



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE POSTGRADO

SABER, PODER, VERDAD.

Indagación sobre la «voluntad de saber» como condición de producción de  
verdad en el pensamiento de Michel Foucault.

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía

ALEJANDRO TAPIA SAN MARTÍN

Profesor Guía:  
Dr. Raúl Villarroel Soto

Santiago de Chile, diciembre de 2016



SABER, PODER, VERDAD.

Indagación sobre la «voluntad de saber» como condición de producción de verdad en el pensamiento de Michel Foucault.

## **RESUMEN**

### **Autor**

Alejandro Tapia San Martín

### **Profesor Guía**

Raúl Villarroel

### **Grado académico obtenido**

Magíster en Filosofía

### **Título de la tesis**

Saber, verdad, poder.

Indagación sobre la “voluntad de saber” como condición de producción de verdad en el pensamiento de Michel Foucault.

### **Fecha de graduación**

Diciembre de 2016

### **Correo electrónico**

tapiasanmartin@gmail.com

## AGRADECIMIENTOS

No quisiera comprometer en estas páginas –aún sin defender y, por lo tanto, acechadas todavía por la amenaza del fracaso– el nombre de amigos y personas a quienes debo no sólo los eventuales aciertos que esta tesis pudiera o no contener, sino muchísimo más.

Mis amigos Bruno, Macarena y Pato estuvieron siempre preocupados del proceso de redacción de esta tesis; sus continuas –y por momentos excesivas– preguntas, fueron la causa de persistentes dolores de cabeza, especialmente durante el verano pasado, pero con su interés se encargaron de que no pudiera desentenderme de esta obligación.

La cordialidad de la srta. Myriam Alarcón de la Escuela de Postgrados de la Facultad, merece de mi parte un especial agradecimiento.

Cuando ingresé al Programa de Magister no contaba con ninguna fuente de financiamiento, por lo que agradezco a la Facultad la beca de arancel que me otorgó durante la primera parte del año 2013.

En agosto de ese mismo año fui favorecido con una beca de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT, BECA DE MAGÍSTER NACIONAL CONCURSO COMPLEMENTARIO 2013, FOLIO: 221320088), la que me otorgó condiciones inmejorables para el desarrollo de mi investigación de tesis. Lamento si no pude aprovecharla a cabalidad.

El Profesor Raúl Villarroel accedió el primer semestre de 2014 a dirigir mi investigación de tesis, y desde entonces mostró una preocupación, un interés y una confianza en mi trabajo de la que siempre le estaré agradecido. Frente a su generosidad y disponibilidad, estas palabras están lejos de hacerle justicia.

A mi pareja Cecilia le debo mucho más que lo que estoy dispuesto a reconocer aquí. En innumerables ocasiones hizo suyas las tareas que me impuso esta investigación. Francamente, si hay algo que valga la pena en estas páginas, ella es la principal responsable.

Esta breve tesis es para mi hija Elena, quien en estos casi dos años con nosotros, me ha enseñado que hay cosas de suma importancia en la vida, y que la tesis no es precisamente una de ellas.

## ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I: Naturaleza humana, verdad, poder.....	3
I.1. Acerca de la <i>naturaleza humana</i> .....	3
I.2. “...ser un poco nietzscheano...”.....	16
I.3. Las formas jurídicas y la verdad.....	24
Capítulo II: Sobre la <i>Lección Inaugural</i> en el Collège de France.....	41
II.1. Procedimientos «externos» de exclusión del discurso.....	42
II.2. Mecanismos «internos» de control y delimitación del discurso.....	47
II.3. Determinación de las condiciones de utilización del discurso.....	54
II.4. La filosofía y los juegos de delimitación.....	58
II.5. Exigencias de método y principios: trastocamiento, discontinuidad, especificidad, exterioridad.....	64
II.6. Serie y acontecimiento.....	66
II.7. El conjunto crítico y el conjunto genealógico.....	72
Capítulo III: Sobre la voluntad de verdad.....	81
III.1. La «elisión» aristotélica.....	84
III.2. La arremetida nietzscheana contra la (supuesta) filiación entre verdad y conocimiento.....	93
Conclusión.....	118

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación se centra primordialmente en el trabajo realizado por el filósofo francés Michel Foucault, durante la primera mitad de la década de 1970.

Comienza con una reseña del debate que en 1971 el autor protagonizó junto a Noam Chomsky en Holanda, y continúa con un análisis del texto de Friedrich Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873), que resulta clave a efectos de entender la posición planteada por Foucault en el debate con el lingüista norteamericano, principalmente en relación con los conceptos de «naturaleza humana» y «justicia».

Si bien Foucault presentó públicamente y en reiteradas ocasiones su lectura del citado texto de Nietzsche (siendo tal vez la primera de ellas la «Lección sobre Nietzsche», impartida en la McGill University de Montreal, en abril de 1971), hemos tenido en consideración la versión correspondiente a la primera conferencia de su ciclo sobre *La verdad y las formas jurídicas* (2013c), dictado en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro entre los días 21 y 25 de mayo de 1973.

Hemos desarrollado también un análisis de la segunda conferencia de dicho ciclo, referida a la tragedia de Sófocles, *Edipo Rey*, en la que Foucault se propone denunciar el “gran mito Occidental” que desde Platón habría venido oponiendo –como si se tratara de nociones irreconciliables– «saber» y «poder».

Precisamente, si nos hemos ocupado fundamentalmente del trabajo desarrollado por Foucault durante los primeros años de la década de 1970, es porque partimos de la hipótesis de que es en este periodo que el interés de Foucault por el «saber» y el «poder» se superponen de forma casi perfecta: isomorfismo que se ve precisamente sintetizado en la noción de «saber-poder».<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “¿Qué es esa otra dimensión que es la única capaz de asegurar el entrelazamiento de las dos formas irreductibles del saber? Son las relaciones de fuerza o de poder. Son ellas las que se encarnan en el cuadro-visibilidad, así como se encarnan en las curvas-enunciados. Entonces, las dos formas del saber pueden encontrar la razón de su entrecruzamiento en el elemento informal de las relaciones de fuerza y de la singularidad. De allí la necesidad de ir más allá del saber hacia el poder, aunque saber y poder sean inseparables el uno del otro, a tal punto que Foucault hablará a ese nivel de un complejo indisociable, de un sistema poder-saber.” (Deleuze, 2013, pp. 23-254).

Luego, si hay un problema en el que ambos conceptos se ven igualmente implicados, es el que dice relación con la «verdad». Es por esta razón que toda la primera parte de esta investigación se organiza en torno a dicha noción. En este sentido, si en el debate con Chomsky el tema de la verdad surge una y otra vez, los otros dos textos aquí estudiados – *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) y *La verdad y las formas jurídicas* (1973)– no hacen otra cosa que ocuparse directamente de ese mismo y único problema.

La segunda parte de la tesis, consiste en un análisis detenido de la Lección Inaugural impartida por Foucault en el Collège de France en diciembre de 1970, y posteriormente publicada bajo el título *El orden del discurso*. La preocupación central de Foucault en este caso es denunciar la «logofobia» (especie de terror, de miedo radical respecto del discurso y sus potencialidades) que se oculta tras la aparente «logofilia» que constituiría (supuestamente) la nervadura de Occidente.

Según el filósofo francés, la producción de discursos se encuentra firmemente controlada y sometida a un conjunto diverso de procedimientos de exclusión. Uno de ellos, y el más relevante a efectos de esta investigación, es la oposición entre lo verdadero y lo falso, a la que Foucault también da el nombre de «voluntad de verdad». De acuerdo a Foucault, habría una «voluntad de verdad» que ha atravesado largos siglos de nuestra historia, y que ha establecido de manera discrecional y arbitraria diversas separaciones entre lo verdadero y lo falso. Pero dicha «voluntad» sólo podría ser puesta en evidencia en una escala histórica relativamente amplia. He ahí la importancia que en términos metodológicos reviste la Lección Inaugural.

La tercera parte y final se ocupa del primer Curso lectivo impartido por Foucault en el Collège de France (1970-1971), titulado *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Dicho curso consiste en un intento por establecer que la «voluntad de verdad» constituye un sistema de exclusión articulado históricamente, que es esa misma «voluntad» la que pone en funcionamiento el sistema solidario de separación, distribución y exclusión entre lo verdadero y lo falso, y que lo hace en concomitancia con los sistemas reales de dominación.



## CAPÍTULO I

### «Naturaleza humana, verdad, poder»

#### I.1. Acerca de la *naturaleza humana*.

En noviembre de 1971 la televisión holandesa transmitió el debate que protagonizaron el lingüista norteamericano Noam Chomsky (MIT) y el filósofo Michel Foucault (Collège de France) en el Salón de Actos de la Escuela Superior de Tecnología de Eindhoven. La discusión fue moderada por el filósofo Fons Elders y algunos años después se publicó en una compilación de su autoría bajo el título *Human Nature: Justice versus Power* (Ayer & Elders, 1974, pp. 135-197). En dicha compilación se reunieron también otros debates organizados por Elders en el contexto del International Philosophers Project, instancia en la que tuvieron lugar importantes diálogos protagonizados por figuras como Alfred Ayer y Arnes Naess, Sir John Eccles y Sir Karl Popper, Leszek Kolakowski y Henri Lefebvre.

El debate entre Chomsky y Foucault —el tercero de la serie— se organiza según dos líneas temáticas, correspondiendo la primera de ellas a la «naturaleza humana» y la segunda a la importancia que los conceptos de «justicia» y «poder» poseen respectivamente en el posicionamiento teórico y político de ambos pensadores. De este modo, el debate girará en torno a la cuestión de si la naturaleza humana es el producto de luchas y estrategias políticas específicas e históricamente consignables, o si corresponde más bien a un sustrato material, objetivo, transhistórico y esencialmente externo a toda disputa política o ideológica. Esta cuestión es planteada por Elders de la siguiente manera:

Todos los estudios del hombre, de la historia a la lingüística y la psicología, enfrentan el interrogante de si en última instancia somos el resultado de una serie de factores externos, o si, a pesar de nuestras diferencias, poseemos algo que podríamos denominar una naturaleza humana común que nos permitiría reconocernos como seres humanos (Foucault & Chomsky, 2012, pp. 7-8).

Foucault se inclinará ciertamente por la primera de estas posturas y dejará esto en claro en el comienzo de su primera intervención, al señalar: “Es cierto que desconfío un poco de

la noción de naturaleza humana” (p. 12). Y esta desconfianza se debería a la cautela epistémico-política que hace operar permanentemente el pensador francés, ocupado principalmente en acusar las relaciones de poder que se suscitan en áreas que tradicionalmente habían sido consideradas como ajenas al campo de los intereses que se enfrentan en el ámbito político. Así, la analítica foucaultiana se ocupará de establecer la idea de que el poder consiste en una función presente inevitablemente en toda forma de relación y de interacción, tanto a nivel del *cuero social*, como del disciplinamiento del cuerpo *individual* y de su actuar. Lo que significa que no habría espacios ni sujetos que no estén involucrados en relaciones –necesariamente asimétricas– de poder o que mantengan una relación de simple exterioridad respecto de él, en tanto: las relaciones de poder, tal y como las entiende Foucault, no permitirían pensar ni en reductos neutrales o refractarios del poder ni en sujetos inherentemente ajenos a alguna forma de dominación. El grado cero del poder, entonces, no sería más que una quimera funcional a la dominación, en tanto ella asistiría a la invisibilización del hecho que el poder se opera de manera permanente e ininterrumpida entre los sujetos, mediante ellos y gracias a ellos –en el entendido que el poder inevitablemente se disolvería allí donde no hubiera nadie sobre quien ejercerlo–. Es más, los espacios que la modernidad capitalista ha querido institucionalizar como políticamente neutrales, pasan a ser, desde la perspectiva foucaultiana, los puntos de articulación primordiales del orden social contemporáneo.

Estos espacios en los que el poder se opera, se genera y se legitima –al tiempo que pretende ocultarse tras ellos– son, entre otros, los recintos institucionales del hospital, la prisión, la escuela y, principalmente, los órganos de producción de saber y conocimiento científico.

Por esta razón la política reviste un carácter epistemológico para Foucault, al tiempo que la ciencia y las instancias de producción científica se convierten en centros privilegiados para el despliegue de una analítica del poder político. De manera que si se considera el paso suscitado en Occidente en los albores de la Época Clásica desde una concepción teológica de la Creación hacia una teleología de la naturaleza –que constituyó la condición de posibilidad para la emergencia de las modernas ciencias de la vida– en términos de una transformación en la trama (*grille*) epistemológica que regula las relaciones políticas de dominación que

pueden llegar a ser desplegadas por el capitalismo y sus dispositivos de saber-poder respectivos, entonces se hace algo más claro el hecho que Foucault no haya considerado las nociones de «vida» y de «naturaleza humana» como sustratos empíricos previos y externos a las relaciones de poder, sino como productos de éstas y, por lo tanto, como puntos privilegiados para el análisis de las mismas. Así, podemos ver como Foucault rechaza aquella perspectiva universalista que quiere ver en la verdad un producto del libre juego del conocimiento, el que una vez comprobado pasaría a ser entendido como una conquista resistente y externa a las luchas y a la instrumentalización de intereses políticos. Al contrario de esta posición, Foucault –desde una perspectiva histórica– se opondrá de manera radical a los supuestos valores de neutralidad, objetividad y desinterés de una producción científica que en su pretensión de universalidad elide –conscientemente o no, eso es otro tema– su carácter inherentemente contextual, episódico y parcial. Pero muy especialmente, Foucault reaccionará ante la tentativa de distintas disciplinas científicas –como la biología de los siglos XVIII y XIX y de toda la medicina moderna hasta nuestros días– de querer ocultar el hecho de que no todas sus nociones poseen un nivel de desarrollo conceptual adecuado ni homogéneo, lo que en muchos casos se traduce en una distancia, en una distorsión, en un desfase *diabólico*,<sup>2</sup> incluso, entre las garantías y validaciones epistemológicas de la disciplina en cuestión, respecto de la positividad de sus efectos y la eficacia de sus discursos.<sup>3</sup>

Pero volvamos al debate del año ‘71 y tratemos de explicar los argumentos que Foucault desarrolla en esa ocasión para justificar su desconfianza en la noción de naturaleza humana. El motivo principal dice relación –tal como señalábamos– con la idea de “que entre los conceptos o nociones que una ciencia puede utilizar no todos tienen el mismo grado de elaboración, y que en general no poseen la misma función ni el mismo tipo de uso posible en

---

<sup>2</sup> En el ciclo lectivo de los años 1974-1975 en el Collège de France, Foucault utilizará el calificativo de “*ubuesco*” –en referencia a la obra *Ubú rey* de Alfred Jarry (1896)– para referir dicho «desfase» (*Los Anormales*, 2008, pp. 25ss).

<sup>3</sup> “En primer lugar quisiera referirme a las distancia o la distorsión, que existe entre la científicidad de la medicina y la positividad de sus efectos, o entre la científicidad y la eficacia de la medicina” (Foucault, 2013b, p. 641). Uno de los efectos más “interesante[s], y [el que] plantea el verdadero problema [en el caso específico de la medicina], es lo que podría denominarse no ya la iatrogenia, sino la iatrogenia positiva, es decir, los efectos nocivos de los medicamentos que no se deben a errores de diagnóstico ni a la ingestión accidental de una sustancia, sino a la propia acción de la intervención médica en lo que ésta tiene de fundamento racional” (*Ibíd.*, p. 642).

el discurso científico” (Foucault & Chomsky, 2012, p. 12). Ya que el debate con Chomsky giraba en torno a la definición de lo humano, Foucault tomará como ejemplo a la biología y dirá que en dicho campo existen distintos conceptos que se prestan a funciones diversas (sean estas de clasificación, de diferenciación, de análisis, de caracterización o de relación, tal como ocurrió con el concepto de «reflejo» en el siglo XIX). Junto a ellos existen otras nociones que encuentran un rol en el discurso de la disciplina, así como

también existen conceptos ‘periféricos’; aquellos de los que se sirve la práctica científica para designarse a sí misma, para diferenciarse de las otras prácticas, delimitar su campo de objetos y designar lo que considera la totalidad de sus tareas futuras. En parte, el concepto de vida cumplió este rol en la biología durante un cierto período. Durante los siglos XVII y XVIII, prácticamente no se utilizaba el concepto de vida en el estudio de la naturaleza: se clasificaba a los seres naturales, sin importar si tenían vida o no, en un vasto cuadro jerárquico que iba de los minerales al hombre; el corte entre los minerales y las plantas o los animales quedaba, de algún modo, sin resolver; desde un punto de vista epistemológico, sólo importaba fijar las posiciones de una vez y para siempre de un modo irrefutable.

A fines del siglo XVIII, mediante el uso de instrumentos más perfeccionados y técnicas más avanzadas, la descripción y el análisis de estos seres naturales demostró un campo entero de objetos, de relaciones y procesos que nos ha permitido definir la especificidad de la biología en el conocimiento de la naturaleza. ¿Es posible afirmar que la investigación sobre la vida finalmente terminó constituyéndose como la ciencia biológica? ¿El concepto de vida ha sido el responsable de la organización del conocimiento biológico? No lo creo. Me parece más probable que las transformaciones del conocimiento biológico de fines del siglo XVIII se demuestren, por un lado, mediante una serie de conceptos nuevos utilizados en el discurso científico que, por otro lado, dieron lugar a un concepto como el de vida que, entre otras cosas, nos ha permitido designar, delimitar y situar un cierto tipo de discurso científico. Afirmaría que el concepto de vida no es un *concepto científico*; ha sido un *indicador epistemológico* del efecto que las funciones de clasificación, delimitación y otras tuvieron sobre las discusiones científicas, y no sobre su contenido.

En mi opinión, el concepto de naturaleza humana es similar. No fue mediante el estudio de la naturaleza humana que los lingüistas descubrieron las leyes de la mutación consonántica, ni Freud los principios de interpretación de los sueños, ni los antropólogos culturales la estructura de los mitos. Creo que en la historia del conocimiento el concepto de naturaleza humana cumplió, ante todo, el rol de un indicador epistemológico para designar ciertos tipos de discursos vinculados o contrapuestos a la teología, la biología o la historia. Me resultaría difícil ver allí un concepto científico (2012, pp. 12-14, cursivas en el original).

Como vemos, existe una extrapolación de las causas y las consecuencias históricas que el relato (*story*) tradicional del desarrollo científico tiende a estimular. Es decir que las ciencias de la vida (biología y medicina, principalmente), o las ciencias sociales o humanas (psicología, sociología, criminología, etc.), no fueron operadas desde una esfera ajena y plenamente neutralizada de prejuicios, prenociones, posicionamientos morales y de intereses políticos estratégicos, sino que, muy por el contrario, el saber científico –al menos en el caso de la psiquiatría, tal como lo expone Foucault en su *Historia de la locura en la Época Clásica*– surge en un determinado contexto social que lo hace posible. De esta forma, la psiquiatría, por ejemplo, posee un sustrato moral que actuó como causa fundante de la disciplina, a pesar de que la historia del saber psiquiátrico pueda querer renegar de este hecho.

A este respecto, Foucault explica lo siguiente: la psiquiatría, en tanto «ciencia», requirió de la existencia de un objeto de estudio que en su caso fue la persona alienada, el orate, el loco, etc. ¿Y dónde encontró la psiquiatría dicho «objeto»? Precisamente en las casas de internación, en los sanatorios e, incluso, en los propios hospitales psiquiátricos, es decir, en las instituciones de encierro para *enfermos mentales*. Lo que equivale a decir que la persona «enferma» ya se encontraba encerrada aún antes de que la práctica, en nombre de la cual la autoridad médica pertinente decretaba como justificada su internación, contara con las garantías epistemológicas que avalaran su proceder como un actuar propiamente «científico». Así, el objeto de estudio de la psiquiatría y los muros que lo configuraban sólo fueron posibles a partir de un accionar de tipo moral, históricamente configurado y funcional al perfilamiento de intereses sociales, económicos y políticos específicos.<sup>4</sup>

Vemos entonces cómo la institución psiquiátrica y el propio discurso psiquiátrico, con sus efectos de verdad y poder respectivos, antecedió al establecimiento de la psiquiatría como ciencia positiva.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> A este respecto, véase el capítulo sobre “El mundo correccional” (Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 2014, Vol. I, cap. 3, pp. 126-ss), donde el autor señala que “el objeto del saber [psiquiátrico] le es pre-existente [a la medicina psiquiátrica], puesto que [dicho objeto] estaba aprehendido [es decir, internado, encerrado], antes de ser rigurosamente filtrado por una ciencia positiva: en su solidez intemporal, él mismo pertenece al abrigo de la historia, retirado en una verdad que sigue, adormecida, hasta el total despertar de la positividad”.

<sup>5</sup> Algunos años más tarde, en la que es comúnmente conocida como su única «auto-biografía» intelectual, Foucault volverá a referirse al carácter productivo inherente a los dispositivos de saber y a las disciplinas de saber científico: “Me pareció que la mejor manera de reconceptualizar este proceso de formación en la historia

Este hecho referente al origen histórico, moral, estratégico, contextual, pero también casual, minúsculo e, incluso, efímero que tienen muchas ciencias en su «origen», es negado por una cierta historia que entiende el progreso científico como develamiento o como surgimiento de una verdad que finalmente logra prevalecer frente a las *sombras de la ignorancia*, de la mentira y de las ideologías que la mantenían apresada, oculta. Por esta razón, para esta historia de las ciencias resulta tan importante la noción de «hallazgo» y la categoría de sujeto, entendido como *individuo creador*.<sup>6</sup>

---

de las ciencias era ir a buscarlo en las disciplinas menos consolidadas, cuya constitución fuera relativamente reciente, en cierto sentido más próximas a sus orígenes y a su urgencia inmediata –en definitiva, este tipo de ciencias cuya cientificidad se presentaba más incierta, que buscaban recategorizar aquello que menos se prestara a ser incorporado a determinado esquema de racionalidad–. Tal era el caso de la locura. Se trataba de comprender por qué, en el mundo occidental, recién a partir del siglo XVIII la locura se convirtió en un preciso objeto de análisis y de indagación científica, si bien es cierto que algunos tratados médicos anteriores a esa fecha contenían breves capítulos referidos a las «enfermedades del espíritu». Podía verificarse, así, que en el momento mismo en que tomaba cuerpo este «objeto locura» se construía también al sujeto capaz de comprender la locura. A la construcción del objeto locura correspondía la de un sujeto racional que «sabía» de la locura, la comprendía. En *Historia de la locura* intenté comprender esta especie de experiencia colectiva, plural, definida entre los siglos XVI y XIX, signada por la interacción entre el nacimiento de un hombre «racional», que reconoce y «sabe» la locura, y el de la locura misma como objeto susceptible de comprensión y determinación” (Trombadori, 2010, p. 71).

<sup>6</sup> FOUCAULT: “Durante mucho tiempo, la historia del conocimiento ha intentado responder a dos exigencias. Por un lado, me refiero a la exigencia de *atribución*: no sólo se debe situar y fechar cada descubrimiento, sino que también hay que atribuírselo a alguien; debe tener un inventor y un responsable. Por otro lado, los fenómenos generales o colectivos que por definición no pueden ‘atribuirse’ por lo general son devaluados [...] y se les deja interpretar el rol negativo del freno con respecto a la ‘originalidad’ del inventor. En pocas palabras, esto se relaciona con el principio de la soberanía del sujeto aplicado a la historia del conocimiento. La otra exigencia es la que ya no nos permite salvar al sujeto, sino a la verdad: para no comprometer la historia, no es necesario que la verdad se constituya a sí misma en la historia, sino sólo que se revele a sí misma en la historia; oculta a los ojos de los hombres, inaccesible de manera provisoria, eclipsada, a la espera de la revelación. La historia de la verdad sería esencialmente su demora, su caída, o la desaparición de los obstáculos que hasta ahora han impedido que salga a la luz. La dimensión histórica del conocimiento siempre es negativa en relación con la verdad. No es difícil observar cómo estas dos exigencias se ajustaron una a la otra: los fenómenos de orden colectivo, el ‘pensamiento común’; los ‘prejuicios’ de los ‘mitos’ de un período constituyeron los obstáculos que el sujeto de conocimiento debía superar o atravesar para finalmente acceder a la verdad; tenía que ubicarse en una posición ‘excéntrica’ para realizar un ‘descubrimiento’: A un nivel, esto parece invocar cierto ‘romanticismo’ acerca de la historia de la ciencia: la soledad del hombre de la verdad, la originalidad que se continúa a sí misma sobre lo original a través de la historia y a pesar de ésta. *Creo que, de un modo más esencial, se trata de sobreimprimir la teoría del conocimiento y el sujeto de conocimiento sobre la historia del conocimiento.*

¿Pero qué sucedería si la comprensión del vínculo *entre el sujeto y la verdad fuera sólo un efecto del conocimiento*? ¿Qué ocurriría si la comprensión fuera una formación compleja, múltiple, no-individual, no ‘sujeta al sujeto’ que produjo efectos de verdad? Entonces, debería presentarse de forma positiva toda esta dimensión que la historia de la ciencia ha neutralizado; analizar la capacidad productiva del saber como práctica colectiva y, por consiguiente, colocar en su lugar a los individuos y su ‘saber’ en el desarrollo de un saber que en un momento dado funciona según ciertas reglas que es posible registrar y describir” (2012, pp. 25-27, las cursivas son mías).

Foucault reacciona frente a este ocultamiento del elemento de voluntad y de invención, es decir, del carácter doblemente casual y decisonal que está presente en el momento en que un saber –y su respectiva discursividad– es desplegado y posteriormente institucionalizado. Lo que a él le interesa es mostrar cómo la imposición de un «origen» en la historia de las disciplinas científicas forma parte de una mistificación tendiente a negar –además de los intereses instrumentales directos– el elemento de azar y las facetas irracionales que necesariamente están presentes en todos los avances y transformaciones por los que van atravesando dichas disciplinas, de manera de intentar refutar una pretendida *ascesis* del conocimiento científico con la que se quiere imponer determinados valores tales como la racionalidad, la libertad y la neutralidad política, en tanto supuestos garantes de la comunidad científica y de su producción. Se trata, entonces, de desbancar una historia que quiere negar el papel que juegan los intereses parciales en la ciencia, de modo de velar la violencia –ya que si se habla de intereses y de voluntad, necesariamente estaremos refiriéndonos a las consecuentes imposiciones, con las resistencias, enfrentamientos, dominaciones y estrategias de legitimación que ello implica– que es inherente al despliegue y desarrollo de la razón moderna. Precisamente, la argumentación racional puede no sólo ser violenta en sí misma, sino que, incluso, puede ser la propia razón la que propicie la barbarie (que, al menos en la faceta que mostró en el siglo XX, jamás fue verdaderamente «salvaje», sino sumamente metódica, secuencial y calculada, lo que le permitió alcanzar el carácter «industrial» que posibilitó, por ejemplo, que la *Solución Final* pudiera ser llevada a cabo en un porcentaje tan atterradoramente alto).

Es en relación a esta extrapolación que retrospectivamente identifica –mitologizando– el origen histórico de una disciplina en el preciso momento en que ésta alcanza un nivel de desarrollo epistemológicamente suficiente, que Foucault dirá desconfiar de la categoría de naturaleza humana, ya que, desde su perspectiva, ésta no constituye un sustrato material o una evidencia empírica que haya sido sacada a la luz por el conocimiento biológico del siglo XVIII, sino que sería la propia discursividad balbuceante de aquella época la que la habría constituido. Fue entonces la *grilla* epistemológica del Siglo de las Luces la que hizo emerger la vida y lo humano en tanto *naturaleza* y, por lo tanto, como fenómenos en adelante evidentes e incontestables. Así, ambas nociones serían el producto de la imposición de esa

mallas cognitivas propias a la Ilustración y estarían, por lo tanto, relacionadas con las luchas políticas, las estrategias de saber-poder y las transformaciones económicas que determinaron dicho periodo.<sup>7</sup> Por eso Foucault se niega a entender ambas nociones como si se tratara de categorías remitentes a sustancias empíricas, y las considera más bien como conceptos «periféricos», tendientes a ayudar a una práctica científica naciente a designarse a sí misma, mediante la diferenciación con otras prácticas y otras discursividades. En resumidas cuentas, se trata para Foucault de «indicadores epistemológicos» que en el caso específico de la biología le permitieron no ya establecer conceptos científicos o esquemas explicativos válidos en razón de sus propias pretensiones epistemológicas, sino simplemente diferenciarse de la teología, de la historia natural y de otras formas de saber tradicionales o populares.

Y, ciertamente, en tanto se trata de «indicadores» que sirven para orientar tareas determinadas dentro de procesos históricos específicos –y no de conceptos que remitan a objetos empíricos– ellos mismos son productos signados por la época en que fueron producidos. Así, por ejemplo, los conceptos, los problemas y las soluciones que se dio la medicina hacia finales del siglo XVIII son completamente distintos del paradigma médico de los años 1820 y 1830; como bien señala Foucault, en “cuarenta o cincuenta años todo había cambiado: los temas, la forma en que se los trataba, no sólo los remedios, por supuesto, ni las enfermedades y sus clasificaciones, sino la perspectiva en sí” (2012, p. 28). Toda la práctica médica, todas sus reglas de comprensión se transformaron, mutaron y se convirtieron

---

<sup>7</sup> “[...] me resulta difícil aceptar que estas regularidades estén conectadas, como condiciones de existencia, a la mente o a la naturaleza del hombre: me parece que antes de llegar a este punto uno debe –y en todo caso estoy hablando sólo a nivel de la comprensión– volver a ubicarlas en el campo de otras prácticas humanas, tales como la economía, la tecnología, la política, la sociología, que pueden cumplir la función de condiciones de formación, de modelos, de lugar, de aparición, etc. Quisiera saber si no es posible encontrar el sistema de regularidad, de restricción que hace que la ciencia sea posible, en algún otro lugar, incluso fuera de la mente humana, en formaciones sociales, en las relaciones de producción, en las luchas de clase, etcétera. Por ejemplo, el hecho de que en cierta época la locura se convirtiera en objeto de estudio científico y de conocimiento en Occidente me parece que está vinculado con una situación económica y social particular [véase *supra*, notas 2 y 3]. Quizás, el punto en el que el señor Chomsky y yo diferimos sea el siguiente: cuando alude a la ciencia, tal vez piense en la organización formal del saber, mientras yo me refiero al saber mismo, es decir, pienso en el contenido de los distintos saberes dispersos en una sociedad particular, que permean la sociedad y se imponen como fundamento de la educación, de las teorías, de las prácticas, etcétera” (2012, pp. 43-44). Más adelante, en una de sus últimas intervenciones en el debate, Foucault dirá: “Las definiciones de enfermedad y de demencia, y la clasificación de las demencias, fueron realizadas de modo tal de excluir de nuestra sociedad a ciertas personas” (p. 80). A lo que Chomsky replicará diciendo: “nuevamente debo discrepar con el señor Foucault y expresar mi creencia de que el concepto de enfermedad mental quizá posea efectivamente un carácter absoluto, al menos en cierta medida...” (p. 83).



en otra cosa, conservando muchas veces una vinculación puramente nominal: se mantienen algunos nombres sólo para referir a fenómenos totalmente distintos<sup>8</sup> en tanto responden a un nuevo sistema de representaciones: se aplica a la realidad “una *grille* completamente nueva, con sus elecciones y exclusiones; un nuevo juego con sus propias reglas, decisiones y límites, con su propia lógica interna, sus parámetros y sus callejones sin salida, los cuales conducen [necesariamente] a la modificación del punto de origen” (p. 29).

El énfasis de Foucault, por lo tanto, está puesto en los determinismos históricos y psicológicos que entran en la grilla a través de la cual hacemos emerger fenómenos nuevos a partir de los que reconfiguramos esa misma trama hasta convertirla en una red completamente distinta, capaz de informar y hacer emerger nuevos tipos de conocimiento y disciplinas inexistentes hasta ese entonces.<sup>9</sup>

Las ciencias, entonces, no seguirían una línea de «progreso» en su desarrollo ni éste tendría un curso de convergencia común con el de los demás campos del saber; más bien, se trataría de procesos de transformación y de divergencia que de «acumulación» de saber:

Consideremos, por ejemplo, la clasificación de los animales y las plantas. ¿Cuántas veces se las reescribió desde la Edad Media de acuerdo con reglas completamente distintas? Según el simbolismo, la historia natural, la anatomía comparada, la teoría de la evolución. Cada reescritura hace que el conocimiento sea completamente distinto en sus funciones, en su economía, en sus relaciones internas. Tenemos allí un principio de divergencia, mucho más que uno de desarrollo (p. 39).

Foucault se interesaría entonces por las transformaciones, mutaciones y desplazamientos que se producen en la comprensión y en la malla epistemológica que ella teje, proponiendo reinsertar los hechos abarcados por la historia de los descubrimientos del saber y sus

---

<sup>8</sup> “[...] Foucault explicó mejor las cosas y así anotó en 1979 en su cuaderno: «No pasar los universales por el rallador de la historia, sino hacer pasar la historia al hilo de un pensamiento que rechaza los universales». Ontológicamente, no existen más que variaciones, pues el tema transhistórico no es más que un nombre vacío de sentido: Foucault es nominalista, como Max Weber y como todo historiador que se precie. Heurísticamente, es mejor partir del detalle de las prácticas, de lo que se hacía y se decía, y hacer el esfuerzo intelectual de explicitar con ello el discurso; es más fecundo (aunque más difícil para el historiador y también para los lectores) que arrancar de una idea general y muy conocida, pues nos arriesgamos entonces a atenernos a esta idea, sin advertir las diferencias últimas y decisivas que la reducirían a nada” (Veyne, 2009, p. 19).

<sup>9</sup> “Es en este sentido”, dirá Foucault, “soy consciente [...] de que mi enunciado está sujeto a reglas no sólo lingüísticas, sino también epistemológicas, y que estas reglas son propias del conocimiento contemporáneo” (2012, p. 35).

regularidades “en el campo de otras prácticas humanas, tales como la economía, la tecnología, la política, la sociología, que pueden cumplir la función de condiciones de formación, de modelos, de lugar, de aparición, etc.” (p. 43).

Para graficar su punto, Foucault propondrá más adelante

un ejemplo muy sencillo [...]: ¿cómo fue posible que el hombre, a fines del siglo, comenzara por primera vez en la historia del pensamiento y del saber occidental a abrir cadáveres humanos para conocer cuál era la fuente, el origen, la clave anatómica del mal particular que era responsable de la muerte? [...] Fue necesario que transcurrieran cuatro o cinco mil años de medicina en Occidente para que tuviéramos la idea de buscar la causa de la enfermedad en la lesión de un cadáver (p. 45).

Pero esto no significa que se tratara simplemente de un proceso acumulativo al interior del cual se pudiera situar en una misma línea de progresión a Hipócrates, Paracelso y a Bichat, sino de poner en relación el desarrollo de la medicina con la preocupación creciente que el problema de la enfermedad y de la muerte comienzan a cobrar en la Europa de finales del siglo XVIII, época marcada por el nacimiento de las sociedades industriales modernas y por su consecuente interés en cuadruplicar la población total con el fin de expandirse y desarrollarse, motivo que estimuló el desarrollo de la ciencia médica y la apertura de grandes hospitales, institucionalizándose el conocimiento médico y siendo éste puesto en relación “con otros tipos de saber, [haciéndose] posible observar cómo la relación entre la enfermedad, el hospitalizado, el enfermo, el cadáver y la anatomía patológica se tornó posible” (pp. 45-46).

Ahora bien, ¿qué significado tiene esto para las consideraciones que aquí intentamos desarrollar? Simplemente que, a diferencia de la historia de los «descubrimientos» científicos tendiente a la sustancialización de la verdad y al reposicionamiento idealizante de la categoría de sujeto, en tanto *ser creador*, la propuesta foucaultiana se enfoca en aquellos puntos articuladores del poder (tradicionalmente percibidos como refractarios a toda relación de dominación y ajenos a la imposición de intereses instrumentales o discrecionales), a partir de los cuales el poder político logra controlar el cuerpo social no tanto por medio de los órganos de represión tradicionales —entiéndase la administración y los aparatos de Estado, la policía,

el ejército—, sino que en razón de la producción de efectos de verdad erigidos por instituciones generadoras de conocimiento científico.

[...] creo que el poder político también se ejerce a través de la mediación de ciertas instituciones que parecerían no tener nada en común con el poder político, que se presentan como independientes a éste, cuando en realidad no lo son.

Sabemos esto en relación con la familia; y sabemos que la universidad, y, de un modo general, todos los sistemas de enseñanza, que al parecer sólo diseminan conocimiento, se utilizan para mantener a cierta clase social en el poder y para excluir a otra de los instrumentos del poder. Las instituciones del saber, de la previsión y el cuidado, como la medicina, también ayudan a apuntalar el poder político. Esto también es evidente, incluso a un nivel escandaloso, en ciertos casos vinculados con la psiquiatría.

Me parece que la verdadera tarea política en una sociedad como la nuestra es realizar una crítica del funcionamiento de las instituciones que parecen neutrales e independientes; hacer una crítica y atacarlas de modo tal de desenmascarar la violencia política que se ha ejercido a través de éstas de manera oculta, para que podamos combatir las.

En mi opinión, esta crítica y esta lucha son esenciales por distintos motivos: en primer lugar, porque el poder político va mucho más allá de lo que uno sospecha; hay centros y puntos de apoyo invisibles y poco conocidos; su verdadera resistencia, su verdadera solidez quizá se encuentra donde uno menos espera. Probablemente, sea insuficiente afirmar que detrás de los gobiernos, detrás de los aparatos de Estado, está la clase dominante; debemos localizar el punto de actividad, los lugares y las formas en las que se ejerce la dominación. Y porque esta dominación no es sólo la expresión, en términos políticos, de la explotación económica, sino su instrumento y, en gran medida, su condición de posibilidad, para suprimir a una es necesario discernir la otra de forma exhaustiva (pp. 58-60).

Por lo tanto, es en esta vinculación que Foucault hace entre el poder político —en un sentido amplio que desborda al esquema puramente jurídico-estatal tradicional— y determinadas instancias institucionales que son operadas mediante saberes —siendo ellas mismas también productoras de conocimientos—, es decir, en esta denuncia de la *economía política de la verdad* que es inherente a las sociedades industriales,<sup>10</sup> que Foucault demandará

---

<sup>10</sup> “[...] para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder; es necesario que una trama de poder político microscópico, capilar, enraizada en la existencia de los hombres se haya instaurado para fijar a éstos al aparato de producción, convirtiéndolos en agentes de la producción, en trabajadores. El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político, es un lazo trazado por el poder. No hay sobre beneficio sin subpoder. Hablo de subpoder, ya que se trata del poder que acabo de describir, y no del que tradicionalmente se conoce como poder político; no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes,

una cautela crítica, de alcance epistemológico y político, ante las categorías y las producciones de la ciencia moderna en general. Es por esta razón que se preguntará si acaso “no se corre un peligro” (2012, p. 62) al sustancializar una cierta idea –*científica* o, si se quiere, *cientificistamente* levantada– de naturaleza humana,<sup>11</sup> sin detenerse en el hecho de que dicha concepción de lo humano y su categorización es necesariamente el producto de nuestra civilización, de nuestra cultura y de los términos que necesariamente tomamos en préstamo de nuestra sociedad.

Voy a considerar un ejemplo [dirá Foucault] y a hacer una simplificación. El socialismo de un cierto período –fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX– admitía en efecto que en las sociedades capitalistas el hombre no había hecho realidad todo el potencial de su desarrollo y autorrealización; que la naturaleza humana efectivamente estaba alienada en el sistema capitalista. Y soñaba con una naturaleza humana finalmente liberada.

¿Qué modelo utilizó para concebir, proyectar y eventualmente llevar a la práctica esta naturaleza humana? Fue, de hecho, el modelo burgués.

Consideraba que una sociedad desalienada era una sociedad que daba lugar, por ejemplo, a una sexualidad de tipo burgués, a una familia de tipo burgués, a una estética de tipo burgués. Es más, esto es lo que ha ocurrido en la Unión Soviética y en las democracias populares: se ha reconstituido un tipo de sociedad traspuesta de la sociedad burguesa del siglo XIX. La universalización del modelo de la burguesía ha sido la utopía que ha animado la constitución de la sociedad soviética.

Creo que usted también se dio cuenta de lo difícil que es definir en forma exacta la naturaleza humana.

¿No corremos el riesgo de equivocarnos? (pp. 62-63)

Con esta demanda de cautela categorial es que Foucault rebate el ideal de justicia planteado por Chomsky<sup>12</sup> en la segunda parte del debate. El pensador francés sostendrá,

---

de pequeñas instituciones situadas al más bajo nivel. Lo que he intentado hacer es el análisis del subpoder en tanto que condición que hizo posible la plusvalía.

La última conclusión es que este subpoder, que es condición de la existencia de la plusvalía, al establecerse y comenzar a funcionar provocó el nacimiento de una serie de saberes -saber del individuo, de la normalización, saber correctivo- que se multiplicaron en estas instituciones de subpoder, haciendo surgir las llamadas «ciencias del hombre» y al hombre en tanto que objeto de ciencia” (Foucault, 2013c, p. 561).

<sup>11</sup> Una sospecha similar expresa Jean-Pierre Vernant cuando sostiene “que una referencia objetivada, concebida bajo forma de doctrina, es ineluctablemente la generadora de riesgos totalitarios porque esta referencia deviene desde entonces un instrumento para transformar la sociedad en nombre de esa doctrina...” (2002, p. 79).

<sup>12</sup> Chomsky: “Creo que hay cierto tipo de fundamento absoluto -aunque si me presionaran estaría en problemas, porque no podría esbozarlo- que en última instancia reside en las cualidades humanas fundamentales, sobre las que se basa un concepto ‘real’ de justicia. Creo que es muy apresurado calificar nuestros sistemas de justicia actuales como meros sistemas de opresión de clase; no creo que sea así. Pienso que expresan sistemas de

entonces, que la lucha política no puede ser realmente justificada en razón de un principio de justicia ideal, sino que únicamente en términos de lucha social (p. 71).

*Si le parece bien -dice Foucault a Chomsky-, voy a ser un poco nietzscheano al respecto; en otras palabras, me parece que la idea de justicia en sí es una idea que ha sido inventada y puesta a funcionar en diferentes tipos de sociedades como instrumento de cierto poder político y económico, o como un arma contra ese poder (p. 77, el énfasis es mío).*

Frente al enfoque, digamos, universalista de Chomsky, Foucault propone una estrategia genealógica –si no, acaso, simplemente «nominalista»<sup>13</sup> a aplicarse precisamente sobre categorías *universales* como son las de «vida», «justicia» y «naturaleza humana». Foucault no considera que estas categorías tengan necesariamente un correlato efectivo con la estructura biológica e instintual del ser humano,<sup>14</sup> sino que son el producto de una época determinada y especificable en términos de sus luchas e intereses políticos y económicos.

[...] contra lo que usted cree -dirá finalmente Foucault a Chomsky-, no puede evitar que yo piense que estos conceptos de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia de los seres humanos, son todos conceptos formados dentro de nuestra civilización, de nuestro tipo de conocimiento y de nuestra forma de la filosofía, y que por lo tanto forman parte de nuestro sistema de clases; y no podemos, por lamentable que sea, servirnos de estos conceptos para describir o justificar una lucha que debería

---

opresión de clase y elementos de otros tipos de opresión, pero también una búsqueda a tientas de conceptos verdaderamente humanos y valiosos de justicia, decencia, amor, bondad y compasión, que creo son reales” (2012, p. 78).

<sup>13</sup> “Los orígenes rara vez son hermosos”, escribió el historiador Paul Veyne refiriéndose a la labor llevada a cabo por su colega y amigo Michel Foucault, para quien “todas las grandes ideas en las cuales creemos o hemos creído son productos de nuestro pasado; existen, son reales en el sentido de que algunas de ellas se han impuesto entre nosotros como obligándonos a creer y a obedecer en ellas; no están, sin embargo, fundadas en verdad” (Veyne, 2009, p. 63). El hecho de que dichas ideas no se encuentren “fundadas en verdad”, es lo que permite a Veyne vincular a Foucault con “con el nominalismo espontáneo de los historiadores o de Max Weber” (p. 63). Precisamente, es debido a que la estrategia foucaultiana opera sobre el entendido de que “todos los conceptos son evoluciones” (p. 63), que ella abre la puerta a un cuestionamiento radical respecto de los mecanismos de *constitución histórica de nuestros universales antropológicos*, tendiente, por tanto, a “encontrar los complicados y humildes orígenes de nuestras convicciones [más] elevadas” (p. 63). Véase también, *supra*, nota 7).

<sup>14</sup> Por el contrario, para Chomsky la idea de naturaleza humana tendría una existencia concreta, científicamente comprobada –o, al menos, eventualmente comprobable– y vinculada a una estructura instintiva que poseería un correlato social: “[...] mi impresión [dirá Chomsky] es que es más seguro confiar en lo que espero sean los *sentimientos humanos básicos* de compasión y búsqueda de justicia, que es posible que se manifiesten en un sistema de asociación libre. Creo que se puede confiar más en la posibilidad de progreso sobre la base de esos *instintos humanos...*” (2012, p. 88, las cursivas son mías).

–y que por principio debe– echar abajo los fundamentos mismos de nuestra sociedad. Esta es una extrapolación para la que no puedo hallar la justificación histórica. Esa es la cuestión... (pp. 80-81)

Será, en parte, aquella «cuestión» la que intentaré abordar en los sucesivos capítulos de esta investigación.

## I.2. “...ser un poco nietzscheano...”

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* es un fragmento redactado por Friedrich Nietzsche para su amigo Gersdoff en 1873, y publicado de manera póstuma en el año 1903. Si bien se trata de un texto temprano dentro del *corpus* nietzscheano, en él ya es posible reconocer aquel enfoque *genealógico* que tanta importancia tendrá casi un siglo más tarde para el desarrollo de la analítica foucaultiana respecto del poder.

Un punto fundamental en *Sobre verdad y mentira...* dice relación con el carácter convencional e, incluso, ficcional de la «verdad», la que –en tanto producto resultante de un elemento inherentemente precario como es el lenguaje– volvería efímero todo conocimiento –en el sentido de «no-necesario»– y, por añadidura, a aquella criatura “altanera y falaz” (Nietzsche, 2001, p. 17) que se define a sí misma a partir de su capacidad cogitativa –o de *sapiens*–.

La crítica que Nietzsche realiza en contra de la «verdad» corresponde a un mismo argumento desarrollado a través de dos fases secuenciales. La primera de ellas se refiere, como decíamos, a la precariedad constitutiva del lenguaje; la segunda se centraría en el carácter *ficcional* de la relación entre el «sujeto de conocimiento» y su «objeto».

Digamos, para comenzar, que la palabra, al no poseer a la *cosa*, establecería con ella un lazo puramente convencional o artificial, es decir, no dado ni mediado por la «verdad». De manera tal que el sujeto carecería necesariamente de un acceso *natural* y *verdadero* a su objeto, en tanto el espacio que separa concepto y sustancia le sería infranqueable; no teniendo entonces más alternativa que sobrellevar su imposibilidad radical de acceder a la «verdad» estableciendo un conjunto de metáforas con las que *se da* a sí mismo la realidad *como si* ella

constituyera un lugar *de* y operado *con* sentido. La condición de permanencia de ese «lugar» estará dictada, eso sí, por la auto-imposición con la que el sujeto se obliga a *olvidar* que entre él y su objeto no hay más que una *x* inabarcable para sus facultades cognitivas y experienciales. Luego, el sujeto habrá olvidado que son sólo metáforas las que lo vinculan con su objeto y que, incluso, su propia re-presentación es también una metáfora. Así entonces, aquello a lo que se le da el nombre de *impulso humano a la verdad*, sólo podría percibirse como algo factible y digno de orgullo, una vez que el carácter metafórico de nuestra condición humana pase a ser negado a partir del olvido. “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una «verdad»”, sostiene Nietzsche (p. 21).

Desde esta perspectiva, el hombre habría construido todo el edificio de su conocimiento sobre arena –“sobre tierra sin fundación” (Lucas 6:49)–. Y precisamente es esta falta de «fundamento», de «fundación» y, en último término, de «origen» (*Ursprung*), lo que caracterizaría a lo humano y, por añadidura, al conocimiento, entendido aquí como la actividad humana primordial o, al menos, como la más determinante.<sup>15</sup> Y si el conocimiento no puede entenderse en términos de «origen» (*Ursprung*) habrá entonces de ser abordado en términos de «invención» (*Erfindung*) y de metáfora.<sup>16</sup>

El conocimiento, en tanto *invento* (*Erfindung*), poseería entonces un rasgo *fabuloso* –o simplemente «ficcional»<sup>17</sup>–, que no respondería sino al modo en que el intelecto humano logra concebirse a sí mismo dentro de la naturaleza, esto es, al modo en que el hombre *se da un mundo*, que es únicamente la representación que él *se hace* –y con la cual, a la vez, *se hace*– de la naturaleza.

Por lo tanto, para el conocimiento –que “no es sino humano” (Nietzsche, 2001, p. 17)– “no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana” (*id.*). Puede ser

---

<sup>15</sup> “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, como aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos, o de la afilada dentadura del animal de rapiña” (Nietzsche, 2001, pág. 17).

<sup>16</sup> “En algún apartado rincón del universo centelleante”, escribe Nietzsche al comienzo de *Sobre verdad mentira...*, “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, sólo un minuto” (p. 17).

<sup>17</sup> Véase Vaihinger, 2001.

que el hombre acabe con el mundo, o viceversa, pero lo cierto es que la naturaleza en su conjunto es inherentemente indiferente a dicho devenir.

Ahora bien, al hombre –que a diferencia de otros animales, carecería de mecanismos de defensa adecuados–<sup>18</sup> no le queda más que valerse en la lucha por la existencia de esa arma del fingimiento que es el pensamiento; a pesar de que el primero –y tal vez el único– en caer preso de ella es, paradójicamente, el propio ser humano al (querer) creer que existe en él “una inclinación sincera y pura hacia la verdad” (p. 19), cuando lo cierto es que –al menos para el planteamiento de Nietzsche– la conciencia del hombre descansaría “sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, [y] en la indiferencia de su ignorancia” (p. 20): es el confort de la mentira lo que nos permite olvidar que soñamos pendidos “del lomo de un tigre” (*id*).<sup>19</sup>

El intelecto, entonces, “desarrolla sus fuerzas principales fingiendo” (p. 18) y vuelve ridícula –en tanto in-fundada, es decir, carente de todo «origen»– la *pretensión* –en el doble sentido de «intención», «deseo» y «vanidad»– de verdad que el hombre cree poder reconocer en aquello que convencionalmente identifica como su *naturaleza*.

Ahora bien, “[e]n un estado natural de las cosas el individuo, en la medida en que se quiere mantener frente a los demás individuos, utiliza el intelecto [...] la mayor parte de las veces solamente para fingir” (p. 20); pero ocurre “que el hombre, tanto por necesidad como por hastío, desea existir en sociedad y gregariamente, [y para ello] precisa de un tratado de paz” que haga “desapare[cer] de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*” (*id*), postulado por Hobbes. Es precisamente en la convención de este pacto donde se suscita aquel “primer paso para la consecución de ese misterioso impulso hacia la verdad. En este momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad»” (*id*).

Pero ¿en qué consiste la «verdad» así entendida? Principalmente en una relación de designación del lenguaje respecto de la cosa a partir de la cual se establece una serie de reglas enunciativas –es decir, una gramática– que habrán de ser reconocidas como «válidas» y, en

---

<sup>18</sup> Véase *supra*, nota 11.

<sup>19</sup> “El hombre más que nada desea la verdad en un sentido análogamente limitado: ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos” (Nietzsche, 2001, p. 21).



tanto tales, como obligatorias; y será sobre la cuantía de ese “poder legislativo del lenguaje” que “se origina[rá] por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (*id.*).<sup>20</sup>

Tenemos entonces que el lenguaje establece *legislativamente* una serie de convenciones sobre las que, en segundo término, se genera aquello que llamamos *conocimiento*; pero en ningún caso las convencionalidades del lenguaje constituyen algo así como el producto directo de un acceso *natural* a la verdad que fuera anterior a todo conocimiento posible;<sup>21</sup> dicho de otra forma, la «verdad» de las cosas no es en ningún caso la condición de posibilidad del conocimiento sino que, por el contrario, es el propio conocimiento el que retrospectivamente inventa ese «origen». Así, se vuelve más claro el hecho que “el origen del lenguaje no sigue un proceso lógico, y [que] todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas” (p. 23).

Pero, tal como decíamos al comienzo de este apartado, todo el carácter *ficcional* que Nietzsche considera propio a la «verdad», sería la consecuencia necesaria del estatuto de precariedad correspondiente al lenguaje, en tanto la *sustancia* misma que lo constituye, es decir, la palabra, sería una suerte de núcleo desfondado –la “metáfora de una metáfora”<sup>22</sup> (p. 21)– razón por la que no nos sería posible inferir “la existencia de una causa fuera de nosotros” mismos (p. 21).<sup>23</sup> Somos seres metafóricos, sujetos relacionales que se definen no según una sustancia determinante originaria y eterna sino a partir de asociaciones y oposiciones.<sup>24</sup> Así es que: “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de

---

<sup>20</sup> De algún modo, este es el origen de lo que posteriormente, Michel Foucault denominará como «voluntad de verdad».

<sup>21</sup> Véase *supra*, págs. 4ss.

<sup>22</sup> “¡En primer lugar, un impulso nervioso extrapolado en una imagen! Primera metáfora. ¡La imagen transformada de nuevo en un sonido! Segunda metáfora. Y, en cada caso, un salto total desde una esfera a otra completamente distinta. [...] Del mismo modo que el sonido configurado en la arena [en referencia a las figuras acústicas de Chladni], la enigmática *x* de la cosa en sí se presenta en principio como impulso nervioso, después como figura, finalmente como sonido” (Nietzsche, 2001, pp. 22-23).

<sup>23</sup> “Los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes” (Nietzsche, 2001, pág. 22).

<sup>24</sup> “Según la evidencia palentológica, nosotros también somos seres animales de cultura, dotados de la biología de nuestra simbología” (Sahlins, 2011, pág. 20).

árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas” (pág. 23).<sup>25</sup>

Toda esta oposición entre la generalidad –o, incluso, el universalismo– sobre la que necesariamente opera la palabra respecto del carácter contingente de la realidad, queda especialmente en evidencia en el análisis que Nietzsche realiza del proceso de *formación de los conceptos*, respecto de lo cual dice que:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales (pp. 23-24).<sup>26</sup>

Vemos cómo el concepto requiere de la omisión de la especificidad de la *cosa* para poder operar; y este modo *conceptual* y, por lo tanto, taxonómico –«nosológico»,<sup>27</sup> incluso– con que el hombre se da a sí su *mundo*, no coincide con una naturaleza que, en tanto totalidad indivisible, “no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una *x* que es para nosotros inaccesible e indefinible” (Nietzsche, 2001, p. 24).<sup>28 29</sup> En síntesis, nuestras palabras no proceden “de la esencia de las cosas”<sup>30</sup> (2001, p. 25). De manera que no nos queda más que aspirar a una tentativa más o menos reñida con las representaciones que podamos hacernos de esa *x* que es la realidad de la cosa en sí, cuyos rasgos esenciales necesariamente habrán de ser obviados y violentados por la aplicación

<sup>25</sup> A este respecto, véase Lévi-Strauss, 2006, pp. 11-59.

<sup>26</sup> “Del mismo modo que es cierto que una hoja no es igual a otra, también es cierto que el concepto hoja se ha formado al abandonar de manera arbitraria esas diferencias individuales, al olvidar las notas distintivas, con lo cual se suscita entonces la representación, como si en la naturaleza hubiese algo separado de las hojas que fuese la «hoja», una especie de arquetipo primigenio a partir del cual todas las hojas habrían sido tejidas, diseñadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos tan torpes, que ningún ejemplar resultase ser correcto y fidedigno como copia fiel del arquetipo” (Nietzsche, 2001, pp. 23-24).

<sup>27</sup> Véase (Villaruel, «Consideraciones bioéticas y biopolíticas sobre la tarea médica. Entre “arte de curar” y “saber/poder”», en 2014, pp. 20ss).

<sup>28</sup> “[...] la ‘naturaleza’ no tiene partes, es la unidad de un todo; tan pronto le desgajamos un fragmento, éste deja de ser ‘naturaleza’, puesto que sólo puede ser ‘naturaleza’ dentro de esa unidad sin límites, sólo como ola de esa corriente global que llamamos ‘naturaleza’” (Simmel, 2013, p. 8).

<sup>29</sup> “La naturaleza, que en su esencia y sentido profundo nada sabe de individualidad, es reconstruida por la mirada del hombre, que la divide y aísla en unidades distintas...” (Ibid., p. 9).

<sup>30</sup> “[...] aun cuando tampoco nos aventuramos a decir que no le corresponde: en efecto, sería una afirmación dogmática y, en cuanto tal, tan indemostrable como su contraria” (Nietzsche, 2001, p. 25).

generalizante de nuestros conceptos; los que, a su vez, son el único modo que tenemos para aprehender una naturaleza *esencialmente contingente*. Y si el lenguaje no puede, debido a su precariedad inherente, abordar la totalidad de la realidad, en tanto es incapaz de capturar cabalmente a la *cosa*, entonces el sujeto del conocimiento no puede en caso alguno tener un acceso sustancial a la «verdad», y aquello que él denomina como «verdadero» no sería más que:

Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal” (p. 25).

Desde esta perspectiva «ser veraz» corresponde simplemente a no estar reñido con *las formas de la verdad*, y con respetar *los modos que demanda la veracidad*, lo que concretamente se traduce en una utilización convencional –gramaticalmente correcta– de “las metáforas usuales” (*id.*) que la sociedad se ha comprometido a observar. Pero como se dijo, el carácter artificial de dichas convenciones pasa a ser olvidado y el hombre se vuelve inconsciente del pacto acordado para *nombrar* la realidad y para acabar también con el *bellum omnium contra omnes*. Sera, entonces, “en *virtud de esta inconsciencia*, [...] en virtud de este olvido, [que él] adquiere el sentimiento de verdad” (*id.*). Y una vez que ese sentimiento ha sido reconocido como *lo más humano* de nuestra condición, el «ser *racional*» “ya no tolera[rá] ser arrastrado por las impresiones repentinas, [ni] por las intuiciones” (p. 26); y pondrá todas sus acciones y todo su *mundo* “bajo el dominio de abstracciones, [de esquemas y] de su capacidad de disolver una figura en un concepto” (*id.*).

Es precisamente en el ámbito de los esquemas y de la subsunción de la realidad en el concepto que podrá establecerse una estructura jerárquica entre categorías diversas y ordenadas a partir de *principios* intelectivos, los que –enfrentados a las impresiones intuitivas en el individuo– pasarán a ser tenidos “como lo más firme, lo más general, lo mejor conocido y lo más humano y, por tanto, como una instancia reguladora e imperativa” (*id.*). Esto llevará a las ciencias modernas a considerar a las matemáticas como el parámetro normativo y como

la condición de posibilidad de todo análisis empírico de la realidad, aun siendo, paradójicamente, “*la ciencia no empírica por excelencia*”.<sup>31</sup> Así entonces, “el gran edificio de los conceptos ostenta la rígida regularidad de un *columbarium*<sup>32</sup> romano e insufla en la lógica el rigor y la frialdad peculiares de la matemática” (pp. 26-27).

El valor de verdad de nuestros conceptos –tal como ocurre, en su justa medida, con los valores y figuras matemáticas– estaría determinado por el grado de correspondencia con los procedimientos establecidos y con el “orden de las castas [y] sucesión jerárquica” (p. 27); lo que equivale a decir que la veracidad sería un efecto producido a partir del reconocimiento de reglas *fundadas* según nuestros esquemas intelectivos.

Dichos esquemas estructurarían una «*grille*»<sup>33</sup> que, al igual que el *columbarium* romano referido por Nietzsche, consistiría en un en-tramado que atrapa o, más bien, levanta, erige, hace emerger, es decir, «inventa» determinados «fenómenos»,<sup>34</sup> al tiempo que deja pasar otros que se vuelven, entonces, *invisibles* o que pueden ser declarados como *inexistentes* –que es el modo en que operan la represión y la censura: *prohíben precisamente aquello que no existe*.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> “Con el nacimiento de la Edad Moderna, el pensar se convirtió ante todo en siervo de la ciencia, del saber organizado; y aunque el pensar se desarrolló entonces con extremada actividad, siguiendo la convicción crucial de la modernidad de que sólo se puede conocer lo que uno mismo hace, fue la *matemática, la ciencia no empírica por excelencia*, en la cual el espíritu aparece jugando sólo consigo mismo, la que resultó *ser la Ciencia de las ciencias*, proporcionando la llave de aquellas leyes de la naturaleza y del universo que aparecen escondidas por los fenómenos” (Arendt, 1984, pág. 17, el énfasis es mío).

<sup>32</sup> El sentido original para *columbarium* era “jaula de palomas”. Después adquirió en Roma el sentido de “cementerio”, es decir nichos donde se guardan las urnas con cenizas.

<sup>33</sup> La idea de la *grilla*, tan importante en el desarrollo de la arqueología foucaultiana del saber, es empleada también, de algún modo, por Nietzsche cuando se refiere a: “un edificio hecho **como de telarañas**, suficientemente liviano para ser transportado por las olas, suficientemente firme para no desintegrarse ante cualquier soplo de viento” (2001, p. 27); y un poco más adelante agrega: “como los romanos y los etruscos **dividían el cielo mediante rígidas líneas matemáticas y conjuraban en ese espacio así delimitado**, como en un *templum*, a un dios, cada pueblo tiene sobre él un cielo conceptual semejante matemáticamente repartido y en esas circunstancias entiende por mor de la verdad, que todo dios conceptual ha de buscarse solamente en *su propia esfera*” (*id.*). Las cursivas corresponden al texto original mientras que las negrillas señalan mi propio énfasis.

<sup>34</sup> “La palabra «fenómeno» encierra muchas seducciones, por lo que, en lo posible, procuro evitarla, puesto que no es cierto que la esencia de las cosas se manifieste en el mundo empírico” (Nietzsche, 2001, p. 30).

<sup>35</sup> Así al menos lo dice Michel Foucault cuando en un tono claramente nietzscheano sostiene: “Tal sería lo propio de la represión [...] funciona[r] como una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia, y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber. Así marcharía, con su lógica baldada, la hipocresía de nuestras sociedades burguesas” (2002, p. 10).

Pero la construcción de esa *grilla* demanda el empleo de un material delicado<sup>36</sup> como son los conceptos, los que, a diferencia de la cera con la cual las abejas hacen sus panales, no están disponibles directamente en la naturaleza, sino que el hombre debe procurárselos a sí mismo. Lo que, sumado al hecho de que nada en él obedece a una “inclinación a la verdad, [o] al conocimiento puro de las cosas” (Nietzsche, 2001, p. 28), resalta aún más la tesis de Nietzsche según la cual la verdad no reside “dentro del recinto de la razón” (*id.*); y si bien pueden producirse efectos de verdad, estos tendrán necesariamente un carácter antropomórfico, en tanto han sido producidos por nosotros y únicamente tienen sentido para nosotros, sin que contengan “un solo punto que sea «verdadero en sí», real y universal, prescindiendo de los hombres” (p. 27).<sup>37</sup> Dentro de ese enorme *columbarium* que es nuestra razón, no hay un solo “objeto puro” (p. 29), ninguna *cosa absoluta*, ningún *principio*.

Si el sujeto “pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de esa creencia que lo tiene prisionero, se terminaría en el acto su «conciencia de sí mismo»” (*id.*).

Precisamente, será a partir de Nietzsche que Foucault querrá enrostrarle al *supuesto sujeto* occidental el que haya olvidado que entre él y su objeto “no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino [...] un extrapolar alusivo, un traducir balbuciente” (2001, pág. 30)... simplemente, la mundana –y humana- invención de un lenguaje.

---

<sup>36</sup> “Como hemos visto, en la construcción de los conceptos trabaja originariamente el *lenguaje*; más tarde la *ciencia*. Así como la abeja construye las celdas y, simultáneamente, las rellena de miel, del mismo modo la ciencia trabaja inconteniblemente en ese gran *columbarium* de los conceptos, necrópolis de las intuiciones; construye sin cesar nuevas y más elevadas plantas, apuntala, limpia y renueva las celdas viejas y, sobre todo, se esfuerza en llenar ese colosal andamiaje que desmesuradamente ha apilado y en ordenar dentro de él todo el mundo empírico, es decir, el mundo antropomórfico. Si ya el hombre de acción ata su vida a la razón y a los conceptos para no verse arrastrado y no perderse a sí mismo, el investigador construye su choza junto a la torre de la ciencia para que pueda servirle de ayuda y encontrar él mismo protección bajo ese baluarte ya existente. De hecho necesita protección, puesto que existen fuerzas terribles que constantemente le amenazan y que oponen a la verdad científica «verdades» de un tipo completamente diferente con las más diversas etiquetas” (Nietzsche, 2001, p. 33).

<sup>37</sup> “El que busca tales verdades en el fondo solamente busca la metamorfosis del mundo en los hombres; aspira a una comprensión del mundo en tanto que cosa humanizada y consigue, en el mejor de los casos, el sentimiento de una asimilación. Del mismo modo que el astrólogo considera a las estrellas al servicio de los hombres y en conexión con su felicidad y con su desgracia, así también un investigador tal considera que el mundo en su totalidad está ligado a los hombres; como el eco infinitamente repetido de un sonido original, el hombre; como la imagen multiplicada de un arquetipo, el hombre. Su procedimiento consiste en tomar al hombre como medida de todas las cosas; pero entonces parte del error de creer que tiene estas cosas ante sí de manera inmediata, como objetos puros. Por tanto, olvida que las metáforas intuitivas originales no son más que metáforas y las toma por las cosas mismas” (Nietzsche, 2001, pp. 28-29).

### I.3. Las formas jurídicas y la verdad.

“... lo que yo digo aquí no tiene sentido si no es  
en relación con la obra de Nietzsche...”

Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*.

*La verdad y las formas jurídicas* corresponde a un ciclo de cinco conferencias que Michel Foucault ofreció entre los días 21 y 25 de mayo de 1973 en la Universidad Católica de Río de Janeiro.

En la primera de estas conferencias, titulada “Nietzsche y su crítica del conocimiento”, Foucault plantea un línea investigativa de carácter histórico que, en rasgos generales, se interroga acerca de “cómo han podido formarse, a partir de prácticas sociales, determinados ámbitos de saber” (2013c, p. 487); pregunta que en último término refiere al estatuto con que cierta tradición filosófica ha dotado –y naturalizado– al sujeto humano como si se tratara de un sujeto de conocimiento plenamente constituido de manera previa a sus propias condiciones –económicas, sociales y políticas– de existencia.

La idea que rechaza Foucault es la de un supuesto sujeto que preexistiría a sus circunstancias existenciales y a las condiciones históricas y materiales, las que –a la manera de aquel «aparato singular» de la colonia penitenciaria de Kafka– no harían sino imprimirse en él desde el exterior.

Por el contrario, la intención de Foucault consiste en mostrar el carácter propiamente productivo que las prácticas sociales revisten en relación con el sujeto, el cual –y tal como ocurre con los conceptos, las técnicas y los objetos de conocimiento– constituye siempre un efecto y el resultado de dichas prácticas.

Ahora bien, sostener que el sujeto de conocimiento no posee una estructura clausurada y dada de una sola vez y para siempre, implica, entonces, afirmar que las formas de subjetividad poseen una historia; y, es más, que la propia verdad posee también una historia.

El eje investigativo planteado por Foucault consistiría entonces en una crítica de la posición absoluta y del estatuto de prioridad sacralizada con que el sujeto –y su teoría respectiva– ha sido fijado “en el pensamiento occidental a partir de Descartes” (2013c, p.

489). Esta crítica se realizaría desde la historización “de los campos del saber en su relación con las prácticas sociales” (p. 488), en el contexto general de una genealogía de la categoría de verdad y de sus efectos de poder en Occidente.

De lo que se trata entonces es de desbancar la concepción generalizada en el Occidente moderno según la cual el sujeto constituiría el punto de origen de todo conocimiento posible, en tanto agente supuestamente capaz *por naturaleza* de hacer eclosionar la «verdad». De esta forma, Foucault se interesará en

ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante (p. 489).

El sujeto, entonces, poseería una constitución histórica cuyo detrito podría ser abordado por una estrategia analítica que se haga cargo de las prácticas sociales, sus sucesiones dinásticas y sus respectivas discursividades; en tanto es claro que *praxis* sociales pertenecientes a periodos históricos diferentes producirían, a su vez, subjetividades distintas, es decir, formas diversas –si no, acaso, divergentes– de ser y de estar sujeto en la historia y a través de ella.

Dentro de las modalidades de producción de subjetividad más preeminentes en Occidente –cuya historia ha estado ciertamente obsesionada con esa *sustancia* aparente a la que damos el nombre de «verdad»– se encontrarían aquellas formas producidas dentro del campo de las prácticas jurídicas y penales.<sup>38</sup>

La totalidad del campo del derecho sería, desde este enfoque, el “lugar de origen de un número determinado de formas de verdad” (p. 490) directamente vinculadas con el ejercicio de la práctica judicial. De lo que se trata entonces es de intentar determinar de qué manera y

---

<sup>38</sup> “Las prácticas judiciales, la forma a través de la cual se arbitran entre los hombres las faltas y las responsabilidades, el modo mediante el cual se concibió y definió en la historia de Occidente el medio por el que podían ser juzgados los hombres en función de los errores cometidos, la forma a través de la cual se impuso a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras, todas estas reglas o, si ustedes lo prefieren, todas estas prácticas regulares –pero prácticas también modificadas sin cesar a través de la historia–, constituyen a mi juicio una de las formas a través de las cuales nuestra sociedad definió tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas” (Foucault, 2013c, p. 490).

en qué grado, nuestros modelos de producción y de presentación de verdad –investigación, control del hallazgo, levantamiento de evidencia, demostración, refutación, etc.– han sido moldeados por la práctica jurídica.

A modo de ejemplo, la *enquête*<sup>39</sup> –“tal y como fue practicada por los filósofos desde el siglo XV al XVIII y también por los científicos, ya fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos, economistas– es una forma característica de la verdad en nuestras sociedades” (p. 490), cuyo origen se corresponde tanto con una práctica política y administrativa, como con un forma de investigación de la verdad dentro del campo judicial.<sup>40</sup>

Planteado esto, Foucault explicitará la matriz de toda su estrategia analítica por medio de la enunciación de un nombre propio: el de Friedrich Nietzsche.

Habría sido posible, y quizás más honesto -dirá Foucault- citar sólo un nombre, el de Nietzsche, pues lo que yo digo aquí no tiene sentido si no es en relación con la obra de Nietzsche, ya que me parece que, entre los modelos a los que se puede recurrir para realizar las investigaciones que propongo, es el mejor, el más eficaz y el más actual. En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, que hace el análisis histórico del nacimiento de un determinado tipo de saber –sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento.

Me propongo ahora seguir, en la obra de Nietzsche, las grandes líneas que pueden servirnos de modelo para realizar estos análisis (p. 491).

---

<sup>39</sup> La palabra francesa *enquête* (investigación, indagación, encuesta) deriva del latín medieval *inquesta* y vulgar *inquaesita* (y de este *enqueste*. Ca 1170), que serían formas sustantivadas del femenino *inquaesitus*, de *inquarere* (inquirir, buscar, preguntar, interrogar, investigar), que se forma a partir del prefijo *in-* (penetración, estar en) con el verbo *quaerere* (cuestión, querer, requerir). Así, *enquête* estaría etimológicamente emparentada en francés con el verbo *enquérir* (inquirir), con los sustantivos *inquisiteur* (inquisidor), *inquisition* (inquisición) y los adjetivos *inquisitif* (inquisitivo) e *inquisitoire* (inquisitoria).

<sup>40</sup> “Occidente elaboró las técnicas complejas de [«indagación», *enquête*] para saber quién había hecho qué, en qué condiciones, y en qué momento, y estas técnicas, posteriormente, fueron utilizadas en el campo científico y en el ámbito de la reflexión filosófica” (Foucault, 2013c, p. 490). Estas formas de indagación fueron más tarde remplazadas por otros modelos de análisis, *inventados* también “a partir de problemas jurídicos, judiciales, penales”, a las que Foucault dará el nombre de «ciencias del *examen*» y de las cuales se habrían originado “la sociología, la psicología, la psicopatología, la criminología, el psicoanálisis” (*id.*). Formas de análisis todas éstas cuyo origen se encontraría ligado “directamente a la formación de un determinado número de controles políticos y sociales, en el momento de la formación [y estabilización] de la sociedad capitalista, a finales del siglo XIX” (pp. 490-491).

Adelantemos desde ya que las formas de *examen* se caracterizarían por producir un “determinado saber sobre el hombre” (p. 488), saber nacido “de las prácticas sociales de control y vigilancia” (*id.*) que es institucionalizado en función de la «norma» (cf. pp. 532-562).



Nietzsche representa para Foucault la posibilidad de una determinada mirada, de un enfoque específico –el «genealógico»–, susceptible de abordar el tratamiento histórico de la verdad y de sus formas por medio del análisis de los mecanismos de poder que configuran modos diversos de subjetividad.

Como punto de partida en el tratamiento de la obra de Nietzsche, Foucault se inclinará por el breve texto de 1873, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (2001), que hemos comentado en el acápite precedente. De ese ensayo del filólogo alemán, Foucault resaltará precisamente el carácter «ficcional» presente en todo conocimiento, y la oposición entre «*Erfindung*» –«invento»– y «*Ursprung*» –«origen»– que se deriva de la condición inherentemente artificial de la verdad y del conocimiento.<sup>41</sup>

El enfoque nietzscheano tiene por condición entender que las cosas en la historia (ideas, ideales, valores, consignas, axiomas, paradigmas, etc.)<sup>42</sup> –y la propia historia, que para Nietzsche jamás se escribe con mayúscula, en tanto nunca es más que una serie de *stories* que luchan entre sí por hacer prevalecer los contenidos que vehiculan en sus respectivos relatos– no poseen un origen, no tiene *Ursprung*, sino que han sido inventadas, poseyendo cada una su *Erfindung* respectiva.

Para Nietzsche, la *Erfindung* es, “por una parte, una ruptura, [y] por otra, algo que posee un comienzo insignificante, bajo, mezquino, inconfesable” (Foucault, 2013c, p. 493), siendo precisamente este su punto crucial: “Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los contraponen a la solemnidad del origen, tal y como éste es concebido por los filósofos” (*id.*). El rigor del método histórico habrá entonces de poner en evidencia “la pequeñez meticulosa e inconfesable de estas producciones, de estas invenciones” (*id.*), refutando la perspectiva metafísica sobre los «orígenes» y denunciando que todo conocimiento ha sido siempre «inventado» y que, por lo tanto, carece de origen (natural). Lo

---

<sup>41</sup> “Me gustaría limitarme a esto, deteniéndome en primer lugar en el propio término de invención. Nietzsche afirma que, en un momento determinado del tiempo, y en un lugar determinado del universo, animales inteligentes inventaron el conocimiento. El término que emplea, «invención» –el término alemán es «*Erfindung*»–, es con frecuencia utilizado en sus textos y siempre con un sentido y una intención polémicas. Nietzsche, cuando habla de invención, tiene siempre en mente un término que se opone a «invención»: el término «origen». Cuando dice «invención» lo hace para no decir «origen»; cuando dice «*Erfindung*» es para no decir «*Ursprung*»” (Foucault, 2013c, p. 492).

<sup>42</sup> “El ideal no tiene un origen, fue también inventado, fabricado, producido por una serie de mecanismos, de pequeños mecanismos” (p. 493).

que equivaldrá a decir que el conocimiento no está de ningún modo inscrito en la naturaleza humana.<sup>43</sup> Ciertamente, él posee una relación con nuestros instintos, pero no se trata en sí de un instinto sino de un resultado de superficie, “del juego, del enfrentamiento, de la unión, de la lucha y el compromiso entre los instintos” (*id.*): de “«una chispa entre dos espadas» [...] que no está hecha del mismo hierro que las espadas” (p. 494).

Y no se trata sólo de que el conocimiento no sea del orden del instinto, es decir, que no esté vinculado con nuestra *naturaleza*; sino que él sería propiamente “antinatural” (*id.*).

Pero la propuesta nietzscheana de que el conocimiento es una invención y que, en razón de lo mismo, carece de un origen, no sólo implica una ruptura entre naturaleza humana y conocimiento, sino también entre este último y el mundo a conocer:

Según Nietzsche no existe ningún parecido, ninguna afinidad preestablecida, entre el conocimiento y las cosas que habría que conocer. Es preciso decir, en términos más rigurosamente kantianos, que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas (p. 494).

Doble ruptura entonces con la tradición de la filosofía occidental. De aquí en más no hay ya una afinidad *natural*, dada y asegurada de manera definitiva entre el conocimiento y la realidad a conocer, lo que equivale a decir que entre las leyes que podemos llegar a establecer a partir de nuestro conocimiento y los principios que –en el caso de existir realmente– pudieran regir a la naturaleza, no existiría una relación de –natural– correspondencia.<sup>44</sup> Luego, tendríamos que guardarnos de sostener “que [existen] leyes en la naturaleza” (*id.*), en tanto no hay ningún derecho ni relación de continuidad que predisponga al conocimiento a conocer este mundo. Ya que, simplemente: “No es natural a la naturaleza el ser conocida” (p. 495).

Pero si la relación entre el conocimiento y las cosas que hay que conocer no está dada por naturaleza, eso significa que dicha relación ha de corresponderse entonces con un vínculo

---

<sup>43</sup> “El conocimiento no constituye el más antiguo instinto del hombre o, inversamente, no existe en el comportamiento humano, en el apetito humano, en el instinto humano, algo así como un germen del conocimiento” (p. 493).

<sup>44</sup> A este respecto, véase el excelente documental *Particle Fever*, del director Mark Levinson (EE.UU., 2013) en el que se muestra claramente la tensión constante que se genera entre la evidencia recogida y los modelos explicativos aportados por la teoría científica.

arbitrario, cruzado por el poder y marcado por la violencia y el interés; y si, por otra parte, “es cierto que entre el conocimiento y los instintos –todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano– únicamente hay ruptura, relaciones de dominación y de servidumbre, relaciones de poder, entonces desaparece [...] el sujeto en su unidad y en su soberanía” (*id.*).

Las continuidades que conectaban deseo y conocimiento, cuerpo y saber, y que aseguraban el estatuto unitario del sujeto, son desbaratadas, no pudiendo ya ser entendidas como lazos connaturales a nuestra constitución.<sup>45</sup> De aquí en más, el conocimiento ya no tiene necesidad de –ni puede servir de garantía a– la unidad del sujeto humano.<sup>46</sup>

Pero si el conocimiento no es propiamente instintivo y tampoco consiste en una relación directa, concreta, objetiva, entre el sujeto y la naturaleza, entonces, ¿a partir de qué se genera el conocimiento? ¿Cómo se produce? ¿Por medio de qué mecanismo el juego de los instintos puede “producir, fabricar, inventar un conocimiento que no tienen nada que ver con ellos”? (p. 496).

Digamos que el conocimiento se caracterizaría por el juego y la lucha entre al menos tres instintos –la risa (*ridere*), el deplorar (*lugere*) y el detestar u odiar (*detestari*)– que comparten el hecho “de ser un modo no tanto de aproximarse al objeto, de identificarse con él, cuanto, por el contrario, de mantener el objeto a distancia, de diferenciarse de él o de situarse en ruptura con él” (*id.*). Son estas pulsiones las que están en la raíz del conocimiento y lo producen. *Ridere*, *lugere* y *detestari* compartirían una misma voluntad de alejarse del objeto, de ponerlo a distancia e, incluso, de destruirlo: “Tal es el radical carácter avieso y

---

<sup>45</sup> Por todo esto, escribe Foucault: “el texto de Nietzsche [(*Sobre verdad y mentira...*), dedicado a la invención del conocimiento, me parece que rompe con la tradición más antigua y más consolidada de la filosofía occidental” (2013c, p. 496).

<sup>46</sup> A este respecto, creemos pertinente citar dos definiciones operativas que nos asistirán en nuestra intención de apuntalar la hipótesis señalada. Estas definiciones, tomadas de las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, son las de «conocimiento» y «saber». Digamos, entonces, a efectos de “[...] fijar el vocabulario, que llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber. Y que llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha.” (2014b, pág. 33). Si no erramos demasiado nuestra interpretación, la analítica del «saber» acusaría el «querer» –ese elemento de voluntad y de deseo inevitablemente presente– que busca permanecer oculto tras la transparencia supuesta del «conocer». Sería, entonces, la denuncia de ese rasgo volitivo propio al saber –con los efectos de poder a él aparejados– y de su ocultamiento continuo, lo que ocuparía primera y principalmente a la genealogía. «Deseo» –o «voluntad»–, «verdad» y «poder», esos son los ejes por los que atraviesa el *continuum* secuencial que interesarían al genealogista.

afilado del conocimiento” (p. 497), y es por esta razón que para Nietzsche esa triada sobre la que se suscita el *efecto de superficie* que es el conocimiento, pertenecerían “al orden de las malas relaciones”; lo que equivale a decir que la posición desde la que el conocimiento se produce es siempre “una posición de odio, de desprecio o de temor ante las cosas que son amenazadoras y presuntuosas” (*id.*).

Diremos entonces que, al no existir una adecuación, una relación de asimilación entre conocimiento y objeto, el vínculo entre uno y otro no estaría dado por la felicidad o el amor (como lo quisiera la noción que a partir de Spinoza se tiene de *intelligere* («comprender»), entendida en términos de oposición o de supresión de *ridere, lugere y detestari*),<sup>47</sup> sino por la lucha entre estas tres pulsiones, en tanto “en el conocimiento no hay algo parecido a la felicidad o al amor, sino odio y hostilidad; no hay unificación sino más bien un sistema precario de poder” (*id.*). De esta forma, el conocimiento no sería más que una estabilización momentánea respecto de la guerra permanente que se libra entre nuestros instintos. En el centro, en la raíz del conocimiento, lo que encontraríamos no sería más que lucha, relaciones de poder, afanes de dominación y voluntades que se esfuerzan por prevalecer.

Todas estas consideraciones nos permitirían replantear una crítica a aquel mito que desde Platón ha querido caracterizar al conocimiento según una *ascesis* vinculada a valores tales como “la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad” (*id.*), los que habrían llevado a la filosofía a hacerse una idea sobre la naturaleza del conocimiento bajo la forma del amor y la pacificación. Pero, más importante aún, habrían ayudado a propagar aquella supuesta antinomia entre saber y poder que durante largos siglos ha alimentado la idea de que para “saber, es preciso renunciar al poder. Ya que no puede haber poder político allí donde el saber y la ciencia se encuentran en su pura verdad” (p. 515). “Este gran mito –sostendrá Foucault– debe ser demolido”, a fin de entender que “[e]l poder político no está al margen del saber, [sino] imbricado en el saber” (*id.*).<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> Véase el aforismo 333 de *La gaya ciencia*. La referencia de Nietzsche a Spinoza se comprende si se tiene en consideración que este último “fue, de entre todos los filósofos occidentales, quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento en tanto que adecuación, beatitud y unidad. [Muy por el contrario, Nietzsche pone] en el centro, en la raíz del conocimiento, algo como el odio, la lucha, la relación de poder.” (Foucault, 2013c, p. 497).

<sup>48</sup> “Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al

Por esta razón, si “se quiere realmente conocer el conocimiento, saber qué es, captarlo en su raíz, en su producción, uno debe acercarse [...] a los políticos, se debe comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder” (2013c, pp. 497-498). Conocer el conocimiento es entonces comprender las luchas y las voluntades de poder y dominación que enfrentan a los hombres en su afán de dominarse unos a otros. Y un enfoque como este necesariamente nos arroja de lleno en una *economía política de la verdad*, al tiempo que vuelve manifiesto el hecho de que el “conocimiento es, en cada momento, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es, en efecto, un acontecimiento que se puede situar bajo el signo de la actividad” (p. 499). Y aquello que el propio conocimiento quisiera hacer pasar como *universal*, será siempre –y necesariamente– un elemento perteneciente al “orden del resultado, del acontecimiento, del efecto” (*id.*). El conocimiento sería entonces el producto de una determinada relación estratégica e históricamente situada, “y por esto sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese por naturaleza necesariamente parcial, oblicuo, de perspectiva” (*id.*).<sup>49</sup>

Es por todo esto que para Nietzsche el conocimiento sería al mismo tiempo lo más generalizante y lo más concreto.<sup>50</sup> Al esquematizar e ignorar las diferencias, al operar mediante relaciones de identidad y de asimilación que no poseen ningún asidero real –o, al menos, demostrable– ni un fundamento último de verdad, el conocimiento constituirá

---

margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses. Quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que, en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones con las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder. Estas relaciones de ‘poder-saber’ no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por el contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento. Analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie –en lo que concierne al poder– a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista; en lo que concierne al saber, que se renuncie a la oposición de lo que es ‘interesado’ y de lo que es ‘desinteresado’, al modelo del conocimiento y a la primacía del sujeto.” (Foucault, 2008b, p. 37).

<sup>49</sup> “El carácter de perspectiva del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre de su carácter polémico y estratégico. Se puede hablar del carácter de perspectiva del conocimiento porque hay lucha, y el conocimiento es el efecto de esta lucha” (Foucault, 2013c, p. 499).

<sup>50</sup> Véase *supra*, pp. 20-21.

siempre un desconocimiento, en tanto él requiere inevitablemente de la eliminación de determinados aspectos de la realidad, de ciertas particularidades y acontecimientos, necesita poner algunos elementos por fuera de la *grille* epistemológica –tramada según consideraciones epocales y determinaciones materiales específicas– y aplicada con mayor o menor vigencia en un periodo histórico definido. Por esta razón, las formas generales o *universales* que el conocimiento genera en un cierto momento de la historia a partir del acecho y la agresión cometida sobre lo particular y lo contingente, son también, a su vez, actos singulares, contextuales y susceptibles de ser datados. Digámoslo así: el conocimiento no se ensaña con el acontecimiento ni con lo particular siempre del mismo modo a lo largo de la historia, sino siempre de una forma distinta. Por esta razón, es en sus diversas maneras de generalizar y de inventar lo universal que el conocimiento evidencia su propia especificidad. Y, a través de estas formas particulares de conocimiento, de su localización temporal, podrá ser trazada una *historia política de la verdad*.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> “[Precisamente al] preguntarnos sobre [el origen de la razón, lo que hacemos es reintroducirla] en la historia; de esa manera la tratamos como un fenómeno humano y, en consecuencia, relativo, sometido a condiciones históricas definidas y que varían según esas condiciones. De una teología, o al menos de una metafísica de la razón, se pasa a algo muy diferente: una historia de las formas del pensamiento racional en su diversidad, sus variaciones, sus transformaciones más o menos profundas. Eso que el historiador llama la razón son modos definidos de pensamiento, disciplinas intelectuales, técnicas mentales propias de dominios particulares de la experiencia y el saber. Formas diversas de argumentación, de demostración, de refutación, modos particulares de interrogar sobre los hechos, de administración de la prueba y de pruebas, diferentes tipos de verificación experimental. Esas técnicas de pensamiento son evidentemente variables según los objetos a los que se las apliquen. Ellas difieren según utilicen el lenguaje ordinario, como en la lógica de tipo aristotélico, o según hayan recurrido a sistemas de signos diferentes a los de la lengua, como en la matemática. Esas formas de pensamiento están igualmente ligadas al nivel técnico de desarrollo de la ciencia, a todo ensamblaje de instrumentos científicos que constituyen, por cierto, teorías encarnadas en realidades materiales, pero que cuestionan toda la historia técnica y económica de las sociedades humanas. Ahora no puede suponerse más una Razón exterior al curso de la historia, que preside desde fuera y como desde lo alto todo el progreso de las ciencias, que fija a partir de principios racionales colocados *a priori* y definidos una vez para todas las direcciones del movimiento científico. La razón aparece inmanente a la historia humana y a todos sus niveles; no se la puede separar de los esfuerzos incesantemente producidos y renovados por el hombre para comprender el mundo de la naturaleza y el mundo social. La razón se fabrica y se transforma ella misma fabricando los útiles técnicos y los instrumentos intelectuales de su comprensión de las cosas; ella se construye al mismo tiempo que elabora los diversos dominios del conocimiento científico. La epistemología moderna ha mostrado de manera convincente que en ningún sector de la ciencia es posible separar las formas del pensamiento, sus útiles y su lenguaje, los objetos, en fin, a los cuales este pensamiento se aplica. Para que un dominio cualquiera de lo real devenga objeto de ciencia, es preciso que se haya expresado en una lengua adaptada, y que, por consiguiente, se edifique y reajuste perpetuamente un adecuado sistema de signos. Esos signos se prestan para ciertas operaciones mentales; el conjunto de esas operaciones obedece a principios rectores, a un juego de reglas que constituye la lógica del sistema. A medida que una ciencia progresa, que su dominio se extiende, que su objeto se enriquece, el lenguaje de esta disciplina se transforma para permitir nuevas operaciones; los mismos principios rectores se encuentran cuestionados y la lógica del sistema debe, a su turno, ser inflexible. De ese

Lo que intentamos plantear es la idea de que, si las formas del conocimiento en Occidente han mutado a lo largo de la historia, reconfigurándose en modelos y prácticas variadas de producción de conocimiento y verdad, lo propio habría ocurrido también con el «sujeto de conocimiento» y con sus modalidades de subjetividad.<sup>52</sup> Si se transforman las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, en fin, la totalidad del entramado político, epistemológico y material que caracteriza a una etapa específica dentro de la historia, ¿cómo podría permanecer el sujeto del conocimiento siempre igual a sí mismo?; o bien, si la verdad presenta distintas formas a lo largo de la historia, si ella no ha sido siempre igual a sí misma, si la verdad cambia, si presenta diversos rasgos singulares en épocas distintas, entonces ¿cómo la relación entre el sujeto y la verdad podría permanecer inmutable? ¿Cómo podría el sujeto conservar un mismo acceso a la verdad y al conocimiento si las formas y los procedimientos de producción de ambos, a su vez, mutan a lo largo de la historia?

Ahora bien, no debiéramos colegir de estas consideraciones que el sujeto simplemente se ocupa en adecuarse permanentemente a su contemporaneidad, como si él constituyera una unidad autónoma y externa a las formas de conocimiento relativas a su contexto epocal. Por el contrario, lo que esperamos plantear –siguiendo en esto a Nietzsche y Foucault–<sup>53</sup> dice

---

modo, por ejemplo, los objetos de la matemática moderna –números, espacios, para no hablar de conjuntos-, no son hoy tales como los conocía la matemática griega. A la generalización de la noción de número, desde el número entero hasta las fracciones, a los números negativos, a los irracionales, a los imaginarios, corresponde una transformación del lenguaje matemático, nuevas formas de operaciones matemáticas, otra lógica matemática. En la medida en que una ciencia progresa, el equilibrio entre todos los niveles de su edificio, desde el objeto de esta ciencia hasta los principios rectores de la disciplina, se encuentra amenazado o comprometido. Cuando los progresos son muy grandes, cuando un nuevo dominio de lo real, es todo el sistema el que debe ser retocado. Puede decirse entonces que pronto como uno se sitúe en una perspectiva histórica y renuncie a la fricción de una Razón absoluta para examinar cómo el hombre, a través de los progresos de diversas ciencias sociales, ha efectivamente construido su razón, se comprende que la ley del progreso del pensamiento racional es el desenvolvimiento mediante crisis, e incluso mediante grandes crisis. En la historia de la razón también hay revoluciones” (Vernant, 2002, pp. 75-77). Me permito esta larga cita, en tanto la presente indagatoria no es sino una suerte de extenso parafraseo sobre este mismo pasaje.

<sup>52</sup> Las relaciones sociales no constituirían una red que atrapa al sujeto, sino una *grilla* que lo constituye, en tanto que, presionada contra la realidad, lo hace emerger de distintas formas según el entramado epistemológico que urde esa misma malla en un momento determinado de la historia.

<sup>53</sup> “Para decirlo de otro modo, la mayoría de los filósofos parten de la relación del filósofo, o de los hombres, con el Ser, con el mundo, con Dios. Foucault, por su parte, arranca de lo que los diferentes hombres hacen como si fuera obvio y dicen teniéndolo por verdadero; o, más bien, como la inmensa mayoría de los hombres están muertos, parte de todo lo que pudieron hacer y decir en las distintas épocas. En suma, parte de la historia, de la que toma muestras (la locura, el castigo, el sexo...) para detallar su discurso e inferir de ello una antropología empírica” (Veyne, 2009, p. 23).

relación con una perspectiva un tanto más aguzada, referida al hecho de que las condiciones económicas, políticas y de existencia, cruzadas siempre por relaciones de verdad particulares, son las que forman a los sujetos suscitándolos como efectos de superficie de ellas mismas.

“Únicamente desembarazándonos de esos grandes temas del sujeto de conocimiento – al mismo tiempo originario y absoluto–, sirviéndonos para ello eventualmente del modelo nietzscheano, podremos hacer una historia de la verdad” (Foucault, 2013c, p. 500).<sup>54</sup> Y los esbozos de esa historia podrían trazarse siguiendo los modelos que la transformación de las formas jurídicas en Occidente ha atravesado históricamente a lo largo de su despliegue. Y, a su vez, este estudio de las formas jurídicas nos ayudará a entender como ciertos modelos de verdad cruzan el ámbito exclusivamente penal, imponiéndose “en el terreno de la política, en el ámbito del comportamiento cotidiano, [e, incluso,] en el orden de la ciencia”.<sup>55</sup>

Precisamente esta vinculación entre verdad, o, más bien, entre los mecanismos de producción de verdad y las transformaciones históricas en el campo jurídico, será el tema que abordará Foucault en la segunda de las conferencias impartidas en Brasil el año 73. En dicha ocasión, el autor de *Las palabras y las cosas* presentará la tragedia de Edipo refiriéndola como una suerte de dramatización de la historia del derecho griego y de sus respectivas transformaciones.

Para Foucault, la tragedia escrita por Sófocles “sería representativa de un tipo determinado de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, del que nuestra civilización aún no se ha liberado” (2013c, p. 502). *Edipo rey* constituiría entonces uno de los primeros relatos que testimonian el vínculo entre las prácticas judiciales y la

---

<sup>54</sup> Aquello que se conserva siempre igual a sí mismo no puede poseer una historia, y si el sujeto posee una historia se debe a que las formas de subjetividad han mutado, se han transformado a través del tiempo, es decir, la historia de las formas de subjetividad es –como toda historia– el relato (*story*) articulador de una serie de discontinuidades. Idea esta última que se opone a una concepción sustancial u ontológica del sujeto y que, por supuesto, expulsa todo indicio metafísico del Ser. En último término, si el sujeto posee una condición histórica es porque no posee una naturaleza última que lo determine de una vez y para siempre, ni una misma y única necesidad que lo defina; o bien, puede afirmarse que “toda la historia no es más que una transformación continua de la naturaleza humana” (Vernant, 2002, p. 41).

<sup>55</sup> “También en la ciencia se encuentran modelos de verdad cuya formación proviene de estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, por sí mismas, constitutivas del sujeto de conocimiento.” (Foucault, 2013c, pág. 500). Este es precisamente el núcleo temático de los problemas que intentaremos abordar en lo sucesivo.



producción de verdad mediante la técnica de la *inquisitio* («indagación») en la Grecia Clásica.

Este modelo investigativo e inquisitorial sería del todo opuesto al modelo jurídico arcaico de levantamiento de la verdad, del que Homero brinda un claro ejemplo en su representación de la desavenencia que enfrenta a Antíloco y Menelao durante los juegos organizados con motivo de la muerte de Patroclo (*Iliada*, canto XXIII, vv. 262-652).

Aquiles, para honrar la muerte de su amigo, ha convocado una carrera de carros y, a efectos de velar por el correcto desarrollo de la competición, nombra un testigo, ἴστωρ, es decir, a aquel que *está ahí para ver*. El joven Antíloco llega segundo, dejando a Menelao relegado en el tercer puesto. Este último impugna el premio obtenido por su joven contendor aludiendo que se ha cometido una irregularidad durante la carrera. Surge entonces el «*diferendo*».

Pero ¿cómo se establece la verdad en este caso?, se pregunta Foucault. ¿Cómo determinar quién dice o se encuentra en la verdad?

Si bien se había designado un testigo para que *viera* si la competición se ajustaba o no al reglamento durante su desarrollo, dicha persona no es convocada aquí para resolver el litigio, no se le plantea ninguna pregunta, en tanto “la diatriba se plantea únicamente entre los adversarios Menelao y Antíloco” (Foucault, 2013c, p. 503). La disputa se resolverá mediante el sistema de la «prueba» (*épreuve*), es decir, Menelao lanzará a Antíloco un desafío (*Iliada*, canto XXIII, vv. 581-585), y este último tendrá la posibilidad de aceptarlo o no. Eso sí, el no someterse a la prueba es símbolo de que se reconoce la culpabilidad imputada. La “inocencia”, en términos de absolución del litigio y de las diferencias, sólo es accesible para quien decide enfrentar el desafío que le ha sido impuesto. No importa aquí quién dice la verdad o quién miente, quién está en lo correcto o quién equivocado, sólo importa si se hará frente o no a la *prueba* exigida.

He aquí una manera singular de producir la verdad, de establecer la verdad jurídica, una manera que no apela al testigo, sino que pasa por una especie de juego de prueba, de desafío lanzado por un adversario a otro. Uno de ellos lanza el desafío, el otro debe aceptar el riesgo que éste supone o renunciar a él. [...] Tal es la vieja y muy arcaica práctica de la prueba de la verdad en la que ésta se establece judicialmente no a través de una comprobación, un testigo, una encuesta, o una inquisición, sino mediante un

juego de prueba. La prueba es característica de la sociedad griega arcaica... (Foucault, 2013c, p. 503).

Este sistema por medio del cual es posible establecer el cese de las hostilidades a partir del juego jurídico de la prueba es notoriamente distinto del modelo con que Edipo y la ciudad de Tebas habrán de invocar más tarde a la «verdad». Precisamente es este nuevo mecanismo de establecimiento de la verdad a partir de la re-actualización o de la invocación del pasado lo que interesará particularmente a Foucault.

La novedad que presenta el entramado jurídico-pericial desarrollado en *Edipo rey* en relación con la disputa narrada por Homero, radica en la introducción del «testimonio», es decir, del relato capaz de volver presente aquello que sucedió tiempo atrás. Pero quien puede prestar testimonio es aquel que «vio», es decir, el testigo (ἴστωρ); y es precisamente la mirada del testigo –“esa [misma] mirada a la que Homero no hacía referencia cuando hablaba del litigio entre Antíloco y Menelao” (p. 508)– el elemento que permite superar el sistema arcaico de la prueba y la ordalía e instaurar un mecanismo *indagatorio* tendiente a establecer la «verdad» de lo sucedido.

Ahora bien, el modelo jurídico de la *inquisitio* supone –y este es su rasgo primordial– la aparición de un tercer elemento que es aquel quien que toma a su cargo el levantamiento y coordinación de las pesquisas investigativas necesarias para establecer la verdad de los hechos. En el caso de la tragedia de Sófocles<sup>56</sup> vemos que ese tercer elemento es el propio Edipo, quien, en su condición de soberano de Tebas, será quien dirija los interrogatorios y encargue las pesquisas.

De aquí en más, la justicia ya no constituye un sistema cerrado de enfrentamientos entre dos partes, sino que ahora ella pasa a articularse en torno a un tercer elemento: el juez-soberano que, para hacer justicia (y liberar, en este caso, a Tebas de la plaga que la asola), necesita dar con la «verdad» de lo acontecido. Lo que significa que, a partir de ese momento, verdad y justicia pasaran a yuxtaponerse –y, más tarde, a con-fundirse– en la noción eleática del «Bien».

---

<sup>56</sup> Tal vez sea relevante apuntar que, en términos de estructura dramática, fue precisamente Sófocles quien, junto con aumentar los coreutas de doce a quince, introdujo también *al tercer actor*, rompiendo de esta forma con el modelo dual instaurado por Esquilo.

Según Foucault, toda la tragedia de Edipo daría cuenta de la inmensa revolución que el procedimiento de la «indagación» introduce en la historia del derecho griego al hacer posible –y, luego, necesario– actualizar en el presente lo presenciado por una mirada en el pasado. En adelante, para el mundo griego la verdad ya no estará sólo en la sentencia profética del oráculo, sino también en el discurso retrospectivo del testigo, de aquel que vio y que, por lo tanto, posee un testimonio capaz de hacer eclosionar en el presente una verdad que proviene del pasado, sin que realmente importe lo minúscula o fragmentaria que dicha mirada pueda ser.<sup>57</sup>

Ahora bien, el Edipo que presenta la tragedia de Sófocles simboliza para la Grecia clásica un rol, un personaje bien específico y fácilmente reconocible para la cultura de la época. Se trata del «tirano» (τύραννος), figura en la que se conjugan el saber y el ejercicio del poder político en una concentración que se volverá condenable a ojos de la Atenas democrática de los siglos V y IV a.C.

Edipo, quien conoció un destino desigual, experimentando la miseria y la gloria, víctima del arbitrio veleidoso de los dioses, representa aquel “personaje histórico del tirano griego de finales del siglo VI y comienzos del siglo V”, quien “tras haber conocido diversas aventuras, y haber llegado a la cúspide del poder, se sentía siempre amenazado con perderlo. La irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal y como lo describen los textos griegos de esta época” (Foucault, 2013c, p. 511). Es su destino desigual lo que convierte a Edipo en tirano. Él, que había salvado a Tebas de la terrible Esfinge, condenará más tarde a su pueblo al flagelo de la peste, y no tendrá más opción, para volver a salvarlo, que exiliarse a sí mismo.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> “Es, si se quiere, un determinado modo de desplazar el destello, o la luz de la verdad del destello, profético y divino hacia la mirada de los pastores que es en cierto modo empírica y cotidiana” (Foucault, 2013c, p. 508).

<sup>58</sup> “En lo que concierne al personaje de la tragedia, los antiguos ya veían, en el Edipo de Sófocles, el modelo del héroe trágico. Señor de Tebas, orgullo y salud de la ciudad, pero también desecho de la tierra, mancha y maldición de la ciudad; poderoso *tyrannos* al que se implora, y vil *pharmakos* al que se expulsa del territorio como a un chivo emisario. Lúcido y ciego, inocente y a la vez culpable, el descifrador de enigmas es, para sí mismo, el enigma que no puede descifrar. Su destino excepcional y la hazaña que le ha dado la victoria sobre la Esfinge lo situaron por encima de los ciudadanos, más allá de la condición humana: semejante e igual a un dios. También éstos, a través del parricidio y el incesto que le permitieron el acceso al poder, lo han arrojado por debajo de la vida civilizada, excluido de la comunidad de los hombres: reducido a nadie, igual a la nada” (Vernant, 2002, p. 147).

Pero no es sólo por causa de su destino trágico que el mundo clásico rechazará la figura del tirano, sino que será principalmente por el sentimiento de propiedad que este personaje – azuzado siempre por la experiencia de un pasado marcado por la miseria– desarrolla respecto del reino con el que los dioses han querido enaltecerlo con la única intención de hacer aún más dramático su final despeñamiento en la desgracia. Lo que caracteriza entonces al tirano es su idea de ser el dueño de la ciudad, tal como sucedía con “todos los tiranos que surgieron en Grecia durante los siglos VII y VI” (p. 511), quienes al haber hecho «resurgir» (ὄρθωσαν) la ciudad en un comienzo creen luego poseerla, lo que los lleva a querer convertir su voluntad en ley de la ciudad, menospreciando así la justicia (δίκη). Luego, habría que reconocer en Edipo el arquetipo con que la Atenas del siglo V a. C. define al personaje del tirano: el hijo de Layo representa ahora la desmesura, el exceso, la soberbia y la voluntad de atentar en contra de la justicia de la ciudad y de los designios de los dioses. En fin, Edipo simboliza para la Atenas democrática –que es precisamente el lugar donde surge la tragedia– lo monstruoso, la alteridad radical, el «otro» en su más perfecta oposición. Edipo da cuenta de todas aquellas características negativas que el mundo de la *polis* identifica en el *tyrannos*, a pesar de que se continuará reconociendo en él un cierto tipo de “saber superior en eficacia al de los demás” (p. 512). Precisamente, Edipo reina gracias a su saber, por haber sido capaz de descifrar el enigma de la Esfinge, porque él es quien sabe, por ser sabio (σοφός), por poseer el conocimiento (γνώμη) y la τέχνη necesaria. Él fue quien «encontró» (ἠΰρηκα) por sí solo, sin ayuda ni enseñanza de nadie. Edipo, entonces, es aquel que «inquiére», quien es capaz de ver y de saber (Οἰδίπτος). Él es el hombre de la mirada y el detentador de un saber solitario. Él “es el saber autocrático del tirano quien, por sí solo, puede y es capaz de gobernar la ciudad. [...] Edipo es el capitán, aquel que en la proa del navío abre los ojos para ver. Y precisamente porque abre los ojos” (p. 513) cae ciegamente en la trampa que los dioses le habían urdido.

Lo que finalmente el protagonista de la tragedia de Sófocles representa para Foucault es un cierto tipo de “saber-y-poder, poder-y-saber” (*id.*). Ambos, poder y saber, se entrecruzarían en la figura de Edipo bajo el modelo del tirano solitario del que la Atenas del siglo IV reniega enfáticamente. Como decíamos, es el saber y el poder excesivo lo que torna a Edipo en un monstruo a la vista de la Atenas democrática reformada por Solón y Clístenes.

Lo que Foucault reconoce en el castigo al que Sófocles somete a «su» Edipo,<sup>59</sup> es entonces –y de un modo similar a lo que ocurre en la *República*–, una devaluación y una descalificación de ese “saber político a la vez privilegiado y exclusivo” (p. 514) que era propio del tirano. La reacción de Sófocles en el teatro –y de Platón en el diálogo filosófico– estaría entonces dirigida en contra de un hecho bastante propio de las estructuras de poder de las sociedades europeas arcaicas del Oeste del mediterráneo,<sup>60</sup> como era la correspondencia exacta y simultánea entre saber y poder. Lo que aconteció en el origen de la sociedad griega del siglo V, es decir, “en el origen de nuestra civilización” (p. 514), y de lo que serían entonces representativas las obras de Sófocles y Platón, será

el desmantelamiento de esta gran unidad de un poder político que era al mismo tiempo un saber. Asistimos a esta lenta descomposición a lo largo de los cinco o seis siglos de la Grecia arcaica. Y cuando surge la Grecia clásica –Sófocles representa su inicio, el punto de eclosión– lo que debe desaparecer para que esta sociedad exista es la unión del poder y del saber. A partir de este momento el hombre de poder será el hombre de la ignorancia. Finalmente, lo que le sucedió a Edipo es que, por saber demasiado, no sabía nada. A partir de ese momento Edipo actuará como el hombre de poder ciego, que no sabía nada, que no sabía nada porque podía demasiado (pp. 514-515).

Así, la tragedia de Edipo pasa a ser representativa de la instauración de un nuevo mito en el origen mismo de la civilización occidental, según el cual “la verdad no pertenece nunca

---

<sup>59</sup> Como bien lo hace notar Vernant: “Antes de ser trasvasada al molde clásico, la leyenda de Edipo se vincula a un vasto conjunto mítico, el ciclo tebano [...] una mitología tebana de la que la historia de Edipo constituía sólo un eslabón...” (2002, p. 146). Sin ir más lejos, hay ya en la *Odisea* (XI, 271-289), un pasaje de la *Nekyia* en donde Homero hace una breve alusión a la leyenda edípica, claro que aquí Yocasta lleva el nombre de Epicasta, y si bien ella también se ahorca cuando los dioses acaban por revelar la terrible verdad, lo cierto es que “Edipo no se quita los ojos, ni es expulsado del poder, ni de su ciudad” (Vernant, 2002, p. 146). Es en razón de esto último que parece factible pensar, siguiendo aquí el argumento de Foucault, el ensañamiento de Sófocles con Edipo como signo de un rechazo político que de alguna forma excede las exigencias y las consideraciones puramente dramáticas relativas a la obra.

<sup>60</sup> Tal como lo señala Moses I. Finley, “el tirano [corresponde a una] institución típicamente griega. Si bien en sus orígenes fue una palabra neutral, el término ‘tirano’ definía al hombre que se adueñaba del poder y lo mantenía sin autoridad ‘legítima’; en este sentido, no implicaba juicio alguno sobre sus cualidades como persona o como gobernante. Ese juicio invariablemente peyorativo se emitió más tarde, por lo que los griegos al considerar retrospectivamente la época de la tiranía matizaron su historia de modo que ésta se ajustara a su nueva convicción moral, pero nunca ocultaron del todo el hecho de que había grandes diferencias entre uno y otro tirano e inconcluso de que algunos gobernaron bien y con benevolencia. Resulta imposible entender la tiranía griega sin hacer primero un esfuerzo por liberar nuestra mente de la connotación de despotismo que ha implicado la palabra *desde que los griegos clásicos* elaboraron la asociación de esos términos” (2010, p. 156, el énfasis es mío).

al poder político” (p. 515), el cual es siempre –y necesariamente– ciego, ignorante, inconsciente, en tanto el verdadero saber sólo existe en aquellos que se encuentran en comunicación directa con la verdad eterna del espíritu y son capaces de mirar directamente el gran sol eterno de la «Idea», una vez que han abandonado, en soledad, la *caverna*.

Ese gran mito instaurado por Platón –según el cual “no puede haber poder político allí donde el saber y la ciencia se encuentran en su verdad pura” (*id.*)– y que funda la concepción política de Occidente, es el que, según Foucault, debe ser destruido –incluso a martillazos, si ha de ser necesario–, con el objeto de poner en evidencia el hecho de que en todo saber, y en todo conocimiento, “lo que está en juego es [siempre] una lucha de poder” (*id.*).<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Véase *supra*, nota 39.

## CAPÍTULO II

### «Sobre la *Lección Inaugural* en el Collège de France»

Tras el despliegue de una oratoria exquisita dirigida a encantar a la nutrida concurrencia que ese día 2 de diciembre de 1970 colmaba el salón de honor del Collège de France, Michel Foucault enuncia inmediatamente el problema que espera desarrollar en su *Lección Inaugural*, preguntándose acerca de los eventuales peligros del discurso y los posibles riesgos de su libre circulación. En concreto, ¿qué puede haber de peligroso en el hecho de que las personas hablen y de que sus discursos proliferen indefinidamente? Y, en el hipotético caso de que la libre circulación del discurso efectivamente revistiera un determinado riesgo, entonces ¿dónde podría ser ubicada, reconocida y circunscrita dicha peligrosidad?

Ciertamente toda pregunta de investigación se opera siempre a partir de una sospecha que la antecede. En el caso de la *Lección Inaugural*, dicha sospecha es formulada por Foucault en los siguientes términos:

En toda sociedad la producción del discurso está a la vez *controlada, seleccionada y redistribuida* por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad (1992, p. 12, el énfasis es mío).

Este control, selección y redistribución, es decir, la producción misma de discurso, estaría sujeta y determinada por un conjunto de procedimientos de exclusión. Estos mecanismos de control y coacción serían tres: I) aquellos que se ejercen desde el exterior del discurso; II) aquellos que los propios discursos aplican internamente a sí mismos y a otros discursos; y III) los que dicen relación con los mecanismos de enrarecimiento de los sujetos de discurso.

## II.1. Procedimientos «externos» de exclusión del discurso.

En el caso de una sociedad como la Occidental –según lo plantea Foucault–, la producción de discurso se encontraría permanentemente sujeta a un conjunto de procedimientos «externos» de coacción y exclusión. Estos mecanismos son de tres tipos distintos: 1) la prohibición; 2) la separación o rechazo; y 3) la oposición entre lo verdadero y lo falso, o «voluntad de verdad».<sup>62</sup>

La «prohibición» es el más evidente de los procedimientos externos de exclusión, y opera por medio del “juego de tres tipos de proscripciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una compleja malla que no deja de modificarse” (1992, p. 13). Dichas proscripciones serían: a) el tabú del objeto: se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo; b) el ritual de la circunstancia: se sabe que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia; y c) el derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: se sabe que cualquiera no puede expresar cualquier cosa.

De esta forma, las prohibiciones que recaen sobre el discurso

revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder. Y esto no tiene nada de extraño: ya que el discurso –el psicoanálisis nos lo ha mostrado– no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también lo que es el objeto del deseo; y ya que –esto la historia no cesa de enseñarnoslo– el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse (*id.*).

El segundo procedimiento de exclusión es la separación o rechazo. Hallamos un buen ejemplo para ello en la oposición –y posterior rechazo– que la Época Clásica fijó entre «Razón» y locura. Hacia finales del Renacimiento, la palabra del loco pasa a ser considerada nula, sin valor: no habría verdad ni importancia en el soliloquio de la locura, al punto que al loco se le revoca la facultad de dar testimonio. Excluida o secretamente investida por la razón, en un sentido estricto, la palabra del loco, al ser «reprimida», simplemente deja de existir.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Véase *supra*, Cap. I, p. 18, nota 19.

<sup>63</sup> Véase *supra*, Cap. I, p. 23, nota 36.



Por último, nos encontramos con la oposición entre lo verdadero y lo falso, o *voluntad de saber*. Dicha oposición constituye un tercer sistema de exclusión y de coacción. Pero, de ser correcta esta asignación, cabría entonces preguntarse si la coacción que eventualmente puede ejercerse en nombre de la «verdad» o, incluso, por parte de la propia «verdad» es acaso comparable con la violencia inherente a los otros dos sistemas de exclusión del discurso (es decir, la «prohibición» y a la «separación»). Principios estos últimos que podrían ser caracterizados precisamente a partir de su arbitrariedad, de su carácter histórico y contingente; del hecho que sean permanentemente modificables y que los cortes que establecen se encuentren en constante desplazamiento y siendo sostenidos por todo un sistema de instituciones que los refuerzan y renuevan.

La respuesta, entonces, a la pregunta formulada –que en resumidas cuentas se interroga respecto del eventual carácter arbitrario y coercitivo de la noción misma de verdad– encontraría dos respuestas distintas según donde nos situemos. Si nos localizamos al nivel de una proposición, es decir, en *el interior de un discurso*, entonces “la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta” (1992, p. 16). Si nos situamos al nivel histórico de la «voluntad de verdad», entonces

la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, [veremos, entonces] dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo) (pp. 16-17).

Mientras que al interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta; en la escala del nivel histórico vemos que la voluntad de verdad, que ha atravesado tantos siglos, establece arbitrariamente una separación entre lo *verdadero* –entendido aquí como aquello que se corresponde, o que es afín, a la propia voluntad de verdad que lo prefigura– y lo *falso* –que sería todo aquello que es ajeno o contrario a dicha voluntad–. Es al nivel de esta separación, entonces, donde sería posible verificar un sistema de exclusión contingente, modificable e institucionalmente coactivo.

Por lo tanto, es únicamente en una escala histórica que podríamos eventualmente reconocer que la voluntad de verdad acaba por mostrar los mismos rasgos que caracterizan a los otros *sistemas externos* («prohibición» y «separación») de exclusión y coacción del discurso. Esos rasgos serían los siguientes: presencia de grados variables de coacción y violencia; arbitrariedad y discrecionalidad; apoyo o refuerzo institucional en sus imposiciones y actualizaciones; carácter episódico, modificable, histórico y contingente de los criterios de separación entre verdad y falsedad; desplazamiento constante de estos mismos criterios.

En resumidas cuentas, se trata, sin lugar a dudas, de una separación *históricamente constituida*, de la cual –a efectos de concretizar el análisis– parece necesario aportar algún tipo de ejemplo.

Foucault sostiene que para los poetas griegos del siglo VI a. C., el discurso verdadero era simplemente el que, ateniéndose al ritual requerido, había sido pronunciado por quien tenía el poder y, por tanto, el derecho. Era este discurso reinante –al que justificadamente se temía y respetaba– el que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte. Este discurso –en cuyo interior «verdad» y «poder» constituían cualidades indistinguibles e inseparables–<sup>64</sup> será relevado sólo un siglo más tarde por una concepción según la cual la *verdad superior* ya no residirá en lo que *el discurso es o hace*, sino en lo que *el discurso dice*. Simplemente,

llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia [es decir, hacia la gramaticalidad que le es inherente al *logos* y que lo yuxtapone a la estructura de la *physis*]. Entre Hesíodo y Platón se establece una cierta *separación*, disociando el discurso verdadero y el discurso falso; *separación nueva*, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado (p. 17).

Es esta separación histórica la que ha dado su forma general a nuestra voluntad de saber y a sus desplazamientos. De esta forma, “las grandes mutaciones científicas quizás puedan

---

<sup>64</sup> Véase *supra*, Cap. I, pp. 35ss.

leerse como consecuencias de un descubrimiento, pero pueden leerse también como la aparición de formas nuevas de la voluntad de verdad” (p. 18).

Lo que caracterizará entonces a la voluntad de verdad tras *la gran separación platónica*, será el hecho de que ésta en adelante habrá de tener una historia, *su propia historia*, marcada principalmente por las diversas funciones, posiciones y facultades que le serán conferidas al sujeto de conocimiento.

Así por ejemplo, la voluntad de verdad del siglo XIX diferirá en sus formas, en los objetos a los que se dirigirá –y que erigirá–, y en sus técnicas, respecto de la voluntad de saber que caracterizó al imaginario Clásico. Por otra parte, si se consideran las transformaciones epistemológicas suscitadas entre los siglos XVI y XVII –especialmente en Gran Bretaña–, puede verse emerger una voluntad de saber que acaba por imponer un determinado tipo de sujeto, en tanto entidad anterior a toda experiencia y capaz –prácticamente por *naturaleza*– de (re)conocer determinadas especies de objetos, susceptibles de ser medidos, ponderados, verificados y clasificados.

Las diversas configuraciones de las separaciones trazadas –en un grado más o menos discrecional– por la voluntad de saber, irán tramando una historia entre distintos momentos o episodios, en cada uno de los cuales esa misma voluntad –al igual que los otros sistemas «externos» de exclusión– se apoyará en un soporte institucional determinado que la reforzará y acompañará mediante el establecimiento de una densa serie de prácticas, tales como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de saber de antaño o los actuales laboratorios de investigación científica. Pero más profundamente también, pasa a ser acompañada, sin lugar a duda, por la propia “forma que tiene el saber de ponerse en práctica en una sociedad, en la que es valorizado, distribuido, repartido y en cierta forma atribuido” (p. 19).

Para Foucault, en una sociedad como la occidental la “voluntad de verdad basada en un soporte y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre los otros discursos [...] una especie de presión y [...] un poder de coacción” (*id.*). Y esto porque, de una u otra forma, todos los demás discursos han de buscar finalmente apoyo en ese *discurso verdadero*, que corresponde al discurso articulador que primeramente ha levantado la voluntad de saber, es

decir, el discurso sobre el que se traza la separación –que es ante todo una «función»– entre lo *falso* y lo *verdadero*. Pensemos por ejemplo

en cómo un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después a partir del siglo XIX en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad (p. 20).

De esta forma, respecto de los tres sistemas externos de exclusión que afectan al discurso (me refiero al de la palabra «prohibida», a la «separación» –entre *Razón* y locura, por ejemplo– y a la «voluntad de verdad»), lo que habría estado ocurriendo ya desde hace algunos siglos, es que los dos primeros sistemas no han cesado de *derivar hacia* y de *responder ante* el tercero de ellos; el que a su vez intenta recuperarlos e integrarlos bajo su cargo, de acuerdo a coordenadas que él define, a efectos de convertirse él mismo –me refiero a la «voluntad de verdad»– en el fundamento y en la directriz que rige las modificaciones de todas las *prohibiciones* y *separaciones* que se ejercen o pudieran llegar a ejercerse sobre la producción y circulación de los discursos.

Así, los criterios que estructuraban y enmarcaban a la prohibición y a la separación, en tanto sistemas de exclusión autónomos y claramente diferenciables entre sí, comenzarán a ser socavados por la voluntad de verdad, volviéndose cada vez más frágiles e inciertos en la medida precisa en que dicha voluntad comienza a atravesarlos, a horadarlos, volviéndose ella misma cada vez más fuerte, más profunda e insoslayable. Y sin embargo, dirá Foucault, es de esa voluntad de saber de la que menos se habla<sup>65</sup>:

Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su necesario despliegue. Y la razón puede que sea ésta: que si el discurso verdadero no es ya más, en efecto, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder; en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir, ese discurso verdadero ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder? El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que le atraviesa: y la voluntad, esa que se

---

<sup>65</sup> Precisamente, la parte tercera y final de esta investigación se centrará en el tema de la «voluntad de verdad» y los efectos de poder que ella emplaza y vehicula.

nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla.

Así no aparece ante nuestros ojos más que una verdad que sería riqueza, fecundidad, fuerza suave e insidiosamente universal. E ignoramos por el contrario la voluntad de verdad, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir [a] todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido, definir la locura, todos esos, de Nietzsche a Artaud y a Bataille, deben ahora servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día (pp. 20-21).

Fascinados entonces por una imagen de la verdad que nos obnubila, nos volvemos ciegos frente a los efectos decisores de nuestra propia *voluntad de verdad*.

## **II.2. Mecanismos «internos» de control y delimitación del discurso.**

Junto a los sistemas externos de control y coacción del discurso, es también posible aislar otros dos grupos o principios de exclusión. Uno de ellos correspondería al grupo conformado por los mecanismos «internos» de control y delimitación, consistente en un sistema de exclusión en el que los propios discursos ejercen sobre sí mismos sus propios procedimientos de vigilancia, a efectos de dominar otra dimensión del discurso: la del acontecimiento y del azar.

Uno de los procedimientos que controlan el discurso desde el interior es el «comentario», el cual se produce debido a que en prácticamente todas las sociedades existen siempre dos tipos de relatos. Por una parte, tenemos los *relatos importantes*, que corresponden a aquellos discursos que a lo largo del tiempo se cuentan, se repiten y se cambian. Se trata de las “fórmulas, textos, conjunciones ritualizadas de discursos que se recitan según circunstancias bien determinadas; cosas que han sido dichas una vez y que se conservan porque se sospecha que esconden algo como un secreto o una riqueza” (1992, p. 22). Frente a este tipo de discursos, permanentes e interpretables, se encuentran también esos otros relatos que simplemente «*se dicen*» en el día a día, en las conversaciones cotidianas, y que se caracterizan por desaparecer tras ser pronunciados.

Ciertamente, el comentario tiene como fin principal referirse a aquellos discursos del primer tipo, que “están en el origen de un cierto número de actos nuevos de palabras que los reanudan, los transforman o hablan de ellos, en resumen, discursos que indefinidamente, más allá de su formulación, son dichos, y [al mismo tiempo] están todavía por decir” (*id.*). A modo de ejemplo, pensemos en los textos religiosos y jurídicos, junto a los que pueden encontrarse también los llamados textos literarios y también, de una u otra manera, los textos científicos.

Pero el desfase entre los discursos que *han sido* y que *han quedado «dichos»*, y aquellos otros que, aunque enunciados, están aún por «*decir*», no es un desfase estable ni absoluto, puesto que en la historia encontramos un sinnúmero de textos importantes que simplemente han desaparecido. Como contraparte, tenemos comentarios que han acabado por tomar el lugar de los primeros.<sup>66</sup> Pero lo cierto es que, independiente de los elementos y de los puntos específicos de aplicación –con sus desplazamientos respectivos–, la función de separación y desfase entre discursos permanece y se conserva siempre igual a sí misma. Es decir que el desfase entre estos dos tipos de discurso y la propia línea que los separa, habrá de cumplir siempre la misma función, aun cuando su configuración episódica y su respectivo reparto entre discursos no cesen de modificarse y de reajustarse.

Ahora bien, en el caso específico del comentario, el desfase entre el primer término – es decir, el *texto*– y el segundo –el *comentario* propiamente tal–, no es una relación de anulación, sino que dicho *desfase* cumple cometidos que son siempre solidarios para ambas partes. Y, entonces, ¿cuáles podrían ser estos cometidos?

Lo que el desfase permite es la posibilidad de construir indefinidamente nuevos discursos, en tanto el estatuto de aquellos discursos que, aun *habiendo sido dichos* (el texto religioso, la ley y el dictamen jurídico, el *aparato literario*, los textos científicos –de algún modo–, etc.), *quedan aún por decirse*, lo que permite es la construcción indefinida de nuevos discursos, fundando con ello nada menos que la abierta posibilidad de hablar.

---

<sup>66</sup> Ciertamente, pareciera ser que el ensayo de Walter Benjamin *El narrador* (1936), goza actualmente de una relevancia no sólo superior, sino del todo independiente respecto a la propia obra de Nikolái Leskov, a la cual estuvo originalmente referido. Otro ejemplo sumamente paradigmático es el caso de *Cromwell*, obra de teatro escrita por Víctor Hugo en 1827, cuya cuantía es muy inferior al prefacio redactado por el autor, y que acabó convirtiéndose en uno de los textos fundacionales del Romanticismo europeo de comienzos del XIX.

Pero, por otra parte, esta relación que se establece entre el texto y su comentario a partir del desfase que los separa, es indicativa también de una cierta *voluntad* presente en el propio comentario, que pretende llegar por fin a decir aquello “que estaba articulado silenciosamente allá lejos. Debe, según una paradoja que siempre desplaza pero a la cual nunca escapa, decir por primera vez aquello que sin embargo había sido ya dicho” (1992, pp. 24-25)

Finalmente, lo que el comentario busca no es otra cosa que *decir por fin*; pero esta voluntad que lo cruza y lo moviliza, le permite “decir otra cosa aparte del texto mismo, pero con la condición de que sea ese mismo texto el que se diga” (p. 25). Luego, lo “nuevo ya no está en lo que se dice, sino en el acontecimiento de su [propio] retorno” (*Id.*).

Otro de los procedimientos que controlan el discurso desde el interior es la «función autor» que, según lo plantea Foucault, hemos de entender como un “principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia” (p. 25), sin que pueda homologársela –reduciéndola– con todo individuo que habla y que pronuncie o escriba un texto. De esta forma, si el *autor* es siempre una función, esto se debe a que, en cuanto a la relación que guarda con el discurso, no actúa en todas partes ni en todas las instancias de la misma forma ni con la misma regularidad.

Por ejemplo, día a día nos vemos rodeados por discursos cuyo sentido y eficacia no necesitan venir avalados por la figura de un autor para dar con sus objetivos. Frases tales como: “*permítame bajar antes de subir*”, “*prohibido estacionar a este lado de la calzada*” o “*guarde sus artículos personales en el espacio dispuesto sobre sus asientos*”, constituyen tipos de discursos que funcionan perfectamente bien sin que sea necesario que haya un autor detrás de sus formulaciones. Otros ejemplos pueden ser también las

conversaciones cotidianas, inmediatamente olvidadas; decretos y contratos que tienen necesidad de firmas pero no de autor [tal como las infracciones de tránsito que se empadronan *a quienes han estacionado en el costado equivocado de la calle*], formulas técnicas que se transmiten en el anonimato. Pero, en los terrenos en los que la atribución a un autor es indispensable –literatura, filosofía, ciencia–, se percibe que no juega siempre la misma función (p. 26).

Para hacernos una idea de esto último, digamos que en el orden del discurso científico la importancia del autor tenderá a oscurecerse cada vez más (desde el siglo XVII en adelante

servirá sólo para dar nombre a un teorema –como el de Fermat–, a un efecto –Doppler–, a una conjetura –Goldbach– o a un síndrome –Down, en honor a John Langdon Down–), hasta volverse prácticamente intrascendente. Mientras que en el orden del discurso literario se ha ido sucediendo un proceso perfectamente opuesto, en el que la «función autor» no ha cesado de reforzarse: desde el anonimato relativo que imperaba en la Edad Media, se pedirá cada vez más a toda obra que dé cuenta de su origen y de su autor: se le pide al autor que revele el sentido del texto: “se le pide que lo articule, con su vida personal y con sus experiencias vividas, con la historia real que lo vio nacer” (*Id.*). Es a partir del *autor como función*, que finalmente el lenguaje de la ficción logra insertarse en lo real.

Tenemos entonces que si el “comentario limitaba el azar del discurso por medio del juego de una identidad que tendría la forma de la repeti[ción] y de lo mismo. El principio del autor limita[rá] ese mismo azar por el juego de una identidad que tiene la forma de la individualidad y del yo” (p. 28).

En conclusión, el *comentario* se ocupa de conservar el discurso original –aquel que precisamente llama y pro-mueve al comentario– siempre *igual a sí mismo*, procurando que no lleguen a existir diferencias que pudiesen interferir con la identidad –necesariamente idéntica a sí misma– del texto. Además, la «función autor» ejercerá una tarea de coacción sobre el azar y el acontecimiento discursivo por medio, precisamente, del juego restrictivo de esa misma identidad.

Un tercer mecanismo que controla el discurso desde el interior es el que conforman las disciplinas. Al igual que el comentario y el autor, este procedimiento de limitación del discurso constituye también un principio relativo, móvil, flexible y, por lo tanto, altamente eficiente en sus funciones de exclusión y vigilancia de la producción y circulación del discurso.

En el caso de las disciplinas, ellas operan como mecanismos de control que, si bien posibilitan la producción de discursos, sólo lo permiten dentro de un marco de posibilidades restringidas o, si se quiere, *disciplinadas*. Pero que las disciplinas sean también mecanismos internos de control del discurso no significa que ellas sean solidarias con los otros dos principios de limitación discursiva (el comentario y el autor); más bien, se trata precisamente



de lo contrario, en tanto la propia lógica organizacional de las disciplinas constituye una oposición *natural* respecto de los otros dos principios.

En relación con el principio de autor, la oposición asoma como bastante evidente, ya que una disciplina nunca se organiza en torno a un nombre, a un figura o a una biografía, sino alrededor de “un ámbito de objetos, [de] un conjunto de métodos, [de] un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, [de] un juego de reglas y de definiciones, de técnicas y de instrumentos...” (p. 28).

Luego, lo que caracteriza a una disciplina es el anonimato propio del sistema que ella constituye. Así, una disciplina permanecerá abierta a todo aquel que reconozca y acate las reglas que la conforman, la soportan y la refuerzan.

Por otra parte, la disciplina se opondrá al comentario en tanto este último surge de la premisa de que en el texto a comentar ha de haber siempre un sentido profundo que debe ser vuelto a descubrir para poder ser dicho al fin, *por primera vez*. Idea esta que nos devuelve una y otra vez al presupuesto de una identidad que ha de ser repetida. Por el contrario, una disciplina es aquello “que se requiere para la construcción de *nuevos enunciados*. Para que haya disciplina es necesario que haya posibilidad de formular, y de formular indefinidamente nuevas proposiciones” (pp. 28-29).

Pero este mismo afán por la generación de nuevas proposiciones por parte de una disciplina no puede ser pensado sino a partir de las restricciones que lo delimitan, ya que es evidente que una disciplina no se constituye por la simple sumatoria o agregación de todos los enunciados que se elaboran a propósito de alguna *cosa*, o de todo lo que pudiera ser dicho «*acerca de*», ni es tampoco “el conjunto de todo lo que puede ser, a propósito de un mismo tema, aceptado en virtud de un principio de coherencia o de sistematicidad” (p. 29).

Una disciplina no se constituye entonces por todo –ni siquiera por *todo lo cierto*– que pueda decirse en relación con un tema o sobre un determinado grupo de objetos, ya que bien puede ser –y de hecho para Foucault este rasgo está siempre presente– que no sean pocos los errores que operen y que tengan validez efectiva al interior de una disciplina, en tanto toda disciplina se ha erigido siempre tanto “sobre errores como sobre verdades, errores que no son residuos o cuerpos extraños, sino que ejercen funciones positivas y tienen una eficacia histórica y un papel frecuentemente inseparable del de las verdades” (*Id.*).

Lo que finalmente acaba por determinar a una disciplina es un conjunto de condiciones que vienen a ser *más estrictas y más complejas que la pura y simple verdad*. Así, una de las condiciones más restrictivas entre las que conforman una disciplina –si no la que más–, es la que dice relación con un determinado objeto común: para que una proposición pertenezca a una disciplina debe necesariamente dirigirse a un determinado *plan de objetos*; y debe hacerlo utilizando “instrumentos conceptuales o técnicos de un tipo bien definido” (p. 30). Esta exigencia se vincula además con un segundo requerimiento que establece que para que una proposición pueda ser reconocida como perteneciente a una disciplina, dicha proposición debe poder inscribirse dentro de un cierto horizonte teórico, necesariamente compuesto por un cierto número de metáforas. Y es precisamente aquí donde damos con el rasgo primordial de toda disciplina, en tanto es ella *la que crea y valida sus propias metáforas*.

Decíamos también que una disciplina no es por principio una máquina abocada a perseguir, cercar y expulsar los errores que pudieran llegar a suscitarse en su interior; así como tampoco es su obligación ineludible el acoger a todas las *verdades* que pudiesen llegar a sitiarla desde el exterior de sus márgenes, ya que para ella lo que se produce por fuera de sus límites ha de ser percibido como una posible «teratología»<sup>67</sup> del saber y, en consecuencia, ha de ser rechazado. De esta forma, una proposición que se encuentre en el exterior de una disciplina y que pretenda ser acogida dentro de ésta, debe cumplir con un conjunto de complejas exigencias.

¿Cuáles son estas exigencias que la nueva proposición ha de sortear para ser aceptada dentro de un campo disciplinario? Ya hemos dicho que no basta simplemente con que una proposición sea *correcta* para pasar a formar parte de una disciplina. Pero por otra parte, esto abre un nuevo problema que dice relación con el hecho de que, en términos concretos, no es posible establecer si una proposición es correcta o no, sino desde el interior mismo de una práctica definida. Por lo tanto, el grado de «error» de una proposición sólo puede ser establecido una vez que ella ha pasado a ser aceptada en el interior de la disciplina, por fuera de la cual no hay –ni puede haber– *errores*, en sentido estricto. Diremos entonces que una proposición será *verdadera o falsa* únicamente en relación con las prácticas definidas que

---

<sup>67</sup> La teratología es la disciplina científica perteneciente a la zoología que estudia a las criaturas anormales, es decir, a aquellos individuos que no responden al patrón común de una especie.

conforman la disciplina. Y, en definitiva, dicha proposición podrá ser eventualmente aceptada únicamente si ella –parafraseando a Georges Canguilhem– *se encontraba ya en la «verdad»* preestablecida por la propia disciplina:

Frecuentemente surge la pregunta de qué habían podido hacer los botánicos o los biólogos del siglo XIX para no ver que lo que Mendel decía era verdadero. Pero es que Mendel hablaba de objetos, empleaba métodos, se situaba en un horizonte teórico, que eran extraños para la biología de la época. [...] [En este caso, el rasgo biológico viene a constituirse en un] nuevo objeto que pide nuevos instrumentos conceptuales y nuevos fundamentos teóricos. Mendel decía la verdad, pero no estaba «en la verdad» del discurso biológico de su época: no estaba según la regla que se formaban de los objetos y de los conceptos biológicos, fue necesario todo un cambio de escala, el despliegue de un nuevo plan de objetos en la biología para que Mendel entrase en la verdad y para que sus proposiciones apareciesen entonces (en una buena parte) exactas. Mendel era un monstruo verdadero, lo que producía que la ciencia no pudiese hablar... (pp. 31-32)

Gregor J. Mendel (1822-1884) para la biología; Ignac Semmelweis (1818-1865) en el campo médico y Édouard Manet (1832-1883) en pintura –a quien Foucault dedicará un curso durante su estancia en Túnez–, representaron para el saber, la salud y la percepción del siglo XIX, al menos durante un tiempo, *la exterioridad más radical y amenazante* allende las fronteras de cada una de sus respectivas disciplinas. Ellos constituyeron –durante un tiempo– *lo anormal, lo monstruoso*, casos propiamente *teratológicos* que debían ser excluidos del espacio de la verdad demarcado por sus respectivas épocas –que en el caso de estas tres personalidades resulta ser prácticamente la misma–.<sup>68</sup>

De esta forma,

Se puede decir la verdad siempre que se diga en el espacio de una exterioridad salvaje; pero no se está en la verdad más que obedeciendo a las reglas de una *«policía»* discursiva que se debe reactivar en cada uno de sus discursos.

La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas” (p. 32, el énfasis es mío).

---

<sup>68</sup> Para el caso de Ignac Semmelweis, véase el libro de Louis-Ferdinand Céline, *Semmelweis*, fruto de su tesis de medicina, defendida en París el año 1924, en la que se da cuenta de “la terrible historia de Felipe-Ignacio Semmelweis” (Céline, 1968, p. 21). En relación con las transformaciones sociales que, tras el término de la Gran Guerra, finalmente acercaron al público masivo a las innovaciones formales desarrolladas por el arte de “vanguardia” de fines del siglo XIX y comienzos del XX, véase el capítulo «Las artes, 1914-1945» en Hobsbawm, 1999, pp. 182-202.

Tenemos entonces que para «estar en la verdad» se debe estar situado en el interior de una determinada disciplina, lo que concretamente supone la observancia de las reglas impuestas por una *policía discursiva* centrada en el control de la producción de enunciados. La disciplina entonces reafirma su identidad mediante la reactualización permanente de las reglas que la estructuran y la delimitan.

Ahora, y tal como vimos que ocurría con la voluntad de verdad respecto de los otros dos sistemas *externos* de coacción del discurso, también en el caso de los mecanismos *internos* de control del discurso vemos que es la *disciplina* el principio que acaba por atentar en contra del funcionamiento de los otros dos (me refiero, por supuesto, al «comentario» y a la «función autor»).

Finalmente, lo que Foucault busca a partir de estas consideraciones es invertir la mirada que tradicionalmente se tiene en relación con estos principios de control, en tanto tendemos a ver “en la fecundidad de un autor, en la multiplicidad de sus comentarios o en el desarrollo de una disciplina” (p. 32), fuentes infinitas para la creación de discursos. Por el contrario, Foucault se interesa en las funciones de coacción y de exclusión que estos mismos principios ejercen sobre la producción y circulación de los discursos.

### **II.3. Determinación de las condiciones de utilización del discurso.**

Este tercer grupo de procedimientos de control sobre los discursos ya no tiene por misión dominar los *poderes* que pudieran llegar a ser desplegados por el discurso (labor a cargo de los mecanismos *externos* de coacción), ni coartar los *azares* y *contingencias* de su aparición (tarea de los principios *internos* de control). De lo que se ocupa este último grupo es de la *determinación de las condiciones de ocupación del discurso*. Se trata de imponer a los sujetos de discurso un cierto número de reglas y de restricciones de enunciación, a efectos de impedir el acceso al discurso *a todo el mundo*. Es por esta razón que Foucault habla de condiciones de *enrarecimiento* de los sujetos que hablan.

Se imponen entonces barreras de entrada al discurso, en tanto nadie puede circular libremente por él ni hacer de él un libre uso. Más aun,

*nadie entrará en el orden del discurso* si no satisface ciertas exigencias o si no está, de entrada, calificado para hacerlo. Más preciso: todas las regiones del discurso no están igualmente abiertas y penetrables; algunas están altamente defendidas (diferenciadas y diferenciadas) mientras que otras aparecen casi abiertas a todos los vientos y se ponen sin restricción previa a disposición de cualquier sujeto que hable (1992, p. 33, el énfasis es mío).

Si bien hemos venido refiriendo los distintos sistemas y principios de coacción y restricción que se ejercen sobre los discursos, es igualmente importante destacar en su justa medida que son también esas mismas restricciones y exclusiones las que operan como condiciones de posibilidad del propio discurso, tanto así que no sería un total despropósito señalar que «comunicación» y «restricción» son procesos –hasta cierto punto– coadyuvantes. Es precisamente esto lo que quiere plantear Foucault cuando dice que: “El intercambio y la comunicación son figuras positivas que juegan en el interior de sistemas complejos de restricción; y, sin duda, no sabrían funcionar independientemente de estos” (p. 34) Y es que, tal como ocurre con todo juego (en el sentido que en inglés posee la noción de «game»), éste sólo es posible a partir de las reglas que lo (de)limitan.

Una de estas reglas es el «ritual». Este constituye la forma más visible y superficial entre los sistemas de establecimiento y restricción de las condiciones de utilización del discurso. Su primera característica es que él establece desde el inicio una separación entre quienes pueden hablar y quienes no; o bien, entre quienes pueden formar parte del ritual mismo y quienes quedan marginados de éste. Así, la tarea primordial del ritual será la de definir la «cualificación» que deben detentar los individuos que hablan, y la posición que ellos deben tomar en el momento mismo de la recitación ritual. De esta forma, el ritual define “los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar el discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los cuales se dirigen, los límites de su valor coactivo” (p. 35).

En las sociedades contemporáneas encontramos una serie de ejemplos de este tipo de posicionamiento discursivo distribuido a partir de un cierto ritual: tenemos los discursos

religiosos (que distribuyen posicionalmente al fiel, al feligrés y al sacerdote, que resulta ser el único con acceso efectivo al discurso); las ceremonias judiciales (que diferencian claramente entre quien dictamina la sentencia y el propio sujeto sentenciado o imputado, cuyo primer derecho consiste –precisamente– en *guardar silencio*); las instancias terapéuticas (que disponen por un lado a la autoridad médica y al «paciente» por otra). Incluso el propio modelo de representatividad política supone hoy un reparto casi insalvable entre representantes y representados.

Todos y cada uno de estos discursos –religiosos, judiciales, terapéuticos, políticos– constituyen, en mayor o menor grado, una puesta en escena, una *performance* de tipo ritual, tendiente a establecer y, de ser posible, fijar a los sujetos que hablan en roles y posicionamientos predeterminados que ellos habrán de «interpretar» y reinterpretar de manera permanente.

Por otra parte, tenemos las «sociedad de discurso», las cuales operan según un sistema de restricción del discurso y de reparto de sus propiedades de una manera distinta al de las restricciones *rituales*, ya que, si bien las sociedades de discursos también tienen como cometido conservar y (re)producir discursos, ellas buscan “hacerlos circular en un espacio cerrado, distribuyéndolos nada más que según reglas estrictas y sin que los detentadores sean desposeídos de la función de distribución” (p. 35).

Pero si bien, según Foucault, en las sociedades contemporáneas ya casi no existe ese tipo de sociedades de discurso, lo cierto es que aún perviven formas determinadas de apropiación del secreto y de no intercambiabilidad: es el caso del conocimiento científico, el que –bajo la actual modalidad de generación y privatización de patentes por concepto de derechos intelectuales– ha acabado por devenir cada vez más en una especie de «secreto industrial». Ocurre también algo similar con las formas de circulación del discurso médico; y con la actual monopolización epistemológica con que el discurso economicista ha colonizado y supeditado el ámbito de la discursividad política.

En tercera instancia, nos encontramos con las doctrinas (religiosas, políticas, filosóficas), que imponen determinadas condiciones de utilización del discurso, y que podrían percibirse como el proceso inverso de lo que ocurre con las sociedades de discurso, en tanto en éstas

el número de individuos que hablaban, si no estaba incluso fijado, tendía a ser limitado; y era entre ellos entre quienes el discurso podía circular y transmitirse. *La doctrina*, por el contrario, tiende a la difusión; y es por la aprehensión en común de un solo y mismo conjunto de discursos como individuos, tan numerosos como se quiera imaginar, definen su dependencia recíproca (p. 37).

Así y todo, no es esta la diferencia más importante, ya que si una doctrina exigiera únicamente el reconocimiento de las mismas verdades y la aceptación de reglas establecidas –pudiendo ser éstas más o menos flexibles–, entonces las doctrinas no diferirían realmente de las disciplinas científicas, en tanto “el control discursivo versaría solamente sobre la forma o el contenido del enunciado, no sobre el sujeto que habla” (*Id.*).

Esta es precisamente la diferencia fundamental entre las doctrinas y las disciplinas científicas, en tanto, en el caso de estas últimas, las restricciones no se ejercen nunca sobre el sujeto,<sup>69</sup> como sí ocurre de manera fundamental en el caso del discurso dogmático. Pero en el caso de la dependencia doctrinal lo cierto es que ella denuncia tanto al enunciado como al propio sujeto que habla, debido a que la doctrina misma vale siempre como signo. De esta manera,

La doctrina vincula los individuos a ciertos tipos de enunciación y como consecuencia les prohíbe cualquier otro; pero se sirve, en reciprocidad, de ciertos tipos de enunciación para vincular a los individuos entre ellos, y diferenciarlos por ello mismo de los otros restantes. La doctrina efectúa una doble sumisión: la de los sujetos que hablaban a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan (p. 38).

Finalmente, tenemos la adecuación social del discurso, cuyo ejemplo perfecto es, según Foucault, la educación en tanto sistema de restricción del discurso.

La educación, por más que sea, de derecho, el instrumento gracias al cual todo individuo en una sociedad como la nuestra puede acceder a no importa qué tipo de discurso, se sabe que sigue en su distribución, en lo que permite y en lo que impide, las líneas que le vienen marcadas por las distancias, las oposiciones y las luchas sociales.

---

<sup>69</sup> Al menos en condiciones ideales, en el campo científico no debería tener ninguna importancia *quién* afirma tal o cual cosa, sino que lo medular habría de situarse *en lo que se afirma y según qué reglas ha sido levantada dicha afirmación*. Pero en relación con este supuesto, el reciente documental de Robert Kenner, *Merchants of Doubt* (2014) abre un cierto grado de incertidumbre al respecto.

*Todo sistema de educación es una forma política de mantener o de modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y poderes que implican* (p. 38, el énfasis es mío).

Recapitulemos. Tenemos cuatro sistemas o cuatro grandes procedimientos de sumisión del discurso que conforman o que se agrupan en torno al tercero de los procedimientos de exclusión y control del discurso, es decir, a las *condiciones de utilización del discurso y de enrarecimiento de los sujetos de discurso*. Por cierto que la mayor parte del tiempo estos sub-mecanismos de distribución (me refiero a los rituales, a las sociedades de discursos, las doctrinas y a la adecuación social del discurso) interactúan entre sí, constituyendo “especies de grandes edificios que aseguran la distribución de los sujetos que hablan en los diferentes tipos de discursos y [de] la adecuación de [esos] discursos a ciertas categorías de sujetos” (p. 39).

#### **II.4. La filosofía y los juegos de delimitación.**

Concluida esta primera parte de su Lección Inaugural, Foucault se formula una pregunta un tanto provocadora, por decir lo menos, planteándose si acaso “un cierto número de temas de la filosofía no surgieron para responder a estos juegos de las limitaciones y de las exclusiones, y quizás también para reforzarlos” (*Id.*). Se trataría entonces de pensar a la propia filosofía como otra forma de *refuerzo* de los mecanismos de control del discurso, es decir: como una disciplina que no-deja-decir (sino) ciertas cosas.

Pero si se plantea que la filosofía misma es funcional a los juegos de delimitación, exclusión y encuadre que se ejercen sobre el discurso, habría entonces que preguntarse cómo es que la filosofía desempeña esas tareas. Surgen así dos alternativas: como «respuesta», o bien como «refuerzo». En cuanto a la primera, si planteamos que la filosofía surgió para *responder* a los mecanismos de coacción que se ejercen sobre el discurso, ella lo haría “proporcionando una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de sus desarrollos, acompañándolos también de una ética del conocimiento que no promete la verdad más que al deseo de la verdad misma y al sólo poder de pensarla” (p. 40).



En cuanto a la segunda, el refuerzo de los mecanismos de limitación y exclusión del discurso por parte de la filosofía se llevaría a cabo por medio de “una denegación que estriba esta vez en la realidad específica del discurso en general” (*Id.*).

De esta forma, la filosofía asomaría como una forma de exclusión<sup>70</sup> ya desde su propio origen, es decir, desde el preciso momento en que los sofistas fueron expulsados.

Desde que fueron excluidos los juegos y el comercio de los sofistas, desde que se ha amordazado, con más o menos seguridad, sus paradojas, parece que el pensamiento occidental haya velado para que en el discurso haya el menor espacio posible entre el pensamiento y el habla; parece que haya velado para que discurrir aparezca únicamente como una cierta aportación entre pensar y hablar; de eso resultaría un pensamiento revestido de sus signos y hecho visible por las palabras, o inversamente, de eso resultarían las mismas estructuras de la lengua utilizadas y produciendo un efecto de sentido (*Id.*).

Pareciera ser que la filosofía hubiese querido desde siempre ocultar el desfase, la labor de traducción, de mayor o menor traición que existe entre el pensamiento y el habla, postulando la idea de que el pensamiento no sólo se haría visible por medio de las palabras, sino que la propia estructura del pensamiento y la del lenguaje podrían llegar a equipararse. O sea, que la mecánica del pensamiento podría ser eventualmente homologada a las estructuras propias de la lengua, suscitándose así aquella antigua «elisión» entre la realidad del discurso y el pensamiento filosófico.

Ahora bien, dicha elisión de la realidad del discurso ha cobrado diversas formas a lo largo de la historia: la del *sujeto fundador* –que es la forma históricamente más reciente o propiamente moderna de elisión y que opera *naturalizando* una supuesta continuidad entre el sujeto y la realidad del discurso–; la de la *experiencia originaria*; y la llamada *mediación universal*.

En cuanto a la primera, Foucault señala que

Pudiera darse que el tema del sujeto fundador permitiese elidir la realidad del discurso. El sujeto fundador, en efecto, se encarga de animar directamente con sus objetivos las formas vacías del lenguaje; es él quien, atravesando el espesor o la inercia de las cosas

---

<sup>70</sup> Desarrollaremos en las páginas siguientes de manera más apropiada estas consideraciones acerca de la filosofía como «refuerzo» y «respuesta» respecto de los mecanismos de control del discurso. Véase *infra*, pp. 65ss.

vacías, recupera de nuevo, en la intuición, el sentido que allí se encontraba depositado; es él, igualmente, quien del otro lado del tiempo, funda horizontes de significaciones que la historia no tendrá después más que explicitar, y en los que las proposiciones, las ciencias, los conjuntos deductivos encontrarán en resumidas cuentas su fundamento. En su relación con el sentido, el sujeto fundador dispone de signos, de marcas, de indicios, de letras. Pero no tiene necesidad para manifestarlos de pasar por la instancia singular del discurso (pp. 40-41).

Junto a la figura del *sujeto fundador* como primer mecanismo de elisión, encontramos que el tema de la *experiencia originaria* jugaría un papel análogo, en tanto si el sujeto fundador en su relación con el sentido mostraba que –a efectos de acceder precisamente al sentido– le era completamente innecesario pasar por la instancia singular del discurso, el tema de la experiencia originaria supone que

a ras de la experiencia, antes incluso de que haya podido recuperarse nuevamente en las formas de un cogito, significaciones previas, ya dichas de alguna manera, recorrían el mundo, lo disponían alrededor nuestro y daban acceso desde el comienzo a una especie de primitivo reconocimiento. Así una primera complicidad con el mundo fundamentaría para nosotros la posibilidad de hablar de él, en él, de designarlo y nombrarlo, juzgarlo y finalmente conocerlo en la forma de la verdad. Si hay discurso, ¿qué puede ser entonces, en su legitimidad, sino una discreta lectura? Las cosas murmuran ya un sentido que nuestro lenguaje no tiene más que hacer brotar; y este lenguaje, desde su más rudimentario proyecto, nos hablaba ya de un ser del que él es como la nervadura (p. 40).

En cuanto a la *mediación universal*, puede parecer, “a primera vista, que al encontrar nuevamente por todas partes el movimiento de un logos que eleva las singularidades hasta el concepto y que permite a la conciencia inmediata desplegar finalmente toda la racionalidad del mundo, es el discurso mismo lo que se coloca en el centro de la especulación” (p. 42). Pero lo cierto, dirá Foucault, es que ese *logos* en realidad no es más que *un discurso ya tenido*. Hemos entonces de entender que

son las mismas cosas o los acontecimientos los que insensiblemente hacen discursos desplegando el secreto de su propia esencia. El discurso no es apenas más que la reverberación de una verdad naciendo ante sus propios ojos; y cuando todo puede finalmente tomar la forma del discurso, cuando todo puede decirse y cuando se puede decir el discurso a propósito de todo, es porque todas las cosas, habiendo manifestado

e intercambiado sus sentidos, pueden volverse a la interioridad silenciosa de la conciencia de sí (*Id.*).

Tanto en la filosofía del sujeto, como en una filosofía de la experiencia original o en una filosofía de la mediación universal, el discurso deviene, respectivamente, nada más que en un juego de *escritura*, de *lectura* y de *intercambio*. En un juego que sólo trata o que sólo concierne a los signos y a nada más que los signos. Y es precisamente de esta manera que el discurso *acabará anulándose en su realidad*.

La idea que entonces propone Foucault es que, detrás de la aparente «*logofilia*» que supuestamente constituiría la nervadura de Occidente, lo que realmente se encontraría oculto sería una especie de terror, un miedo radical hacia el propio discurso y a sus respectivas potencialidades. Si consideráramos por un instante esta propuesta, habría entonces que descreer –al menos especulativamente– del presupuesto tradicional según el cual Occidente no ha hecho sino –y más que cualquier otra cultura o civilización– honrar al discurso, librándolo de todo tipo de coacciones.

Si tomamos en consideración todas las prohibiciones, barreras, umbrales y límites sobre los que se despliega el discurso en Occidente, podría válidamente llegar a plantearse que tal vez todos esos obstáculos lo que finalmente buscan no es otra cosa que dominar, al menos en parte,

la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza se aligere de la parte más peligrosa y que su desorden se organice según figuras que esquivan lo más incontrolable; todo pasa como si se hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y de la lengua (p. 43).

Temor entonces frente a las potencialidades del lenguaje, frente a su riqueza, a su proliferación y frente a los azares de su dispersión. Luego, más que por causa de una supuesta *logofilia*, Occidente se caracterizaría por una profunda *logofobia*, consistente en

una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso (*Id.*).

Esa *logofobia* frente al discurso podría ser analizada en sus condiciones, en su juego y sus efectos, reduciéndonos a tres decisiones –relativas a tres grupos de funciones– que deberían ser sometidas a escrutinio, de manera tal de poner en duda nuestra «voluntad de verdad», restituir al discurso su carácter de acontecimiento, y «levantar»<sup>71</sup> finalmente la soberanía del significante.

Pero para abordar esta tarea, se hace necesario que volvamos una vez más sobre la hipótesis general formulada por Foucault al comienzo de su Lección Inaugural, en la que planteaba que en toda sociedad, en mayor o menor medida, la producción del discurso se encuentra siempre *controlada, seleccionada y redistribuida*, a partir de un determinado número de procedimientos de exclusión que tienen por función conjurar los poderes y peligros del discurso, dominar los acontecimientos aleatorios, y esquivar la pesada y temible materialidad del discurso.

Dichos procedimientos de «exclusión», lo hemos dicho ya, se agrupan en tres conjuntos diferentes: los sistemas *externos* de coacción del discurso (una de cuyas modalidades es la que establece nuestra *voluntad de verdad*), los principios *internos* de control del discurso (que se hacen cargo de mantener a raya el carácter acontecimental y azaroso del discurso), y las condiciones de utilización del discurso o de *enrarecimiento* del sujeto de discurso.

Pero si lo que queremos es precisamente pensar la *logofobia* de Occidente, a partir del cuestionamiento de aquellas tres decisiones sobre las que se despliega y opera nuestro pensamiento, hemos de volver entonces a referirnos brevemente al hecho de que la filosofía haya podido surgir como mecanismo de «respuesta» y de «refuerzo» de los sistemas de exclusión que controlan la producción y circulación del discurso.

Digamos entonces que, como respuesta, la filosofía habría surgido para proporcionar una verdad ideal como ley del discurso y una racionalidad inmanente como principio de su desarrollo, acompañándola de una *ética del conocimiento* que promete la verdad sólo a una voluntad de verdad que necesariamente la antecede.

Por lo tanto, si la intención de Foucault es la de analizar la *logofobia* propia a Occidente, entonces asoma como necesario reparar precisamente en esta voluntad de verdad,

---

<sup>71</sup> Es importante señalar que cuando Foucault dice «levantar», emplea la palabra francesa «*lever*», que no refiere sólo al acto de desplazar, sino al de mover algo de abajo hacia arriba, hacerlo subir, ubicarlo en un nivel superior.

que sería la primera de las tres decisiones que –manteniéndose como impensadas– harían posible el pensar. Precisamente, la importancia de dicha voluntad radica en el hecho de que es ella la que fija una (supuesta) verdad ideal como *ley del discurso*, estableciendo además una racionalidad inmanente como principio de desarrollo de los discursos, añadiéndosele finalmente una ética del conocimiento que promete la verdad sólo a la propia voluntad de verdad.

Si ahora nos planteamos a la filosofía como surgida a efectos de servir de «refuerzo» de los mecanismos de limitación y exclusión del discurso, vemos entonces que ella emerge como –o, más bien, a partir de– una denegación de la realidad específica del discurso en general. Esto equivale a decir que la filosofía actúa *reforzando* determinadas *elisiones* ejercidas sobre la realidad del discurso.

Ya hemos señalado que dichas elisiones han tomado al menos tres formas distintas a lo largo de la historia. En primer lugar, tenemos una elisión consistente en la ilusión de la existencia de un supuesto *sujeto fundador*, estableciendo así un *juego de escritura*. En segundo lugar, una elisión de la *experiencia originaria* o ilusión de una *experiencia original*, suscitando un *juego de lectura*. Finalmente una elisión de la *mediación universal*, en la que es el propio discurso el que se constituye en el núcleo de toda especulación, articulando un *juego de intercambios*.

Lo que una elisión hace es establecer que hay algo que, o bien no vale la pena ser (re)conocido, sabido, distinguido, diferenciado, puesto aparte, o, por el contrario, propone la idea de una continuidad superficial entre dos o más términos, pudiendo darse el caso de que en dicha continuidad más bien lo que se encuentre oculto sea un quiebre, una ruptura, una interrupción. Por esta razón, podríamos forzar el análisis e intentar plantear la sospecha de que en toda elisión existe un afán por ocultar alguna sutura, ya sea mediante un mecanismo de minimización (aquel que dice que “*no vale la pena reparar o detenerse en esto o aquello*”), o por medio de una prohibición estricta y taxativa: “*no hay nada que ver aquí, señores*”. Sea mediante uno u otro mecanismo, lo cierto es que toda elisión es siempre un mecanismo de ocultamiento –por mínimo que sea– de la realidad y de la materialidad del discurso. Y este anhelo de ocultamiento bien puede ser considerado como la clara manifestación de la *logofobia* de Occidente frente a la realidad efectiva del discurso.

Resumiendo: si consideramos a la filosofía como una *respuesta* respecto de los sistemas de exclusión del discurso, entonces podremos poner en duda nuestra voluntad de verdad. Y si, por otra parte, enfrentamos la filosofía entendiéndola como parte de un *refuerzo* de esos mismos mecanismos de control, entonces podremos desustanciar las *elisiones* del discurso-referidas a su realidad y a su materialidad, y restituir al discurso en su carácter de acontecimiento, *levantando así la soberanía del significante*.

## **II.5. Exigencias de método y principios: trastocamiento, discontinuidad, especificidad, exterioridad.**

Teniendo en consideración estas tres tareas, estos tres temas –que son los que en buena parte habrán de orientar el trabajo lectivo que Michel Foucault desarrollará durante la década de 1970 en el Collège de France– queda un poco más claro cuál podría ser el objetivo investigativo de fondo trazado por Foucault, el que consistiría en un esfuerzo por someter a *crítica* precisamente aquellas decisiones que, si bien nos permiten pensar, se rehúsan ellas mismas a ser pensadas. Se trata entonces de hacer frente a aquella triada de *decisiones* identificadas en el apartado anterior, que el pensamiento –para poder operar del modo en que lo ha hecho en Occidente desde hace al menos veinticinco siglos– ha de elidir, conservándolas como *impensadas*.

Ahora bien, para el abordaje y el cumplimiento de los objetivos generales aquí trazados, se hace necesario el establecimiento de determinadas *exigencias de método*. Cabe entonces referir dichas *exigencias*, las cuales se corresponderían con cuatro principios. La primera de ellas se relaciona con el principio de «trastocamiento». Sobre esto, dice Foucault:

[...] allí donde, según la tradición, se cree reconocer la fuente de los discursos, el principio de su abundancia y de su continuidad, en esas figuras que parecen jugar una función positiva como la de autor, disciplina, la voluntad de verdad, se hace necesario, antes bien reconocer el juego negativo de un corte y de un enrarecimiento del discurso (1992, p. 44).

Se trata, entonces, de *trastocar* nuestros enfoques tradicionales, de manera de reconocer en el análisis de las supuestas fuentes positivas de generación del discurso (autor, disciplina y voluntad de verdad), la presencia de un *juego negativo*. De esta forma, se trastocarían, valga la redundancia, las ideas de «abundancia» y «continuidad» del discurso, por las nociones de «corte» y «enrarecimiento».

La segunda exigencia es el principio de «discontinuidad», según el cual el hecho de que existan sistemas de enrarecimiento del discurso “no quiere decir que por debajo de ellos, más allá de ellos, rein[e] un gran discurso ilimitado, continuo y silencioso” (p. 45). No se trata entonces de que dichos sistemas repriman o rechacen un gran discurso ilimitado, al cual habría que restituirle finalmente el habla. No es necesario imaginar la existencia de algo no dicho, de algo impensado que habría que llegar a articular y finalmente pensar. Por el contrario, lo que este principio de método exige es precisamente tratar a los discursos como prácticas discontinuas que se cruzan y se yuxtaponen entre sí, pero que también se ignoran y excluyen mutuamente.

La tercera exigencia es el principio de «especificidad» (violencia del discurso o el discurso como violencia). Este es el segundo de los dos principios de método referidos por Foucault –el otro, por supuesto, es el recién mencionado principio de discontinuidad–. En concreto, lo que este principio demanda dice relación con

no resolver el discurso en un juego de significaciones previas, *no imaginarse que el mundo vuelve hacia nosotros una cara legible que no tendríamos más que descifrar*; él no es cómplice de nuestro conocimiento; no hay providencia prediscursiva que lo disponga a nuestro favor. *Es necesario concebir el discurso como una violencia que hacemos a las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos*; es en esta práctica donde los acontecimientos del discurso encuentran el principio de su regularidad (*Id.*).

La cuarta exigencia de método es la «regla de exterioridad». Ella demanda que nuestro acercamiento al discurso no busque ni menos espere encontrar el núcleo del discurso, sino únicamente sus condiciones de posibilidad. No se trata entonces de

ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus *condiciones externas de posibilidad*, hacia

lo que da motivo a la serie aleatoria de sus acontecimientos y que fija los límites (pp. 45-46).

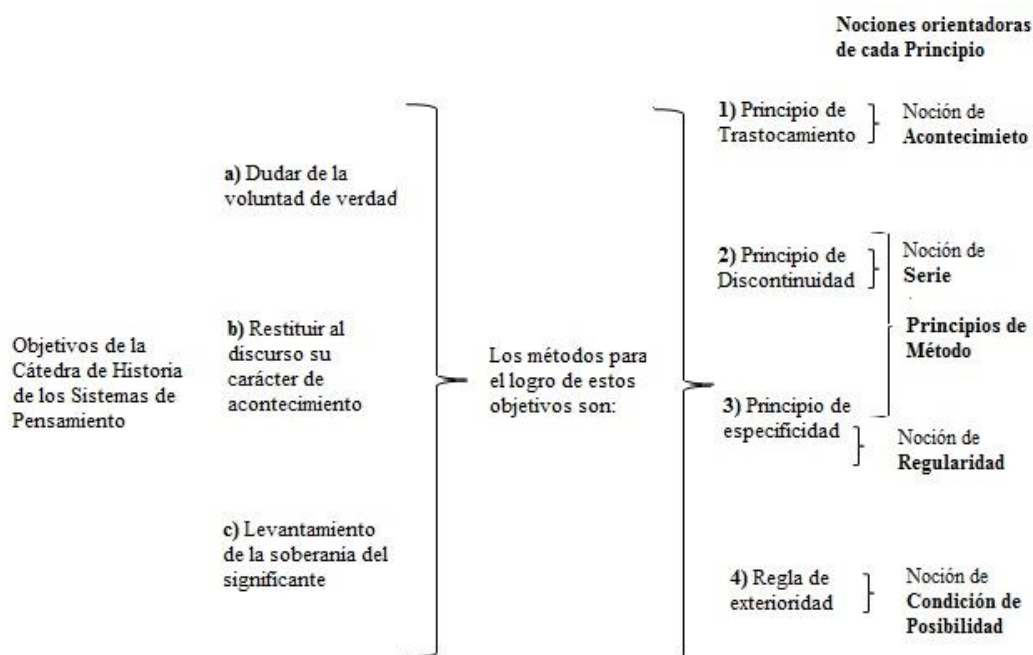
Recordemos que estas cuatro exigencias de método aquí planteadas son las que Foucault considera como necesarias a efectos de emprender y llevar a buen término los objetivos que se ha propuesto abordar en el contexto de su enseñanza en el Collège de France. Y esos objetivos –dicho muy gruesamente– no consistirían en otra cosa más que en *pensar* precisamente aquellas decisiones que nuestro propio pensamiento, a efectos de operar en el modo en que ha sido establecido y configurado en Occidente, ha de conservar *impensadas*. De esta forma, los objetivos que se trazan para la cátedra de «Historia de los sistemas de pensamientos» serán principalmente tres: 1) poner en duda nuestra voluntad de verdad; 2) restituir al discurso su carácter de acontecimiento; 3) y *levantar* la soberanía del significante. Objetivos cuyo eventual cumplimiento estará supeditado a la observancia de las cuatro exigencias de método que acabamos de referir, cada una de las cuales será orientada en el análisis por una noción particular. Así, el principio de trastocamiento estará regulado por la noción de «acontecimiento»; el principio de discontinuidad lo será por la noción de «serie»; el principio de especificidad por la noción de «regularidad»; y, finalmente, la regla de exterioridad pasará a ser orientada por la noción de «condición de posibilidad».

## II.6. Serie y acontecimiento.

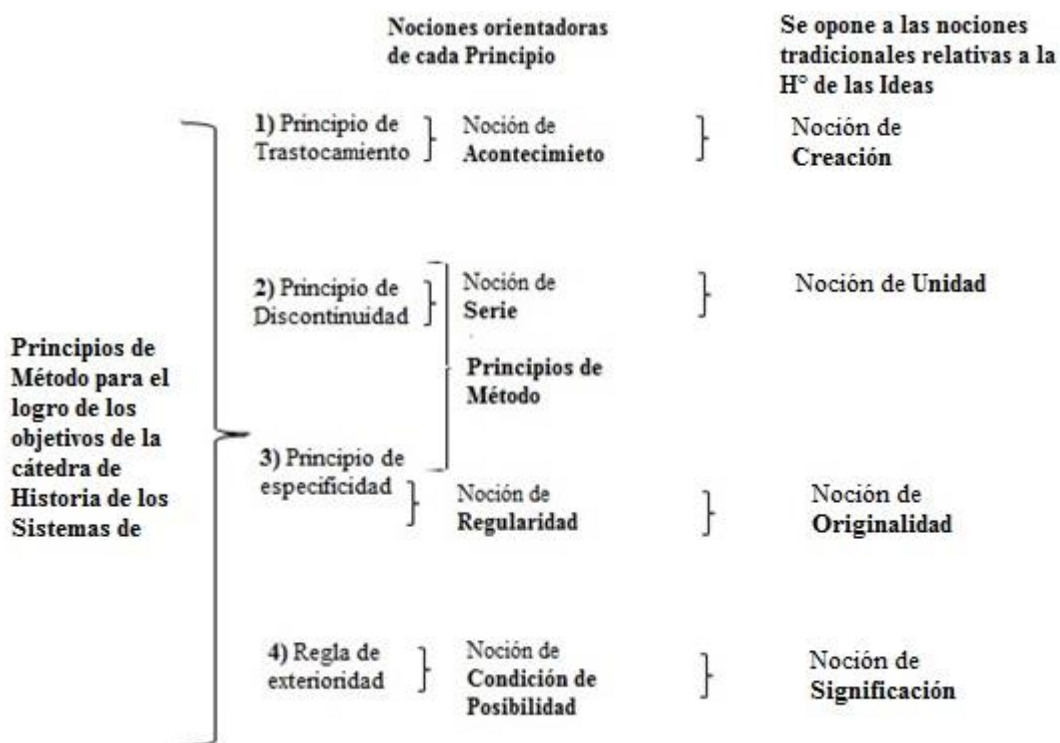
Cada una de estas cuatro nociones reguladoras se opondrán *tête à tête* a los conceptos que han dominado tradicionalmente –según Foucault– la historia de las ideas, “donde, de común acuerdo, se buscaba el punto de la *creación*, la *unidad* de la obra, de un época o de un tema, la marca de la *originalidad individual* y el tesoro indefinido de las *significaciones dispersas*” (p. 46).

Por otra parte, la propuesta realizada por Foucault de emprender un análisis histórico de los «sistemas de pensamiento» en Occidente, no sólo se diferenciará de la historia tradicional de las ideas sino también de la propia historia de la ciencia.





(Esquema 1)



(Esquema 2)

Uno de los rasgos interesantes de la estrategia propuesta por Foucault radica en el hecho de no considerar como acercamientos opuestos ni excluyentes entre sí, al enfoque que se centra en los *acontecimientos* singulares respecto de las estrategias centradas en el establecimiento de *estructuras*; y es que, según él, no habría realmente “una razón inversa entre [la] localización del acontecimiento y el análisis que se extiende entre un amplio margen de tiempo” (p. 46).

No habría razón entonces para considerar que la práctica de la historia haya necesariamente de constituirse como un modo de «*alejarse de*» o «*de alejar*» los acontecimientos, sino que, por el contrario, la historia –al menos en la modalidad propuesta por Foucault– habrá de considerarse, precisamente, como un modo de extender indefinidamente el propio campo del acontecimiento, descubriendo en él, de manera continua, nuevas capas, ora más superficiales, ora más profundas. Por esta razón será tan importante que

la historia no considere un acontecimiento sin definir la serie de la que dependen, sin intentar conocer la regularidad de los fenómenos y los límites de probabilidad de su emergencia, sin interrogarse sobre las variaciones, las inflexiones y el ritmo de la curva, sin querer determinar las condiciones de las que dependen (p. 47).

La historia habrá entonces de esforzarse en definir *la serie de la que forma parte el acontecimiento* que es de su interés estudiar. Luego, una historia llevada a cabo bajo un enfoque como el descrito, ya no buscará comprender el acontecimiento según un modelo de causa y efecto insertos en la unidad informe de un supuesto y quimérico *gran y unívoco devenir*. Por el contrario, la labor de análisis histórico centrada en circunscribir el *lugar* del acontecimiento, es decir, *su espacio en la serie* de la cual forma parte, no debe ser entendida como una tarea tendiente a encontrar estructuras anteriores, ajenas y hostiles al propio acontecimiento, sino, más bien, como una labor abocada al establecimiento de series diversas, entrecruzadas, incluso divergentes entre sí. Es decir, una labor dirigida al reconocimiento de series «no autónomas», con la finalidad de circunscribir el lugar del acontecimiento, reconociendo los márgenes de su azar y describiendo –en lo posible– las condiciones de su aparición.

Precisamente, si algo *acontece* lo hace sobre o en relación con un *fondo*, y el fondo por encima del que resalta o emerge el acontecimiento es el que precisamente constituye la serie. Desde una perspectiva como esta, las nociones de conciencia y de continuidad –“con los problemas que le son correlativos de la libertad y la causalidad” (p. 48)–, tal como también ocurre con las nociones de *signo* y de *estructura*, ven desplazada su preeminencia en favor del acontecimiento y de la serie, y del juego de nociones relacionadas a ellas («regularidad», «azar», «discontinuidad», «dependencia» y «transformación»).

Finalmente, es en función de un conjunto de nociones como las señaladas, que el análisis de los discursos propuesto por Foucault habrá de “articula[rse], no, ciertamente, sobre la temática tradicional que los filósofos de ayer tomaban todavía por la historia «viva», sino sobre el trabajo efectivo de los historiadores” (*Id.*).

Hemos señalado entonces que el trabajo histórico propuesto por Foucault habría de desplegarse atendiendo a dos categorías principales, como son las de «acontecimiento» y «serie», entre las que se abriría un espacio de juego para otras nociones relacionadas, tales como las de regularidad, azar, discontinuidad, dependencia y transformación. Sólo a partir de este conjunto de nociones es que el análisis discursivo propuesto por Foucault podrá articularse sobre el trabajo efectivo de los historiadores.

Ahora bien, un enfoque como este plantea determinados problemas filosóficos o teóricos verdaderamente graves que se hace necesario afrontar. ¿Cuáles pueden ser estos problemas? Pasemos ahora a revisarlos uno a uno.

En primer lugar, tenemos el problema acerca del estatuto de la noción de acontecimiento. Si se ha dicho que los discursos deben ser tratados “como conjuntos de acontecimientos discursivos” (p. 48), entonces cabe preguntarse por el estatuto que será necesario conceder o reconocer a dicha noción. Así, para establecer su estatuto hemos de considerar que el acontecimiento

no es ni sustancia, ni accidente, ni calidad, ni proceso; el acontecimiento no pertenece al orden de los cuerpos. Y sin embargo no es inmaterial; es al nivel de la materialidad cómo cobra siempre efecto y, como es efecto, tiene su sitio, y consiste en la relación de coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación, la selección de elementos materiales; no es el acto ni la propiedad de un cuerpo; se produce como efecto de y en una dispersión material. Digamos que la filosofía del acontecimiento

debería avanzar en la dirección paradójica, a primera vista, *de un materialismo de lo incorporal* (pp. 48-49).

En segundo lugar, tenemos el problema del estatuto de lo discontinuo. Si los acontecimientos discursivos deben tratarse según series homogéneas, pero discontinuas unas en relación con otras, entonces ¿qué estatuto es necesario dar a esa discontinuidad? De lo que aquí se trata es de las cesuras que rompen el instante –y sus sucesiones posibles en el tiempo–, y que dispersan al sujeto en una pluralidad de funciones y posiciones posibles: “[u]na discontinuidad tal que golpetea e invalida las menores unidades tradicionalmente reconocidas o las menos fácilmente puestas en duda: el instante y el sujeto” (p. 49).

Se hace entonces necesario concebir y elaborar “una teoría de las sistematicidades discontinuas” (*Id.*) que comience por reconocer la posible presencia de series discontinuas no relativas al orden de la sucesión ni de la simultaneidad en una o varias conciencias, es decir, una teoría de las sistematicidades discontinuas que *sea ajena a las filosofías del sujeto y del tiempo*.<sup>72</sup>

Un tercer problema dice relación con la introducción del azar como categoría relativa a la producción de los acontecimientos. A este respecto, Foucault señala:

Finalmente, si es verdad que esas series discursivas y discontinuas tienen, cada una, entre ciertos límites, su regularidad, sin duda ya no es posible establecer, entre los elementos que las constituyen, vínculos de causalidad mecánica o de necesidad ideal. Es necesario aceptar la introducción del azar como categoría en la producción de los

---

<sup>72</sup> Este relegamiento de las filosofías centradas en la problemática del «tiempo», estuvo presente de manera constante en el pensamiento de Foucault. Tal como lo señala en una entrevista publicada en *Herodote* en 1976: “Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Comenzó con Bergson o con anterioridad? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, lo no dialéctico, lo inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico. La utilización de términos espaciales presenta un cierto aire de antihistoria para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio eso significaba que se estaba contra el tiempo. Y puesto que, según decían los tontos, se «negaba la historia», se era un «tecnócrata». No comprendían que, en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones, en la definición de los objetos, la realización de los gráficos, en las organizaciones de los campos, lo que en realidad se hacía aflorar a la luz eran los procesos -por supuesto, históricos- del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso propicia el análisis de los efectos de poder ligados a ellos” (2013e, p. 619). Al final de esta misma entrevista, Foucault plantea que: “La geografía debe, estar por tanto, en el centro de lo que me preocupa” (*Ibid.*, p. 622). En este sentido, considérese la cita de Carl Schmitt con que Cavalletti inicia su libro sobre *La ciudad biopolítica*: “No existen ideas políticas sin un espacio al cual sean referibles, ni espacios o principios espaciales a los que no correspondan ideas políticas”, Schmitt cit. en Cavaletti, 2010, p. 7.

acontecimientos. Ahí se experimenta también la ausencia de una teoría que permita pensar en las relaciones del azar y del pensamiento” (pp. 49-50).

¿Qué se ha querido plantear al menos en esta última parte? Simplemente hemos ahondado en la diferenciación categorial y estratégica que Foucault busca establecer entre la historia tradicional de las ideas y su propuesta de una «Historia de los sistemas de pensamiento», abocada esta última a pensar precisamente aquellas decisiones que nuestro pensamiento necesita obliterar o elidir para poder operar en una forma determinada. Por lo tanto, de lo que se trata es someter a «crítica»<sup>73</sup> el acto con que una voluntad ha establecido una *verdad ideal* como ley del discurso, derivando a partir de esa ley un *ethos* que promete la verdad únicamente a una la «voluntad de verdad» que necesariamente le preexiste.

Llevar a cabo esta labor crítica plantea determinadas exigencias metodológicas que se corresponden con cuatro principios («trastocamiento», «discontinuidad», «especificidad» y «exterioridad»), los que son orientados respectivamente por cuatro nociones distintas («acontecimiento», «serie», «regularidad» y «condición de posibilidad»); nociones que a su vez se oponen término a término a las categorías que tradicionalmente han dominado la historia de las ideas, empeñada desde siempre en establecer el punto de *creación*, la *unidad* de la obra, de la época o de un tema, la marca de la *originalidad* individual y, finalmente, el tesoro de las *significaciones* dispersas.<sup>74</sup>

Una característica que amerita ser destacada en el enfoque metodológico propuesto por Foucault, es el hecho de que él no considere como estrategias opuestas ni mutuamente excluyentes la preocupación por los acontecimientos singulares y la labor de establecimiento o reconocimiento de estructuras. Y es que simplemente no cree que exista una razón inversa entre la localización del acontecimiento y el análisis que se extiende sobre un amplio margen de tiempo. Y es desde este planteamiento que surge una exigencia según la cual la historia no podrá considerar un acontecimiento sin haber definido también la serie de la cual éste depende (o se desprende).

---

<sup>73</sup> Definiremos apropiadamente la noción de «crítica» en las páginas siguientes.

<sup>74</sup> Véase los Esquemas 1 y 2, *supra* p. 67.

Son precisamente estas dos categorías –acontecimiento y serie (y el conjunto nocional a ellas relacionadas)– las que enmarcan la estrategia de análisis de discursos propuesta por Foucault, y que se articularía “sobre el trabajo efectivo de los historiadores” (p. 48). Pero esta propuesta –como se dijo– plantea ciertos problemas filosóficos y teóricos bastante arduos, relacionados con el estatuto que se le reconocerá a la noción de acontecimiento, el estatuto de lo discontinuo (problematización de las unidades tradicionalmente reconocidas de «instante» y «sujeto»), y la reintroducción del azar como categoría relativa a la producción del acontecimiento.

## II.7. El conjunto crítico y el conjunto genealógico.

Finalmente, este recorrido acaba por acusar un cierto *desfase*, un diminuto desfase que permitiría ocuparnos no ya de las representaciones que puede haber detrás de los discursos, sino de los propios discursos en tanto series regulares y diversas de acontecimientos. Así, en este desfase –percibido “como una pequeña (y quizás odiosa) maquinaria” (p. 50)– Foucault cree poder reconocer la posibilidad de “introducir en la misma raíz del pensamiento, el azar, el discontinuo y la materialidad. Triple peligro [que él quiere invocar, y] que una cierta forma de historia pretende conjurar refiriendo el desarrollo continuo de una necesidad ideal” (*Id.*).

Triple peligro entonces, constituido por la introducción de la triada de estos problemas “verdaderamente graves” (p. 48) implicados en la estrategia de análisis discursivo, articulada a partir del *trabajo efectivo de los historiadores*, y que es la que Foucault espera desarrollar en el contexto de su enseñanza en el Collège de France.<sup>75</sup>

Es recién en este punto –y ya casi al final– de su Lección Inaugural que Foucault pasará a referir –siguiendo los principios de método propuestos y el horizonte teórico hasta aquí trazado– los análisis concretos que se propone emprender en el contexto de su labor académica en el Collège. Análisis que dispondrá en dos conjuntos<sup>76</sup>: un «conjunto crítico»,

<sup>75</sup> “Tres nociones que deberían permitir vincular a la práctica de los historiadores, la historia de los sistemas de pensamiento. Tres direcciones que deberá seguir el trabajo de elaboración teórica” (Foucault, 1992, p. 50).

<sup>76</sup> “Siguiendo estos principios y refiriéndome a este horizonte, los análisis que me propongo hacer se disponen según dos conjuntos. Por una parte el conjunto «crítico» que utiliza el principio de trastocamiento: pretende

que hará uso del principio de trastocamiento, y un «conjunto genealógico», que empleará los otros tres principios (discontinuidad, especificidad y exterioridad).

Recordemos que todos estos principios derivan o, más bien, se corresponden a cada una de las exigencias de método formuladas por Foucault a efectos de abordar los tres objetivos específicos planteados para su cátedra de «Historia de los sistemas de pensamiento», y que consistían en: 1) poner en duda nuestra voluntad de verdad; 2) restituir al discurso su carácter de acontecimiento, y 3) levantar («*lever*») la soberanía del significante. El fin último de estos tres objetivos sería el de llegar a pensar aquellas decisiones sobre las cuales opera nuestro pensamiento, pero que –de una forma u otra– éste se rehúsa propiamente a pensar, constituyéndose dichas decisiones en algo así como el espacio de *discrecionalidad* propio –si no inherente– al pensamiento occidental.

El *conjunto crítico*, entonces, habrá de emplear el principio de trastocamiento, el cual tiene por finalidad –valga la redundancia– *trastocar* tanto las categorías de análisis y estrategias tradicionales, a efectos de ver –allí donde la tradición creía reconocer la fuente, la abundancia y la continuidad de los discursos– o, más bien, de reconocer el juego negativo de un corte y de un enrarecimiento del discurso.

Así entonces, el conjunto crítico pretenderá:

cercar las formas de exclusión, de delimitación y de apropiación; [intentando mostrar] cómo [dichas formas] se han [constituido], para responder a qué necesidades, cómo se han modificado y desplazado, qué coacción han ejercido efectivamente, [y] en qué medida se han alterado (pp. 50-51).

Ahora bien, recordemos que el principio de trastocamiento –empleado en el análisis crítico– se orienta según la noción de acontecimiento, opuesta a la categoría tradicional de creación y de las figuras que ella produce y refuerza de forma positiva. Me refiero, por supuesto, a las figuras del autor, de la disciplina y de la voluntad de verdad; todas la cuales

---

cercar las formas de exclusión, de delimitación, de apropiación, a las que aludía anteriormente; muestra cómo se han formado, para responder a qué necesidades, cómo se han modificado y desplazado, qué coacción han ejercido efectivamente, en qué medida se han alterado. Por otra parte, el «conjunto genealógico» que utiliza los otros tres principios: cómo se han formado, por medio, a pesar o con el apoyo de esos sistemas de coacción, de las series de discursos; cuál ha sido la norma específica de cada una y cuáles sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación” (Foucault, 1992, pp. 50-51).

se oponen a la hipótesis nuclear que Foucault formula tras apenas comenzar su Lección Inaugural, cuando hace mención al hecho de que “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez *controlada, seleccionada y redistribuida* por un cierto número de procedimientos que tiene por función conjurar los peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (p. 12). Esta es la *logofobia* que se oculta y que acecha –temerosa– al discurso, ocultándose tras la figura de una aparente *logofilia*.<sup>77</sup>

Precisamente, es en relación con esa *logofobia occidental* que el «conjunto crítico» centrará primordialmente sus investigaciones sobre las diversas «funciones de exclusión» del discurso que se han sucedido a lo largo de la historia. Así por ejemplo, Foucault propondrá el esbozo de una labor que desarrollará recién media década más tarde, cuando publique en 1976 el primer volumen de su *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*:

Más adelante –dirá en la Lección Inaugural que aquí comentamos– se podría intentar analizar un sistema de prohibiciones del lenguaje: el que concierne [a] la sexualidad desde el siglo XVI hasta el XIX; se trataría de ver no cómo, sin duda, se ha progresiva y afortunadamente desdibujado, sino cómo se ha desplazado y rearticulado desde una práctica de la confesión en la que las conductas prohibidas se nombraban, clasificaban, jerarquizaban, y de la manera más explícita, hasta la aparición, primeramente bastante tímida y retardada, de la temática sexual en la medicina y en la psiquiatría del siglo XIX... (p. 51).

Hemos dicho que el conjunto crítico se ocupaba precisamente de las «funciones de exclusión» (además de la de «delimitación» y «apropiación»), y que su fin era poner en evidencia cómo se han formado esas funciones, respondiendo a qué necesidades, y de qué manera se han suscitado, sucedido y trasladado sus respectivas modificaciones, etc. Desde esta perspectiva, el conjunto de los análisis «críticos» parece superponerse con el primero de los sistemas de exclusión y control que opera desde el *exterior* del discurso mediante los mecanismos de prohibición, separación y del establecimiento discrecional de una determinada escisión entre lo verdadero y lo falso.

---

<sup>77</sup> Tal como lo hemos señalado, Occidente se caracterizaría por una “profunda logofobia, una especie de sordo temor contra esos acontecimientos, contra esa masa de cosas dichas, contra la aparición de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber allí de violento, de discontinuo, de batallador y también de desorden y de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso” (Foucault, 1992, p. 43).



Es precisamente de este último sistema de exclusión –el de la *voluntad de verdad*– del que Foucault querrá ocuparse más detalladamente, enfocándolo de dos maneras: “Por una parte, –dirá– quisiera intentar señalar cómo se hizo, pero también cómo se repitió, prorrogó, desplazó esa elección de la verdad en cuyo interior estamos prendidos pero que renovamos sin cesar” (*Id.*). Así, podemos aislar tres momentos principales en la larga historia que cruza las distintas formas que ha cobrado aquella «elección de la verdad» de la que estamos asidos, al menos, desde la Grecia Clásica:

<p><b>Primer Momento:</b> <b>Época sofístico-platónica.</b> <b>«Inquisitio» eleática.</b></p>	}	<p><i>“[...] me situaré primeramente [dice Foucault] en la época de la sofística y de su comienzo con Sócrates o al menos con la filosofía platónica, para ver cómo el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros se ordenaba poco a poco hacia una separación entre el discurso verdadero y el discurso falso”</i>(1992, pág. 52). Cf.: <i>Lecciones sobre la voluntad de verdad. Seminario en el Collège de France (1970-1971)</i>.</p>
<p><b>Segundo Momento: Siglos XVI - XVII.</b> <b>Ciencias de la «Observación».</b> <b>«Inquisitio» moderna.</b></p>	}	<p><i>“Me situaré después en los momentos decisivos de los siglos XVI y XVII, en la época en que aparece, en Inglaterra sobre todo, una ciencia de la vista, de la observación, de la atestiguación, una cierta filosofía natural inseparable sin duda de la instauración de nuevas estructuras políticas, inseparable también de la ideología religiosa: <b>nueva forma, seguramente, de la voluntad de saber</b>”</i> (1992, pág. 52). Cf.: <i>La verdad y las formas jurídicas</i>, Conferencia III y IV; y <i>Vigilar y castigar</i>.</p>
<p><b>Tercer Momento: Comienzo del siglo XIX.</b> <b>Establecimiento de las «ciencias de Examen»</b></p>	}	<p><i>“Finalmente, el tercer punto de referencia será el comienzo del siglo XIX, con los grandes actos fundadores de la ciencia moderna, la formación de una sociedad industrial y la ideología positivista que la acompaña”</i> (1992, pág. 52). Cf.: <i>La verdad y las formas jurídicas</i>, Conferencias IV y V; y la primera parte del curso <i>Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)</i>.</p>

Vemos en estos tres cortes propuestos por Foucault, “la morfología de nuestra voluntad de saber; [las] tres etapas de nuestro filisteísmo” (p. 52).

Siempre en relación con la voluntad de verdad, Foucault propondrá también

repetir la misma cuestión pero desde un ángulo diferente: medir el efecto de un discurso de pretensión científica –discurso médico, psiquiátrico y sociológico también- sobre ese conjunto de prácticas y de discursos prescriptivos que constituyen el sistema penal. El estudio de los dictámenes psiquiátricos y su función en la penalidad serviría de punto de partida y de material de base para esos análisis” (pp. 52-53).<sup>78</sup>

Lo que hasta este punto hemos dicho del conjunto crítico es, principalmente, que al orientarse metodológicamente por el principio de trastocamiento, lo que finalmente busca es sacudir aquella mirada tradicional que se tiene respecto de Occidente, de forma de evidenciar los profundos rasgos de *logofobia* que cruzan su historia. Y es precisamente en atención a esta *logofobia* que el conjunto crítico tendrá por finalidad analizar las formas de exclusión, delimitación y apropiación que se ejercen sobre el discurso. Pero este conjunto operativiza también, junto a los sistemas *externos* de coacción del discurso –claro que a niveles diferentes–, los sistemas o procedimientos *internos* de control del discurso y sus *principios* respectivos (autor, comentario y disciplina). Se establece así una perspectiva desde la cual pueden programarse un cierto número de estudios posibles que pasamos ahora a referir.

Un primer ejemplo sería un análisis que versaría sobre la historia de la medicina del siglo XVI al XIX: se trataría de un intento por asir el modo en que al momento de la constitución del discurso médico –y de la propia institución que lo soporta, lo refuerza y lo actualiza– fueron utilizados los principios de autor, comentario y disciplina. De esta forma,

intentar saber de qué manera se ejerció el principio del *gran autor*: Hipócrates, Galeno, naturalmente, pero también Paracelso, Sydenham o Boerhaave; de qué manera se ejerció, y todavía en el siglo XIX, la práctica del aforismo y del *comentario*; de qué manera fue sustituida poco a poco la práctica del caso, de la colección de casos, del aprendizaje clínico de un caso concreto; según qué modelo ha intentado finalmente la medicina constituirse como *disciplina*, apoyándose primeramente en la historia natural, a continuación en la anatomía y la biología (pp. 53-54, el énfasis es mío).

---

<sup>78</sup> Véase Foucault 2008 y 2008b.

De esta forma, en el caso del análisis de la historia de la medicina entre los siglos XVI y XIX, la *secuencia* de los principios de control del discurso pareciera ser: (1) ejercicio del principio del *gran autor*; y, a partir de él, (2) despliegue de la práctica del aforismo y del *comentario*, que acaba por (3) constituir a la medicina en una *disciplina* (en un primer momento sobre la base epistemológica aportada por la historia natural y, más tarde, por la anatomía patológica y la biología).

Pero podría darse también otro orden secuencial –uno totalmente inverso, de hecho–, tal como ocurre en el ámbito de (1) la *disciplina* literaria (crítica e historia de la literatura), en donde ha sido a partir de la utilización, modificación y desplazamiento de los métodos de exégesis religiosa, es decir, desde la «crítica bíblica», con sus modelos de hagiografía de las «vidas» históricas y legendarias, de la autobiografía y de las memorias, o sea, (2) a partir del *comentario*, cómo la crítica y la historia literaria han inventado (3) al personaje del *autor* y constituido la figura de la obra.

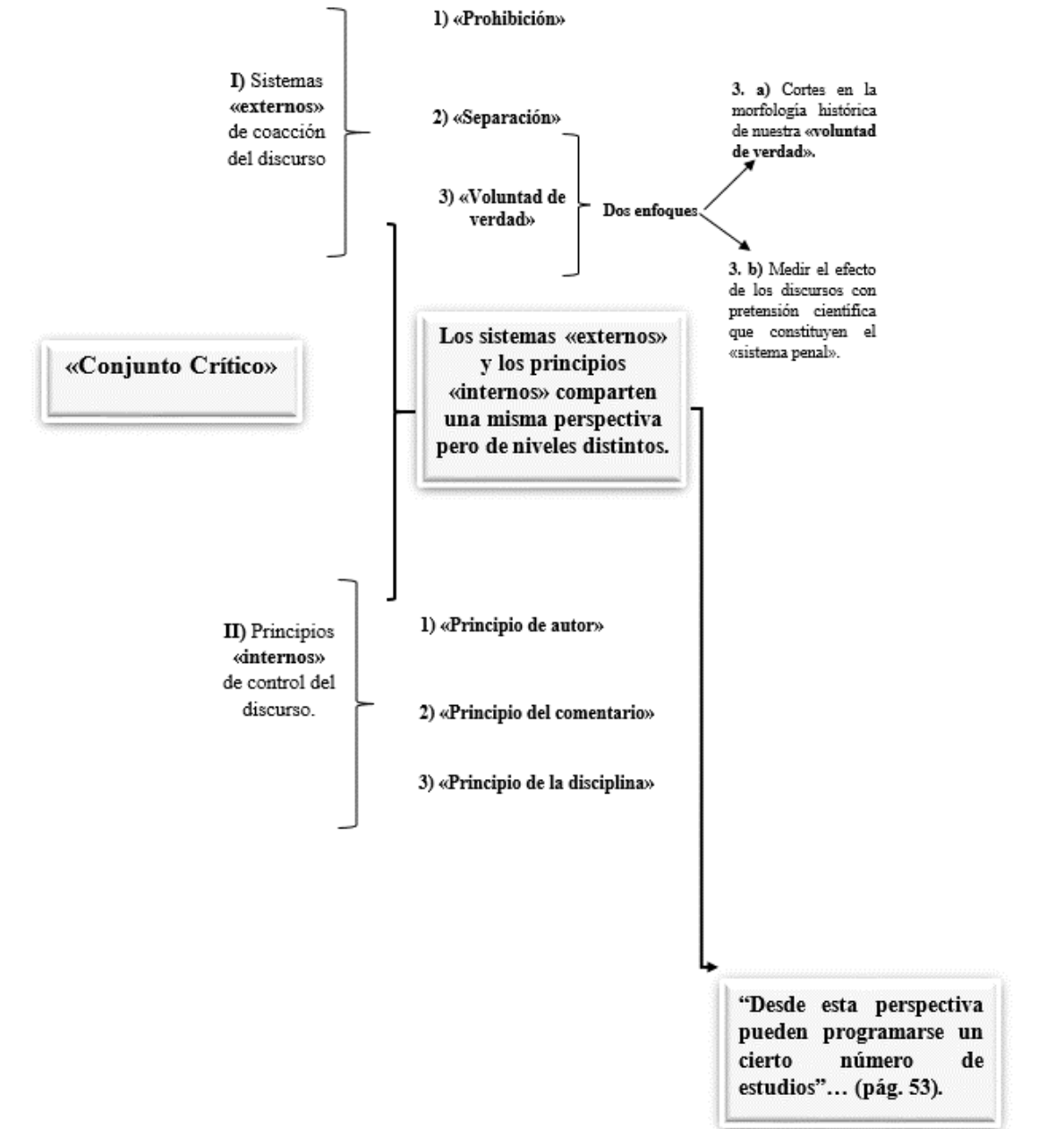
***Secuencia A: (1) autor; (2) comentario; (3) disciplina.***

***Secuencia B: (1) disciplina; (2) comentario; (3) autor.***

Luego, a diferencia del «conjunto crítico», lo que concierne al aspecto «genealógico» será la «formación efectiva» de los discursos: “bien en el interior de los límites de control, bien en el exterior, bien, más frecuentemente, de una parte y otra de la delimitación” (1992, p. 54). Así, por una parte, tenemos al análisis crítico que se hace cargo de los procesos de reagrupamiento y unificación de los discursos, es decir, de sus *regularidades*. Mientras que la «genealogía» estudiará sus formaciones dispersas, discontinuas, nimias, incluso casuales. Sin embargo, ambos acercamientos –el crítico y el genealógico– no son nunca realmente separables, en tanto

no hay, por una parte, las formas de rechazo, de la exclusión, del reagrupamiento o de la atribución; y después, por otra parte, a un nivel más profundo, el brote espontáneo de los discursos que, inmediatamente antes o después de su manifestación, se encuentran sometidos a la selección y al control. La formación natural del discurso

puede integrar en ciertas condiciones y hasta cierto punto, los procedimientos de control (es lo que pasa, por ejemplo, cuando una disciplina toma forma y estatuto de discurso científico); e inversamente, las figuras de control pueden tomar cuerpo en el interior de una formación discursiva (así la crítica literaria como discurso constitutivo del autor)... (pp. 53-54).



(Esquema 3)

Digamos entonces que el discurso científico y la crítica literaria suponen momentos distintos –si no opuestos– de aplicación de los mecanismos de control: en el caso de las disciplinas científicas el control reviste un rol productivo; mientras que en el ámbito literario el control (como puede ocurrir con la función «autor», por ejemplo) constituye siempre un producto, en tanto es siempre *producido* o, por lo menos, no deja de constituir el «resultado» de dicha operación.<sup>79</sup> En otras palabras, en el caso del ámbito científico, una serie de controles producen un discurso, mientras que en el campo literario, los controles propios de la crítica literaria se ejercen sobre un discurso ya establecido (la literatura). Así entonces

Las prohibiciones no tienen la misma forma, ni intervienen de la misma manera en el discurso literario y en el de la medicina, en el de la psiquiatría o en el de la dirección de conciencia. E, inversamente, esas diferentes regularidades discursivas no refuerzan, no rodean o no desplazan las prohibiciones de la misma manera (p. 58).

Lo que equivale a decir que las prohibiciones no siempre son las mismas ni se comportan de manera *regular*. Idea esta última que hace necesario reiterar que entre la empresa crítica y la empresa genealógica “la diferencia no es tanto de objeto o de dominio como de punto de ataque, de perspectiva y de delimitación” (p. 55). De manera tal que ambas deben alternarse, apoyarse y complementarse:

La parte crítica del análisis se refiere a los sistemas de desarrollo del discurso: intenta señalar, cercar, esos principios de libramiento, de exclusión, de rareza del discurso. [...] La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivamente esos dominios de objetos y [precisamente el] humor genealógico será el de un positivismo alegre [opuesto a la desenvoltura estudiosa del estilo crítico] (pp. 57-58).

Dicho esto, Foucault plantea tres ámbitos de estudio posibles: la sexualidad, la riqueza y la herencia. En el caso de la primera, que ya había sido mencionada como un campo de estudio susceptible de ser abordado por el conjunto crítico, el análisis se centraría en las

---

<sup>79</sup> Secuencia B: (1) disciplina; (2) comentario; (3) autor.

prohibiciones que afectan al discurso regularizado de la sexualidad. En relación con este acercamiento crítico, la estrategia genealógica no se contrapone, sino que, por el contrario, se constituirá en una suerte de complemento imprescindible, en tanto:

Sería difícil y abstracto [...] realizar un estudio [acerca de la sexualidad] sin analizar al mismo tiempo los conjuntos de discursos, literarios, religiosos o éticos, biológicos o médicos, e igualmente jurídicos [es decir, discursos más o menos *irregulares* «*en sí*» y «*entre sí*»], en los que se trata de la sexualidad, y en los que esta se nombra, describe, metaforiza, explica, juzga. Estamos muy lejos de haber constituido un discurso unitario y regular de la sexualidad [que haría posible el despliegue de una estrategia exclusivamente «crítica»], quizás no se consiga nunca, quizás no es esa la dirección en la que vamos. Poco importa (pp. 55-56).

Además de la sexualidad –como punto de agrupamiento de discursos diversos e irregulares– y de la herencia –como punto nodal de una serie de discursos dispersos a lo largo de al menos dos siglos y articulados entre sí, es decir, *regularizados* tras la embestida de la «genética» como disciplina científica a mediados del siglo XX–, otro ámbito de estudio a considerar será el de

las series de discursos que, en el siglo XVI y XVII, conciernen la riqueza y la pobreza, la moneda, la producción y el comercio. Entrarían en relación conjuntos de enunciados muy heterogéneos, formulados por los ricos y los pobres, los sabios y los ignorantes, los protestantes o los católicos, los oficiales reales, los comerciantes o los moralistas. Cada uno tiene su forma de regularidad, igualmente sus sistemas de coacción. Ninguno de ellos prefigura exactamente esa otra forma de regularidad discursiva que tomará el aspecto de una disciplina [susceptible, nuevamente, de ser analizada a partir de una estrategia relativa al «conjunto crítico»] y que se llamará «análisis de la riqueza», y después «economía política». Sin embargo, es a partir de ellos que se forma una nueva regularidad, recuperando o excluyendo, justificando o separando tales o cuales de sus enunciados” (p. 56).

Estos tres ámbitos posibles de estudio muestran claramente de qué manera deben alternarse y complementarse las descripciones críticas y genealógicas; haciéndose cargo ora una, ora la otra, de los juegos de regularidad, rareza, afirmación y contingencia que son propios del discurso y de su «materialidad» particular.

## CAPÍTULO III

### «Sobre la voluntad de verdad »

La clase del 9 de diciembre de 1970 –considerando que su «Lección Inaugural»<sup>80</sup> constituyó tanto una declaración de intenciones, como un *rite de passage*– fue en propiedad la primera clase impartida por Foucault en el Collège de France, y la que da inicio a su curso sobre *La voluntad de saber*, tema que de una u otra forma, tratará también de abordar durante los próximos años.<sup>81</sup>

Ahora bien, ¿cómo es posible abordar un objeto de estudio como la «voluntad de saber» o, si se quiere, cómo se hace de dicha voluntad un objeto de conocimiento? Por medio de dos modalidades, dirá Foucault, las que se alternarán en función de las exigencias que puedan presentarse a medida que su investigación avance. Estas dos modalidades consisten, por una parte, en investigaciones históricas concretas, específicas, determinadas –como por ejemplo la organización de un dispositivo de sexualidad entre los siglos XVII y XIX– y, por otra, una segunda estrategia empleada “con menos frecuencia” (2014, p. 17), que ha de abordar

---

<sup>80</sup> Foucault, 1992.

<sup>81</sup> “La voluntad de saber: éste es, pues, el título que querría dar al curso de este año. A decir verdad, creo que habría podido dárselo también a la mayoría de los análisis históricos que he hecho hasta el día de hoy. Es asimismo el que podría caracterizar los que me gustaría hacer ahora. En todos esos análisis –pasados o por venir–, creo que podríamos reconocer algo así como otros tantos ‘fragmentos para una morfología de la voluntad de saber’” (Foucault, 2014b, p. 17).

<sup>82</sup> Las labores en el Collège de France obligaban a sus miembros a llevar a cabo un curso lectivo, abierto y público, y, paralelamente, desarrollar un *Seminario* de investigación avanzado junto a un pequeño y selecto grupo de colaboradores (Dosse, 2009, p. 408). Así, en referencia al *Seminario* de ese año, Foucault señalará lo siguiente: “[...] comenzaremos una investigación histórica que durará tal vez varios años. El marco general del seminario será la penalidad en Francia en el siglo XIX. El tema preciso del análisis será la inserción de un discurso de pretensión científica (la medicina, la psiquiatría, la psicopatología, la sociología) dentro de un sistema –el sistema penal– hasta ese momento completamente prescriptivo; debería decir *casi* completamente, porque basta con pensar en la intervención de los médicos en los procesos de brujería en los siglos XVI y XVII para ver que el problema se remonta bastante más atrás. El tema del análisis será, pues, esa inserción; el material privilegiado será la pericia psiquiátrica en materia penal y el horizonte de la investigación consistirá, por último, en señalar la función y evaluar el efecto de un discurso de verdad en el discurso de la ley” (2014, p. 18, cursivas en el original). El punto de cruce entre el Curso y el Seminario de ese primer ciclo de Michel Foucault en el Collège de France, y que constituirá un anuncio de los temas que se concretizarán más tarde en *Vigilar y castigar* (1975), se explicita en la «Clase del 1 de marzo de 1971», en la que se establece a la práctica de la exclusión –tema que ya presente en *La historia de la locura* (1961)- como constitutiva “de la división puro-impuro [...], [así como también] de la división razón-sinrazón y [...] de la oposición delicente/no delicente” (2014, p. 201). Véase también la nota 21 incluida a este respecto por los editores (2014, p. 204).

«puntualizaciones teóricas», cuyo objetivo será el de tender al establecimiento de “una teoría de la verdad que pueda servir de fundamento a los análisis históricos” (p. 18). Ambas estrategias se alternarán, pero siempre de forma irregular, esto es, sin una secuencialidad que norme *a priori* sus usos ni las instancias en que han de ser empleadas.

Precisamente el curso de 1970-1971,<sup>82</sup> consistirá en una «puntualización teórica» abocada a saber

si la voluntad de verdad no ejerce, con respecto al discurso, un papel de exclusión análogo –en parte y, lo concedo, sólo en parte- al que puede tener la oposición de la locura a la razón, o el sistema de los interdictos. En otras palabras, se trataría de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión; si, en sus raíces, no es tan arbitraria como ellos; si no es modificable como ellos en el transcurso de la historia; si no se apoya como ellos y si, como ellos, no es reactivada sin cesar por toda una red institucional; si no forma un sistema de coacción que se ejerce no sólo sobre otros discursos, sino sobre toda una serie de prácticas. Se trata, en suma, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad (p. 18).

Ahora bien, estos objetivos demandan, en primer término, el establecimiento de una definición que esboce con cierta claridad qué ha de entenderse por «voluntad de verdad»: ¿se trata acaso de una voluntad que elige lo verdadero contra lo falso, o, más bien, de una voluntad que impone un sistema de reparto entre la verdad y el error? ¿Son equiparables la voluntad de verdad y la «voluntad de saber»? Y, entre ambos términos, ¿qué pasa entonces con el concepto de «conocimiento»? Habrá luego que plantearse cuál es y cómo opera el *juego* entre estas tres nociones: verdad (*vérité*), saber (*savoir*) y conocimiento (*connaissance*). Juego que a su vez abre otra serie de interrogantes acerca de qué entenderemos concretamente por «voluntad»; es decir, qué diferencia estableceremos entre voluntad y deseo a la hora de referirnos a un «deseo de conocer» o a una «voluntad de saber».<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> “Michel Foucault: [...] Pero justamente, desde hace varios meses y años, a propósito del análisis de esas relaciones de poder, me parece que no se lo puede situar adecuadamente sin involucrar el problema de la *voluntad*. Ciertamente, todas las relaciones de poder están investidas por *deseos* y seguramente todas lo están también por esquemas de racionalidad, sin embargo, lo que ponen en juego son *voluntades*. [...] yo diría que la *voluntad* es, quizás, justamente eso que más allá de todo cálculo de interés y más allá de la inmediatez del *deseo*, de eso que hay de inmediato en el *deseo*... [Aun cuando] Tampoco tiene absolutamente ninguna necesidad de estar vaciada de *deseo*.” (Foucault, 2016, pp. 77-78, el énfasis es mío).



Frente a estas exigencias, Foucault lanza una apuesta que, de resultar acertada (o de ser al menos viable), permitiría

sacar a la luz la historia de cierta voluntad de lo verdadero o lo falso, [es decir,] la historia de cierta voluntad de postular el sistema solidario de lo verdadero y lo falso” [...], “descubrir que esa puesta en juego histórica [...] del sistema verdadero y falso constituye el episodio central de cierta voluntad de saber propia de nuestra civilización”, y “articular esta voluntad de saber, que ha adoptado la forma de una voluntad de verdad, no con un sujeto o una fuerza anónima, sino con los sistemas reales de dominación (2014, p. 20).

En concreto, lo que se pone en juego es la pregunta acerca de la violencia fundacional que establecería y pondría en funcionamiento el sistema de separación, redistribución y exclusión entre lo verdadero y lo falso.

Precisamente si hay un elemento que cruza longitudinalmente el trabajo de Michel Foucault es la idea de que la verdad se corresponde siempre con un sistema binario de separación que establece y distribuye –de manera más o menos discrecional, según sea el caso– lo verdadero y lo falso. Así, la verdad en ningún caso antecedería a dicho sistema de distribución, sino que ella sería siempre y necesariamente un producto de aquél. Por otra parte, la línea que separaría lo verdadero de lo falso no sería una línea estática ni mucho menos sustancial, sino que se ajustaría más bien a la idea de una «función» que se desplaza y reconfigura permanentemente, haciendo entonces posible trazar no sólo *su* historia sino también la de sus respectivas transformaciones, reformulaciones y exclusiones.<sup>84</sup>

Ciertamente una idea de verdad como ésta se opone de manera radical a una concepción de la verdad en términos de *ascesis*, eclosión o epifanía, modelo reproducido por una cierta tradición filosófica no del todo ajena a una idea más bien devota de la verdad concebida en términos de «revelación» o «develamiento».

---

<sup>84</sup> Véase *supra*, Cap. 1 de la presente tesis.

### III.1. La «elisión» aristotélica

Respecto de la tradición filosófica a la que hacíamos mención, diremos simplemente que ella, de una u otra forma, lo que ha hecho es «elidir» ciertas cuestiones que le son fundamentales a la filosofía, como por ejemplo, las implicancias que conlleva, por lo pronto, su propio nombre, en tanto la supuesta idea de un *amor al saber* y/o a la *sabiduría* (*philosophia*) que ella explicita, finalmente acabaría por *naturalizar* dicho “amor”, restándolo así al escrutinio del propio pensamiento:

Como si ese saber que [la filosofía] retoma en su nombre, le bastara con ponerlo como exergo de su propio discurso para justificar el hecho de existir y mostrar que es –de una sola vez– necesaria y natural [y que, en consecuencia]: todos los hombres, por naturaleza, desean saber... (2014, p. 20).

Precisamente, Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει es lo que escribe Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*. Para mostrar entonces cómo es que la filosofía elide el problema del deseo de saber tras el tópico de un supuesto *amor* connatural al pensamiento y a la verdad en el hombre, es que Foucault dedica esta primera sesión a lectura de las líneas que abren el Libro A de la *Metafísica* de Aristóteles (980a, 21ss),<sup>85</sup> en las que se señala que

Todos los hombres por naturaleza [*phusei*] desean [*oregontai*] saber [*eidēnai*]. Señal [*semēion*]<sup>86</sup> de ello es el amor [*agapēsis*] a las a las sensaciones [*aisthēsis*]. Éstas en efecto son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas –digámoslo– las demás. La razón estriba

<sup>85</sup> *Metafísica* 1. 980a [21]:

Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι [*eidēnai* (saber)] ὀρέγονται [*oregontai* (deseo)] φύσει [*phusei* (naturaleza)]. σημεῖον [*semēion* (prueba)] δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων [*aisthēsis* (sensaciones)] ἀγάπησις [*agapēsis* (amor)]: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἰσθησὶν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα, ἐκ δὲ ταύτης τοῖς μὲν αὐτῶν οὐκ ἐγγίγνεται μνήμη, τοῖς δ' ἐγγίγνεται” (Aristotle, 1924). He destacado las palabras que tienen especial relevancia para el desarrollo del análisis propuesto por Foucault. A su vez, he latinizado dichas palabras y las he dispuesto entre paréntesis cuadrados, mientras que los paréntesis tradicionales los he empleado para ofrecer alguna posible traducción del término al español.

<sup>86</sup> Foucault solicita expresamente (2014, p. 22) no traducir *semēion* única e inmediatamente como “signo”, sino como un término que de manera general hace alusión a la idea de “prueba”, “testimonio”, a aquello que “demuestra algo” o a lo “que se demuestra”. Es decir que, cuando se introduce una “prueba” que efectivamente “prueba algo”, damos entonces con el sentido de *semēion* sugerido por Foucault.

en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias” (2007, p. 43).

En este breve fragmento podría identificarse “una operación que se refiere al propio discurso filosófico [...] tal como ha existido en nuestra civilización” (Foucault, 2014, p. 21), pudiendo reconocerse el pasaje citado como un “operador filosófico” (*Id.*) que ha cumplido a lo largo de la historia de Occidente funciones específicas pero de alcances fundamentales. De esta forma, si tomamos la primera frase del texto de Aristóteles: “*Todos los hombres por naturaleza desean saber*”, encontramos en ella operando tres tesis, según Foucault. Primero, que existe un deseo que está referido al saber, en tanto: “*Todos los hombres [...] desean saber*”; segundo, que dicho deseo es universal y que se encuentra efectivamente en “*Todos los hombres*”; finalmente, que a ellos dicho deseo les ha sido dado “*por naturaleza*”.

Pero ocurre que la «prueba» –*sēmeion*– en la que habrían de sostenerse estas tres tesis, no pasa de ser la exposición de un caso particular cuya validez es empleada como elemento de verificación del propio principio general en el que éste se encuentra subsumido, aun cuando dicho principio no ha sido todavía validado, en tanto no se ha aportado en concreto ninguna evidencia que lo demuestre en términos causales.<sup>87</sup> De esta forma, lo que ocurre es que se desplaza –mediante una de las variantes de aquella figura retórica llamada «entimema» (ἐνθύμημα) y que corresponde a un silogismo *incompleto*– la «verdad» del caso específico (*el amor* –ἀγάπησις–<sup>88</sup> a las sensaciones –αἰσθήσεων–<sup>89</sup>) y se la emplea en tanto «prueba» –*semēion*–<sup>90</sup> demostrativa del postulado general, que en este caso pretende fijar el axioma según el cual “*todos los hombres por naturaleza desean saber*” (Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει).

A este respecto, Foucault sostendrá que el hecho de que sea un entimema el que suministre la prueba de dicho axioma dista de ser una situación anodina, en tanto será a partir de este desplazamiento de la prueba –que pasa del caso particular, es decir, del mero ejemplo,

<sup>87</sup> “[...] en Aristóteles, la expresión [*sēmeion*] da acceso a un tipo muy particular de razonamiento. Se trata de un razonamiento no por la causa sino por el ejemplo, [es decir, a partir del] caso particular”, sostiene Foucault (2014, p. 22).

<sup>88</sup> *Agapēsis*: “afecto”, “amor fraterno”, “cariño”.

<sup>89</sup> *Aisthēsis*: “sensación”, “sensaciones”.

<sup>90</sup> *Σημεῖον*: “prueba”, “testimonio”, aquello que “demuestra” o “comprueba”.

a ser retóricamente erigida en tanto elemento de prueba validadora del principio general— es que se abre en la filosofía la puerta a toda una serie de nuevos desplazamientos y elisiones.

De esta forma podrá luego pasarse del saber (*eidēnai*)<sup>91</sup> a la sensaciones (*aisthēsis*) y finalmente a la sensación visual.<sup>92</sup> Para luego transitar desde el deseo (ὀρέγονται) de saber que estaría inscrito en la naturaleza (φύσει), al placer de la sensación considerada en sí misma, es decir, al margen de su utilidad. Y así, finalmente dar con un tercer desplazamiento, según el cual el deseo (*oregontai*) de saber tendería al placer, pero a un tipo muy específico, al que Aristóteles no designa con el concepto usual *hēdonē* (*hēdonē*), sino con uno cuyo uso es muy infrecuente: ἀγάπησις (*agapēsis*). La *agapēsis* es un concepto que no está directamente vinculado a la *hēdonē*, sino que más bien dice relación con el “amar”, el “querer”, el “acoger con amistad”, el “tratar con afecto”, incluso, “cariñosamente”. De manera que:

Αγάπησις [...] designa más bien el hecho de cumplir con nuestra obligación con algo o con alguien, mostrarle el apego que se le debe, darle de buena gana lo que le corresponde de derecho [...]. [Luego, la *agapēsis*] designa la satisfacción del orden. El agrado con que recibimos algo que nos place (Foucault, 2014, p. 23).

La *agapēsis* no refiere entonces al placer propio o individual, *hēdonē*, sino a un sentimiento de “afecto”, de “cariño”, de “amor fraternal”, a un imperativo que de alguna forma nos llama a “acoger con amistad”. Se trata, por lo tanto, de un desplazamiento que nos lleva desde el deseo (*oregontai*) hacia una forma de placer que refiere más bien a una *obligación* por cumplir con algo o alguien, mostrándole el apego que se le debe de acuerdo con un orden que se reconoce y se quiere satisfacer.

Pero no sólo se trata de esto, sino que estos desplazamientos y elisiones harán de la *agapēsis* “el paradigma de la dicha futura de la teoría” (p. 28), en tanto ella pasa a desdoblarse en dos sentidos claramente demarcados. El primero designaría la materia del “placer sensorial

---

<sup>91</sup> La raíz *eidēa* refiere tanto a la “forma” como a la “apariencia”. Luego, *eidēnai* (*eidēnai*), correspondería al perfecto segundo infinitivo de εἶδω: Ver. || Observar. || Saber. || Figurarse (Yarza, 1964). La traducción al español de la *Metafísica* de Calvo Martínez dice precisamente que “Todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, 2007, p. 43).

<sup>92</sup> Recordemos que el pasaje de la *Metafísica* habla del *amor a las sensaciones*, y sostiene que “[é]stas en efecto son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales”.

y animal”, que es el sentido que Aristóteles le da cuando la presenta como “prueba” (*semēion*) de que todos los hombres por “naturaleza” (*phusei*) desean saber, en tanto las sensaciones son amadas al margen de su utilidad. El segundo remitiría tanto al *amor natural* a las sensaciones, como a la dicha venidera que se perfila en la contemplación –es decir, en la imagen de la teoría– que acaba deviniendo en “la forma genéticamente humana de la felicidad” (*Id.*).

Surgen, entonces, algunas interrogantes, las que dirán relación, por ejemplo, con el sentido en que podrá efectivamente considerarse a la sensación –y al placer que le sería propio– como un ejemplo manifiesto e indiscutible de aquel (supuesto) deseo natural de saber. Y esto, pues para sostener tal afirmación habría que probar satisfactoriamente tres elementos o, si se quiere, tres fases secuenciales que, de ser correctas en sí y entre sí, permitirán finalmente aceptar el axioma según el cual “Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει”.

Para ello, habría entonces que explicar cómo es –para establecer luego de forma concreta– que la sensación constituye efectivamente un saber.<sup>93</sup> Pero para ello no basta con decir que la sensación va siempre acompañada de placer, y que es ese placer o, más bien, el “amor” (*agapēsis*) que se obtiene de las sensaciones el que hace *naturalmente* de la sensación un conocimiento. Simplemente, no puede afirmarse sin más, y menos considerarse como un principio indiscutible, que el placer que acompaña a la sensación sea efectivamente “generado por lo que en ésta es [o hay de] conocimiento” (Foucault, 2014, p. 24).

Lo interesante de esta denuncia de las elisiones presentes en esta primera propuesta de la *Metafísica* no radica en el simple juego deductivo, sino en poner en evidencia los sutiles mecanismos de poder y, principalmente, las exclusiones que la naturalización de ese enunciado hacen posibles. Por ejemplo, si tomamos en consideración la *Ética a Nicómaco* –tal como hace Foucault (2012, p. 24)– veremos que el supuesto principio *natural* y antropológico que se propone en la *Metafísica*, presenta determinadas condicionantes, abriendo un cierto espacio de discrecionalidad, en tanto:

---

<sup>93</sup> Pensemos por ejemplo en el pasaje en que Aristóteles sostiene que de todas las sensaciones, es la visión “la que más nos hace conocer...” (980a, 25).

Hay cosas que les parecen agradables a los enfermos y que son desagradables para las personas de buena salud, y viceversa. Ahora bien, sólo las cosas agradables para las personas sanas son verdaderamente agradables, sólo ellas procuran placeres verdaderos, porque sólo tales sensaciones actualizan las cualidades del objeto. El placer está ligado a la verdad misma del conocimiento. Y donde no hay conocimiento no hay verdaderamente placer (cit. en *Ibid.*, p. 24).<sup>94</sup>

En relación con el mismo rasgo de discrecionalidad al que hacíamos mención, y que se acusa una vez que nos preguntamos acerca de cómo y en qué sentido la sensación y el placer que le sería propio pueden efectivamente ser considerados como un ejemplo satisfactorio del deseo natural de saber en el hombre, vemos entonces aparecer la posibilidad de nuevas discrecionalidades, incluso más: lo que vemos es la conformación de una máquina que opera discrecionalmente produciendo, a su vez, nuevas formas posibles de arbitrariedad.<sup>95</sup> Ya que,

---

<sup>94</sup> En el caso de la *Metafísica*, no sólo se afirma que es la vista la que “revela más diferencias”, razón por la cual ella está más cargada de conocimiento que todos los demás sentidos; sino que, al poseer un carácter limitado – a diferencia del tacto y del gusto que son ilimitados y que se encuentran abiertos a la intemperancia y, por lo tanto, expuestos a caer en la repugnancia– es siempre capaz de otorgar «un verdadero placer». Vemos, entonces, que no se trata simplemente de delinear una epistemología, sino de asentar –sobre un cierto discurso de «verdad»– una ética determinada.

<sup>95</sup> Esta es la «máquina antropológica» a la que se refiere Giorgio Agamben en *Lo abierto. El hombre y el animal*: “La contradicción que Steinthal descubre aquí es la misma que define la máquina antropológica que –en sus dos variantes, antigua y moderna– funciona en nuestra cultura. En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es también y siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan sólo la inclusión de un afuera. Tenemos así la máquina antropológica de los modernos. Ella funciona –lo hemos visto– excluyendo de sí como no (todavía) humano un ya humano, esto es, animalizando lo humano, aislando lo no-humano en el hombre: *Homo alalus*, o el hombre-simio. Es suficiente desplazar algunos decenios nuestra investigación y, en vez de este inocuo hallazgo paleontológico, tendremos el judío, esto es, el no-hombre producido en el hombre, o el *néo mort* [es decir, el “*recién muerto*”] y el ultra-comatoso, esto es, el animal aislado en el mismo cuerpo humano. Exactamente simétrico es el funcionamiento de la máquina de los antiguos. Si en la máquina de los modernos, el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro y lo inhumano, animalizando lo humano, aquí el adentro se obtiene mediante la inclusión de un afuera, el no-hombre a través de la humanización de un animal: el mono-hombre, el *enfant sauvage* o el *Homo ferus*, pero, también y sobre todo, el esclavo, el bárbaro, el extranjero como figuras de un animal con formas humanas. Ambas máquinas pueden funcionar tan sólo instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse –como un *missing link* siempre faltante porque ya virtualmente presente– la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo espacio de excepción, esta zona está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas. Lo que debería obtenerse así no es, de todos modos, una vida animal ni una vida humana, sino sólo una vida separada y excluida de sí misma, tan sólo una *vida desnuda*. Y frente a esta figura extrema de lo humano y de lo inhumano, no se trata tanto de preguntarse cuál de las dos máquinas (o de las dos variantes de la misma máquina) es mejor o

si se afirma que todas las sensaciones dan placer en relación con la actividad de su conocimiento, entonces por qué los animales, que también tienen sensaciones, no habrían de desear conocer. Luego, ¿por qué, o a partir de qué, Aristóteles atribuye el deseo de conocer únicamente a los hombres? Simplemente a partir de una distinción genérica fundada en el (pre)supuesto de que sólo los hombres serían capaces de extraer placer a partir de las sensaciones inútiles.

Ciertamente las diferencias que Aristóteles establece entre el hombre y el animal constituyen un objeto de estudio de suma importancia, incluso a efectos de esta misma investigación,<sup>96</sup> pero por ahora sólo nos detendremos en dos cualidades que permitirían establecer esta diferenciación: «memoria» y «audición». La primera de ellas efectivamente constituiría un producto de la sensación, pero sólo en ciertos animales susceptibles de inteligencia, mientras que la audición, si bien en Aristóteles corresponde a un fenómeno de gran amplitud, que abarca desde la capacidad de captar sonidos inarticulados (τῶν ψόφου [tōn psophon]), hasta la capacidad de oír e intelegir el lenguaje (*logos*), de modo de –en un nivel aún más alto– ser capaz de recibir una educación.

Con la memoria aparece la propiedad de ser inteligente (φρόνιμος [*phronimos*]); y con [la] audición aparece el hecho de poder aprender y estar dispuesto a hacerlo, la aptitud de ser discípulo; el hecho de ser “μαθητικός” [*mathētikos*] ([de] ser disciplinable) (Foucault, 2014, pp. 25-26).

Sobre esta base el hombre, a diferenciaría del animal sensitivo, sería capaz de llegar a adquirir una ἐχνη, es decir, una *tekhne*, y desarrollar así una ἐπιστήμη (*epistēmē*). Luego, la naturaleza humana se caracterizará por la presencia en ella de la σοφία (*sophia*), que consiste en el conocimiento de la causa y, por lo tanto, del conocimiento de las esencias y los universales.

---

más eficaz-o, más bien, menos sangrienta y letal-, como de comprender su funcionamiento para poder, eventualmente, detenerla” (2006b, pp. 75-76).

<sup>96</sup> En vistas a futuras indagaciones, téngase presente la distinción que Aristóteles fija en el Libro I de la *Política* entre *bíos* y *zōē*, tanto en relación con la actualización que de ella hacen Hannah Arendt en el cap. II de la *Condición humana* (2003, pp. 37ss), como la «Introducción» de Giorgio Agamben a *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2006, pp. 7-23).

La *sophia*, que es el conocimiento de las causas, cobra entonces para Aristóteles el estatuto de un conocimiento supremo, caracterizado por el hecho de que sólo se sirve a sí mismo y que sólo en él radica su único fin (el que no se ajusta a utilidad alguna), lo que lo hace libre y autónomo, y convierte –a través de la misma operación– a la autonomía en el fin de todo conocimiento.

Hay que decir ahora, por ende, que la famosa ‘satisfacción que se obtiene con las sensaciones inútiles’ no es tanto, o no es únicamente, un caso particular del gran deseo general de conocer que constataríamos por doquier en la naturaleza; es sobre todo [...] el modelo aún rudimentario, el paradigma minúsculo de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo.

Sin duda, mientras el hombre se mantiene en el nivel animal de la sensación, persiste en el nivel de lo que es útil para la vida. Pero sí, no obstante, encuentra satisfacción en sensaciones que no son directamente útiles, es porque se esboza ya el acto de un conocimiento que, por su parte, no estará subordinado a utilidad alguna, dado que es en sí mismo su propio fin.

Hace un momento podíamos sorprendernos de que el deseo de conocer dado a todos los hombres por la naturaleza tuviera como prueba la satisfacción de las sensaciones inútiles (cuando las sensaciones son útiles por naturaleza). Ocurre que la naturaleza de la que se trataba era en realidad cierta naturaleza del hombre destinada a un conocimiento sin otro fin que sí mismo [*sophia*]. Y era este fin último el que ya atraía hacia sí la mera actividad de sentir y la hacía ya placentera, al deshacerse por un instante en torno de ella la prueba de la utilidad (Foucault, 2014, p. 27).

Pero existe un punto aún más importante, vinculado a estos desplazamientos, elisiones y exclusiones que hemos venido refiriendo, y que dice relación con el paso que Aristóteles da desde el «deseo» (ὀρέγονται [*oregontai*]) al «placer», el cual no es designado con la palabra con que tradicionalmente había sido nombrado, ἡδονή (*hēdonē*) –y que refiere al placer que acompaña a toda actividad desarrollada convenientemente–, sino que se hace mención a la ἀγάπησις (*agapēsis*), vinculada como ya hemos señalado a las nociones de “afecto”, “amor”, “cariño” y que, en último término, designa o se vincula con la satisfacción del orden.<sup>97</sup>

[...] la sensación, cuando es el paradigma de la contemplación, cuando se complace en su propia inutilidad y cuando ya es también la imagen de la teoría, ¿de qué placer específico se acompaña? No sin duda de la ἡδονή [*hēdonē*] que puede asociarse a

---

<sup>97</sup> Véase Foucault, 2014, p. 23.



cualquier sensación; tampoco de la εὐδαιμονία [*eudaimonia*] que implica continuidad, hábito, ἔξις [*exis*]. Se acompaña de una categoría específica de ἡδονή, que es como el signo, el paradigma de la dicha futura de la teoría. Se acompaña de la ἀγάπησις [*agapēsis*]. Así como la sensación inútil es el paradigma de la contemplación venidera, el agrado asociado a ella perfila ya la dicha futura: ἀγάπησις [*agapēsis*]" (Foucault, 2014, pp. 27-28).

Lo que Foucault quiere resaltar es la dualidad de la palabra ἀγάπησις (*agapēsis*), la que, como ya hemos hecho notar, se desdoblaría en dos sentidos: uno que designaría la materia del *placer sensorial y animal*, y otra que sirve para perfilar el paradigma de la contemplación venidera, esto es: “la forma genéticamente humana de la felicidad” (p. 28).

Damos así, no con ciertas ambigüedades ni mucho menos con alguna contradicción, sino con sentidos diversos que se traslapan y superponen unos respecto de otros, de manera tal que la «naturaleza» (φύσει [*phusei*]) logra un alcance general y universal –tal como el que posee, por ejemplo, en términos de *zōē*–, al tiempo que permite también trazar la diferencia genérica del hombre<sup>98</sup> en oposición a los animales. Por otra parte, el desplazamiento de la «prueba» nombrada como σημεῖον (*semēion*), le permitirá ser operada tanto como ejemplo o como un caso particular susceptible de validar y sostener un principio general que avalaría la (supuesta) *inminencia* de un paradigma de lo venidero. Finalmente, el empleo del término ἀγάπησις (*agapēsis*) permitirá a Aristóteles oscilar entre el placer de la sensación y la manifestación de una satisfacción, de un compromiso si no, incluso, de un “amor” al orden.

Son precisamente todos estos desplazamientos los que desde antiguo han dado pábulo a un conjunto de lecturas esencialistas desarrolladas a partir este primer fragmento de la *Metafísica* (980a, 21ss). Lecturas que muchas veces han sido formuladas en los siguientes términos: *Aristóteles inicia una de sus obras fundamentales, la Metafísica, con esta afirmación: «Todos los hombres por naturaleza desean saber». Desde esta perspectiva, la observación del mundo y la capacidad de maravillarse ante las cosas no sólo nos hacen humanos, sino que constituyen el germen de un deseo de saber que todos los individuos poseen naturalmente.*

---

<sup>98</sup> Del «hombre», en tanto poseedor de una *bíos*, sea ésta una *bíos theōrētikós* –correspondiente a la vida contemplativa del filósofo–, una *bíos apolaustikós* –vinculada al placer– o una *bíos politikós* –referida a la vida, como condición política–.

Todos los desplazamientos que hemos mencionado hasta aquí han servido finalmente para consustanciar una determinada antropología que, operada a partir de una cierta (en)doxa, según la cual el hombre «desea» saber por naturaleza, y que dicho «deseo» se anuncia necesariamente en el placer, acaba por excluir –si no, acaso, por proscribir– toda posibilidad de levantar un saber transgresor, prohibido, temible y, en último trámite, trágico.<sup>99</sup> Saber que será rechazado, de manera más o menos radical, por el axioma aristotélico que fija un saber que va del placer a la felicidad, y hacia el cual habríamos de tender por un movimiento de la naturaleza.<sup>100</sup>

Luego, al sostener que el hombre desea conocer por naturaleza, Aristóteles acaba también por desactivar la pregunta sofística o socrático-sofística de *por qué se desea conocer*. De esta forma, la estrategia aristotélica logra –según Foucault– poner fuera de juego la cuestión del deseo, al encerrar el «deseo de saber» dentro del propio conocimiento, de manera que este último queda protegido no sólo frente a lo que le es ajeno o externo, sino también frente a la violencia del deseo mismo.

Así, encerrado el deseo de saber en un juego del conocimiento consigo mismo, acaba convertido él también en conocimiento, sólo que en un conocimiento diferido, en tanto el deseo de saber ya es “en su naturaleza algo así como el conocimiento, ya es algo de

---

<sup>99</sup> “Ahora bien, éste es el tema que vemos constantemente en la tragedia griega, y muy en particular [en] Esquilo y Sófocles. [El] saber, el héroe trágico dista de desearlo por naturaleza. Ante todo, en efecto, si desea saber no es porque lo mueva un movimiento natural, inscripto en su naturaleza a partir de la sensación. Es porque de lejos y desde lo alto se ha pronunciado una palabra: palabra enigmática, de doble sentido, que él comprende y no comprende, que lo tranquiliza pero, no obstante, lo inquieta. [...] En *Edipo* es, claro está, el rumor que corre. Pero ese saber deseado (por ser a la vez oscuro y prometedor) es un saber temible [...] ciega a los mismos a quienes concierne: un saber que mira y cuya mirada deslumbra a aquellos en los que se posa. Edipo no mira el secreto, es éste el que lo mira, no le quita los ojos de encima y procura captarlo para asestarle finalmente su golpe. [...] [Pero además] es un saber que mata. El héroe no se le resiste en el momento [en que] cae sobre él. El relámpago de la luz y el de la muerte se confunden” (Foucault, 2014, pp. 29-30).

<sup>100</sup> “Los temas aristotélicos de un saber que va del placer a la felicidad, hacia el cual tendemos por un movimiento de la naturaleza, a través de una palabra que enseña y no profetiza y de una memoria sin olvido ni enigma, se oponen al saber trágico” (Foucault, 2014, p. 30). Precisamente, Nietzsche sostenía la idea de que el *sentimiento trágico* le fue completamente desconocido a Aristóteles. Véase Friedrich Nietzsche, «Lo que yo debo a los antiguos», §5 (2002, p. 143): “La psicología del orgasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el dolor mismo actúa como un estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento *trágico*, sentimiento que ha sido malentendido tanto por Aristóteles como especialmente por nuestros pesimistas”. Véase también *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo* (1988, pp. 48-49, 73-74 y 216): “Esta última explicación [según la cual el *coro trágico* constituiría el espectador ideal y que estaría “destinado a representar al pueblo frente a la región principesca de la escena”], que a más de un político le parece sublime [...] acaso venga sugerida por una frase de Aristóteles: pero carece de influjo sobre la formación originaria de la tragedia...” (pp. 73-74).

conocimiento. Sólo puede querer el conocimiento por sí mismo, porque lo quiere como punto de partida de su conocer. El conocimiento es a la vez su objeto, su fin y su materia” (2014, p. 32).<sup>101</sup> Desde esta perspectiva, se torna imposible –pero también inútil– querer reconocer o intentar buscar algún tipo de violencia, de voluntad de dominación, de fuerza, de exclusión o de rechazo en el deseo de saber, ya que –en último término– la propia «voluntad de saber» ha acabado deviniendo en un rasgo natural y, por lo tanto, necesario, neutral, objetivo, verdadero.

De este modo el sujeto de deseo, subsumido por el sujeto de conocimiento, acaba reducido a un leve temblor que este último cree a veces a percibir en torno de aquello que conoce. Entre ambos se ha establecido algo semejante a una connaturalidad. Así, el sujeto de conocimiento –tras el involucramiento del sujeto de deseo– deviene «Uno» consigo mismo, a través del establecimiento del *continuum* que eslabona una misma alma, en un mismo sujeto, poseedor –de hecho y de derecho– de una sola y única conciencia.

Luego, no se trata sólo del escándalo, sino de la dificultad que implica “pensar filosóficamente una voluntad de saber [*savoir*] que no esté contenida [ya] en la unidad de un sujeto cognoscente [*connaisant*]” (p. 33): el deseo ha quedado entonces elidido, junto con su eficacia; este ya no es causa sino que el conocimiento se convierte en causa de sí mismo y del deseo que le concierne. Así, el deseo de saber se cierra en el círculo del conocimiento mismo.

### **III.2. La arremetida nietzscheana contra la (supuesta) filiación entre verdad y conocimiento**

Será Nietzsche quien finalmente querrá acabar tanto con esta clausura –con este encierro del deseo en el conocimiento–, como con la co-pertenencia entre el propio

---

<sup>101</sup> “Digamos, para fijar el vocabulario, que llamaremos conocimiento [*connaissance*] al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber. Y que llamaremos saber [*savoir*] lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha” (Foucault, 2014, p. 33).

conocimiento y la verdad derivada –al menos en parte– de una cierta tradición establecida precisamente a partir de la función aristotélica que arrogaba al deseo de saber el estatuto de una supuesta connaturalidad. Al tiempo que postulaba la antecendencia del conocimiento respecto del deseo de conocer, como si el primero se encontrara ya desde siempre situado en este último, haciendo de él una suerte de retraso, una “demora del conocimiento con respecto a sí mismo que lo afectaba para alcanzar de una vez su verdadera naturaleza, a saber, la contemplación” (Foucault, 2014, p. 39). Siendo precisamente la contemplación –entendida como aquello que posibilita el acceso al “conocimiento de lo verdadero en sí mismo” (p. 40)– esa forma particular de placer a la que Aristóteles refiere con la noción de *agapēsis*.

Doble juego de elisiones entonces en el texto de Aristóteles, que componen dos operaciones: primero la “introducción del conocimiento debajo del deseo y en su principio mismo, y [luego] otra [operación], aún más sorda [aún más oculta], de introducción de la verdad como tercer elemento entre el deseo y el conocimiento” (*Id.*). De esta forma, acaba por volverse necesaria la supuesta relación entre sensación, placer y verdad, en tanto si “el conocimiento puede hacer nacer dentro de su propio movimiento algo como el deseo, es porque todo [en él] se desenvuelve ya en el orden de la verdad” (*Id.*). Y como el deseo sería ya una cuestión relativa a la verdad, él sería entonces no sólo «deseo de conocimiento», sino que conocimiento en tanto tal.

Así, la continuidad que se establece entre deseo y conocimiento respecto de un único y mismo sujeto, se hace posible en tanto la verdad es puesta como garantía de esa misma continuidad. La homologación del sujeto de deseo y del sujeto de conocimiento –o, si se quiere, el encierro del primero en el segundo– es posible en tanto ambos tienen la misma relación de subordinación respecto de la verdad. Es decir, la verdad los gobierna a ambos de igual manera, y es esta equivalencia en la relación la que permite (con)fundir ambos sujetos en una misma y única entidad.<sup>102</sup>

Antes de continuar, reiteremos los tres papeles que en este esquema son desempeñados por la verdad. En primer lugar, ella asegura el paso del deseo al conocimiento. Luego, funda

---

<sup>102</sup> “El sujeto de conocimiento y el sujeto del deseo pueden considerarse como el mismo, porque tienen la misma relación con la verdad” (Foucault, 2014, p. 40).

la anterioridad del conocimiento sobre el deseo. Finalmente, da lugar a la identidad del sujeto en el deseo y en el conocimiento.

Esta sistematicidad que garantiza la subordinación del deseo respecto del conocimiento, en razón del vínculo –pretendidamente– *natural* que éste tendría con la verdad, no será puesta bajo sospecha –al menos no con tal radicalidad– hasta la arremetida nietzscheana en contra de la filiación entre verdad y conocimiento. Lo que irrumpe con Nietzsche es la inquietud por acabar con ese *continuum* que Occidente ha fijado entre deseo, conocimiento y verdad. Es a este respecto que se nos aparece nuevamente el nombre de Baruch Spinoza,<sup>103</sup> quien mediante un procedimiento radicalmente opuesto al de Nietzsche, fue –al mismo tiempo– quien estuvo más cerca que nadie antes del filósofo alemán, de echar por tierra o, al menos, de escapar de dicho *continuum*, pero ya no mediante su rechazo, sino que a partir de su propia intensificación.<sup>104</sup>

Foucault parte por citar el §1 del *Tractatus de Intellectus Emendatione* del filósofo neerlandés, en el que podemos leer lo siguiente:

Después que la experiencia me hubo enseñado que todo lo que ocurre frecuentemente en la vida ordinaria es vano y fútil, y al ver que todo lo que para mí era objeto o motivo de temor no contenía en sí nada bueno ni malo, fuera del efecto que ejercía en mi alma, decidí finalmente investigar si no habría algo que fuese un bien verdadero, posible de alcanzar y el único capaz de afectar al alma una vez rechazadas todas las demás cosas; más aún, si no habría algo cuyo hallazgo y adquisición me permitiera gozar eternamente de una alegría [soberana]<sup>105</sup> y continua (2013, pp. 29-30).

En Spinoza, a diferencia de Aristóteles –continúa Foucault– no se trata ya de un deseo de conocer, sino “de un deseo de felicidad, una felicidad eterna y que nada pueda poner en

---

<sup>103</sup> Véase *supra*, p. 30.

<sup>104</sup> Esta oposición en el proceder no resta en nada al hecho de que ya desde “1881, Nietzsche era un spinozista confeso, alguien que se reconocía a sí mismo y a su filosofía en las notables enseñanzas de Spinoza” (Sommer, 2012, la traducción es mía).

<sup>105</sup> Si bien he citado la traducción de Cohan (Spinoza, 2013), he optado por modificarla en este pasaje usando la traducción empleada por Horacio Pons (Foucault, 2014) quien en lugar de hacer mención a una “alegría suprema”, como propone Cohan, se refiere a una “alegría soberana” (p. 41). A su vez, la versión en inglés del curso de Foucault (*Lectures on the Will to Know*, ed. Arnold I. Davidson, trad. De Graham Burchell, 2013) también se refiere a una “*sovereign joy*” (2013, p. 24).

riesgo (y de la que nada dice aún que sea del orden del conocimiento)” (2014, p. 41).<sup>106</sup> Es entonces un deseo de felicidad el que acabará por dar con “la felicidad propia de la idea verdadera” (2014, p. 41). Adecuación entonces entre felicidad y verdad, a partir de la cual se despliega una resolución –o, si se quiere, una cierta voluntad de conocer–, que trastoca lo dispuesto en el texto aristotélico, en tanto ya no se trata aquí de una ascesis<sup>107</sup> ni de una felicidad puramente contemplativa (que era el sentido de aquel placer definido según la idea de la *agapēsis*). En Spinoza, por el contrario, se trata siempre de un proceso activo, en el que el deseo de conocer compromete plenamente –es decir, corporalmente– al sujeto.

De aquí en más, la verdad ya no consiste en una absorción del sujeto en el «Gran Todo» de la verdad, sino que la asimilación de ésta pasa a corresponderse más con la idea de un proceso generativo, productivo, y ya no simplemente contemplativo. La verdad ahora es un producto de la *actividad* del pensamiento.

Esta es una de las razones por las que Spinoza constituirá para Nietzsche el filósofo por excelencia, en tanto habría sido quien había ligado de la manera más rigurosa la verdad

---

<sup>106</sup> Aun cuando sabemos que para Spinoza se trata siempre precisamente de *entender* una realidad inmanente y sujeta a la necesidad. Véase el *Tratado de la reforma del entendimiento*, párrafos 53 a 56, especialmente la idea de «necesidad» que aquí encontramos: “Llamo [...] necesaria, a una cosa cuya naturaleza implica contradicción con su no existencia...”. Precisamente, el hecho de que lo que *es* sea siempre por *necesidad* y que lo *necesario* sea aquello que *es*, hace que la realidad, sujeta a relaciones de causalidad [Véase §12: “...sabemos que todo lo que ocurre se cumple según el orden eterno y las leyes determinadas de la Naturaleza.”], sea abordable, al menos parcialmente, por parte del *entendimiento* humano, siempre que éste en su empeño se rija por el «método» correcto y verdadero (cuyo objeto y principios son precisamente los que *Spinoza* se propuso establecer en el citado *Tratado sobre la reforma...*, comenzado poco antes de 1660 y publicado como parte de su *Opera posthuma*, en 1677. Como decíamos, esta obra trataba precisamente del conocimiento y sus modalidades, al cual quiere dotársele de un método que le permita obtener concepciones verdaderas acerca de las cosas –es decir, de sus causas y de sus efectos–, a partir de ideas simples y claras: “§12. Aquí sólo diré brevemente qué entiendo por verdadero y, al mismo, qué es el bien supremo. [...] [§13] Todo lo que puede ser medio para alcanzar este fin [es decir, el ‘bien supremo’] se llama bien verdadero [...]. [La condición de ese fin es] el conocimiento de la unión del espíritu con la Naturaleza. §14. Este es el fin que busco, es decir, adquirir esa condición y tratar que otros muchos la adquieran conmigo, pues también atañe a mi felicidad que muchos otros comprendan lo mismo que yo [...] Para que esto ocurra, es necesario tener de la Naturaleza un conocimiento suficiente para adquirir tal condición [...] §16. Pero, ante todo, será menester escogitar un medio de curar el entendimiento y, hasta donde sea posible al comienzo, purificarlo para que entienda las cosas fácilmente, sin error y de la mejor manera. Desde ya puede verse que quiero dirigir todas las ciencias a un solo fin y objeto, es decir, llegar a la suprema perfección humana, de que hemos hablado; por tanto, todo lo que en las ciencias no nos hace avanzar hacia nuestro fin deberá eliminarse como inútil; o sea, en una palabra, todos nuestros actos y pensamientos deben dirigirse a este fin” (Spinoza, 2013, pp. 32-33).

<sup>107</sup> La «necesidad» en el monismo spinoziano es siempre entendida como parte de una realidad «inmanente», respecto de la cual no hay afuera ni, por lo tanto, trascendencia.

y el conocimiento;<sup>108</sup> y “quien, desde el *Tratado de la reforma del entendimiento* hasta la última proposición de la *Ética*” (2014, p. 44), nombra, funda y prolonga la copertenencia de la verdad y el conocer bajo la forma de la *idea verdadera*.

Estoy completamente sorprendido, maravillado. Tengo un precursor, ¡y qué precursor! Apenas si conocía a Spinoza. Haber tenido ahora ganas de leerlo fue obra del instinto. Ante, todo, la tendencia general de su filosofía es la misma que la mía: hacer del conocimiento la más poderosa de las pasiones. Me reconozco además en cinco puntos esenciales de su doctrina: niega el libre albedrío, la finalidad, el orden moral del universo, el altruismo [*the non-egotistical*], el mal. *Even though the differences are clearly enormous, these can mainly be found in the difference of time, culture and science. To sum up: my loneliness, which, as if I were atop a high mountain, often gave me trouble breathing and made my blood flow, has now, at least, found some company. —Curious!*<sup>109</sup>

Nietzsche encontrará en Spinoza *un compañero de armas* en su mutuo rechazo a la teleología.<sup>110</sup> Según la opinión de William S. Wurzer, de todos los filósofos modernos, “ninguno fue tan importante para el Nietzsche tardío como Spinoza”.<sup>111</sup> Este hecho se confirma aún más si se considera la oración fúnebre que el amigo y discípulo de Nietzsche, Peter Gast, pronunciara frente a la tumba abierta de su maestro en Röcken, el 28 de Agosto

<sup>108</sup> Sabemos ya que Foucault volverá a tratar la relación entre Spinoza y Nietzsche en la primera sesión conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (2013b), instancia que –en palabras de los editores de las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (D. Defert, F. Ewald y A. Fontana) – constituirá “una recuperación de los temas principales de este curso”. Véase (2014, p. 46, n. 9).

<sup>109</sup> Tarjeta postal de Friedrich Nietzsche a Franz Overbeck, Sils, 30 de julio de 1881. El pasaje en español de la cita se encuentra en (Foucault, 2014, p. 45); mientras que el fragmento en inglés corresponde a la traducción de Walter Kaufmann empleada por Urs Sommer (*Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer*, 2012). En español, dicho fragmento rezaría: “Aun cuando las diferencias son claramente enormes, se hallan principalmente en lo que respecta al tiempo, la cultura y la ciencia. En resumen: mi soledad que, como si me encontrara en la cima de una alta montaña, con tanta frecuencia dificultó mi respiración e hizo fluir mi sangre, ha encontrado, al menos, cierta compañía. ¡Qué curioso!”

<sup>110</sup> “Sugiero que estas lecturas *sobre* Spinoza dan cuenta de que Nietzsche encontró un compañero de armas en lo que toca a su mutuo rechazo de la teleología. Tal rechazo de la teleología en la naturaleza, así como la comprensión de la existencia humana como algo históricamente condicionado, parece ser un aspecto característico del abordaje crítico tanto de Spinoza como de Nietzsche” (Sommer, 2012, p. 159, la traducción es mía).

<sup>111</sup> Wurzer, *Nietzsche und Spinoza*, Meisenheim am Glan, Hain, 1975, p. 148, cit. en Sommer, 2012, p. 157. La traducción es mía.

de 1900. En dicho discurso, Gast sólo mencionará un único nombre junto al de su reverenciado mentor: el de Baruch Spinoza.<sup>112</sup>

El hecho que generalmente se piense en una oposición entre ambos filósofos, se explica en parte por la opinión expresada por el propio Nietzsche en su trabajo redactado antes de 1881, fecha en que efectivamente descubre la obra de Spinoza.<sup>113</sup> Por esta razón, la marcada oposición entre ambos autores, de la que Foucault da cuenta en la primera conferencia de su ciclo sobre *La verdad y las formas jurídicas* (2013b, pp. 9-33), se explicaría debido al hecho que Foucault presenta en dicha ocasión un texto sumamente temprano dentro del corpus nietzscheano: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, redactado en 1873.

Desde la perspectiva de este opúsculo, dictado por Nietzsche a su amigo Gersdoff, podría pensarse que –tal como hicimos nosotros mismos en la primera parte de esta investigación– la crítica nietzscheana en contra de la vinculación entre voluntad, conocimiento y verdad, constituye también un ataque y el establecimiento de una oposición insalvable entre el autor de la *Genealogía de la moral* y el de la *Ética*, como si este último constituyera para el primero *el gran otro y el único adversario* cuando, más bien, en Spinoza Nietzsche encontró, ante todo, “un compañero de armas”.

Hecha esta aclaración, volvamos a referirnos a la tentativa nietzscheana de acabar con la copertenencia entre verdad y conocimiento establecida según el modelo presente en el Libro A de la *Metafísica*, a efectos “de liberar el deseo de conocer de la forma y la ley del conocimiento” (Foucault, 2014, p. 42). Es decir, con la intención de acabar con la filiación entre verdad y conocimiento. Para ello, habrá que mostrar “que en la raíz del conocimiento,

---

<sup>112</sup> En concreto, el referido pasaje de Gast dice lo siguiente: “Fuiste una de las personas más nobles y genuinas que han pisado esta tierra. Y aun cuando amigos y enemigos lo saben, no me parece innecesario atestiguarlo ante tu tumba. Pues conocemos el mundo, así como el destino de Spinoza. Pues el mundo también podrá ensombrecer el recuerdo de Nietzsche. Y, por tanto, cierro con estas palabras: Haya paz para tus cenizas, y sagrado sea tu nombre para todos los que vengan”. Cit. en (Sommer, 2012, la traducción es mía).

<sup>113</sup> “[...] el interés más profundo de Nietzsche por Spinoza sólo comenzó tras leer el libro de Kuno Fischer *Historia de la filosofía moderna*, que había solicitado a Overbeck en una tarjeta postal fechada en el 8 de julio de 1881, para que se lo enviara a Sils-María (KSB 6, no. 123, p. 101) y al que, tras leer dicho volumen, reaccionó en una entusiasta misiva del 30 de julio de 1881. [...] Incidentalmente, ya en 1875 Nietzsche había devuelto a librero una edición nueva de la *Ética* de Spinoza, y no parecía tener intenciones de leer la edición original [...] La devolución de dicho libro fue documentada el 13 de julio de 1875. Véase NPB719 [*Nietzsches Persönliche Bibliothek*, Berlin, de Gruyter, 2003]”. (Sommer, 2012, pp. 158 y 181, la traducción es mía).



en el momento histórico de su irrupción, hay [ya] deseo; y que ese deseo no tiene parentesco con el conocimiento. Ni parentesco en el plano de los fines [porque conocemos para dominar, para imponernos, no para conocer] ni parentesco de origen o de naturaleza” (*Id.*), porque nos mueve y nos impulsa –si acaso no nos fuerza, incluso– una tendencia a desplazar y a execrar (*detestari*) al objeto de conocimiento.

Daríamos, entonces, con una falta de parentesco entre deseo y conocimiento, a lo que se agregaría el hecho de que entre ambos lo que se suscita es un juego de poder, en tanto el conocimiento sería inevitablemente un modo de dominar y de imponerse, en cuyo despliegue participan algunas de nuestras más bajas pasiones: *ridere, lugere, detestari*.<sup>114</sup>

En principio hemos de considerar que esas tres pasiones o impulsos –reír, detestar y deplorar– tienen en común el ser una manera no de aproximarse al objeto, de identificarse con él, sino de conservar el objeto a distancia, de diferenciarse o de romper con él, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio. Por lo tanto, todos estos impulsos que están en la raíz del conocimiento y lo producen tienen en común el distanciamiento del objeto, una voluntad de alejarse de él y al mismo tiempo de alejarlo, en fin, de destruirlo. Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento.

Llegamos así a una segunda idea importante. Estos impulsos –reír, deplorar, detestar– son todos del orden de las malas relaciones. Por detrás del conocimiento, en su raíz, Nietzsche no coloca una especie de afección, impulso o pasión que nos haría gustar del objeto a conocer sino, por el contrario, impulsos que nos colocan en posición de odio, desprecio o temor delante de cosas que son amenazadoras y presuntuosas (Foucault, 2013b, pp. 26-27).

Precisamente el párrafo 333 de *La ciencia jovial* (1882) –titulado «¿Qué significa conocer?»– ha de considerarse, en opinión de Foucault, como uno de los análisis de Nietzsche más estrictos acerca de esa fabricación o invención del conocimiento por parte del simple juego de unos instintos que nada –o, más bien, que no necesariamente– tienen algo que ver con el conocer (pp. 24-25). Dicho párrafo comienza de la siguiente manera:

---

<sup>114</sup> Véase Spinoza, *Tratado político*, capítulo I: «Del método», §4: “[...] me he esmerado en no ridiculizar ni lamentar ni detestar las acciones humanas, sino en entenderlas” (1986, pp. 80-81): *Sedulo curavi, humanas actiones non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*.

*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!] dice Spinoza, de una manera tan simple y sublime como es su estilo. No obstante: ¿qué otra cosa es en último término este *intelligere* [entender] sino la forma en que precisamente esos tres se nos hacen sensibles de una vez? ¿Un resultado a partir de los diferentes y contrapuestos instintos del querer burlarse, querer lamentarse, querer maldecir? Antes de ser posible un conocimiento, cada uno de estos instintos ha tenido que proferir previamente su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento...” (Nietzsche, 2013, pp. 259-260).<sup>115</sup>

Es por todo esto que el esfuerzo de Nietzsche se centrará en la denuncia de aquella regla de voluntad que es el ascetismo, la cual ha guiado desde antiguo el desarrollo histórico del conocimiento en Occidente, a partir de la concepción de *un* sujeto que, bajo la forma de la conciencia, hace del conocimiento una forma de ascesis. Frente a la concepción de la unidad del sujeto –o del sujeto como unidad–, Nietzsche propone la idea de «yoes parciales» (*partial selves*), que serían efectos resultantes desplegados a partir de “la lucha entre los instintos [...]; lucha marcada por la violencia y el deseo” (Foucault, 2014, p. 42). Entonces, la estrategia y el esfuerzo de Nietzsche tendrán por objetivo romper, acabar con la circularidad entre deseo, conocer y verdad; circularidad que, ya desde Aristóteles, ha fijado el modo de existencia histórica de la filosofía, caracterizada por su capacidad de volver al conocimiento inmune a todo lo que no se corresponda, no se ajuste y que no responda a él. Es decir, a todo lo ajeno, externo, extraño y amenazante. El de Nietzsche, entonces, constituiría un esfuerzo por aventurarse fuera del círculo del conocimiento; una tentativa por franquear sus límites, a efectos de conocer el conocimiento pero por *fuera de sí*.

Ahora bien, una vez instalado en ese *afuera*, ¿qué ocurriría con la verdad? ¿Acaso situarse por fuera de la esfera del conocimiento niega la posibilidad de poder *estar en la*

---

<sup>115</sup> José Jara, traductor del texto aquí citado, introducirá como nota (nº 173) al final de este párrafo la ya referida carta que Nietzsche dirige a Franz Overbeck el 30 de julio de 1881, en la éste da cuenta de su admiración por Spinoza: “«¡Estoy completamente asombrado, completamente encantado! ¡Tengo un *predecesor* y cuán grande! Casi no conocía a Spinoza: fue una «acción instintiva» la que *ahora* me impulsa hacia él. No sólo que su entera tendencia es semejante a la mía –convertir el conocimiento en el *afecto más poderoso*–, sino que me reencuentro a mí mismo en cinco puntos centrales de su doctrina; este pensador más anormal y más solitario me es el más cercano precisamente en estas cosas: él niega la libertad de la voluntad, los fines, el orden moral del mundo, lo no egoísta, el mal; aun cuando por cierto las diferencias son inmensas, éstas radican más en la diversidad de la época, de la cultura, de la ciencia. *In summa* [en suma]: mi soledad, que a menudo, como en lo más alto de las montañas, me asfixiaba y me hacía bullir la sangre, por lo menos es ahora una soledad de dos. –¡Sorprendente!». (Cit. en Nietzsche, 2013, p. 373) Acerca de Spinoza, véase *La ciencia jovial*, § 37, 349, 372; *Más allá del bien y del mal*, § 5, 25, 198; *La genealogía de la moral.*, II, § 15.

*verdad*? Finalmente, *afuera* del conocimiento ¿se está más cerca o más lejos de la verdad? En último término, ¿puede haber verdad por fuera del círculo del conocimiento? Y esto, en tanto bien podría ser que la *verdad* constituya aquí un elemento que ya no entre en *juego*.

Por supuesto, esta alternativa sólo es posible en dos casos: primero, cuando la verdad deja de ser pensada en términos de *alétheia*; segundo, cuando la vinculación entre verdad y conocimiento pasa a ser entendida como una filiación no dada naturalmente y, por lo tanto, como «no necesaria». Así, podríamos pensar que tal vez el acto de conocer no redunde necesariamente en un conocer la «verdad», en tanto la filiación entre ambos sería más bien una relación de hecho y que en ningún caso se trataría de una copertenencia establecida por la necesidad. De este modos, el carácter de invento («*Erfindung*»), es decir, de artificialidad, de artificio y, por tanto, de un vínculo *no-necesario* vínculo entre conocimiento y verdad, nos permitiría “pasar del otro lado del conocimiento sin caer en la paradoja de una verdad a la vez incognoscible [y] desconocida” (Foucault, 2014, p. 43). Esto, por supuesto, siempre que se entienda que esa verdad se corresponde más bien con una «función» que con una *cosa* («*Ding*») o con una *realidad* dada de manera definitiva y que espera por ser de-velada.

Romper entonces con la filiación entre verdad y conocimiento no significa hacer de la verdad algo incognoscible ni negar su existencia, sino por el contrario entenderla como un elemento que existe, en tanto produce efectos concretos en la realidad, pero cuya existencia se debe a procesos históricos, en muchos casos casuales, contingentes y ajenos a toda necesidad, entendida en términos de causalidad natural:

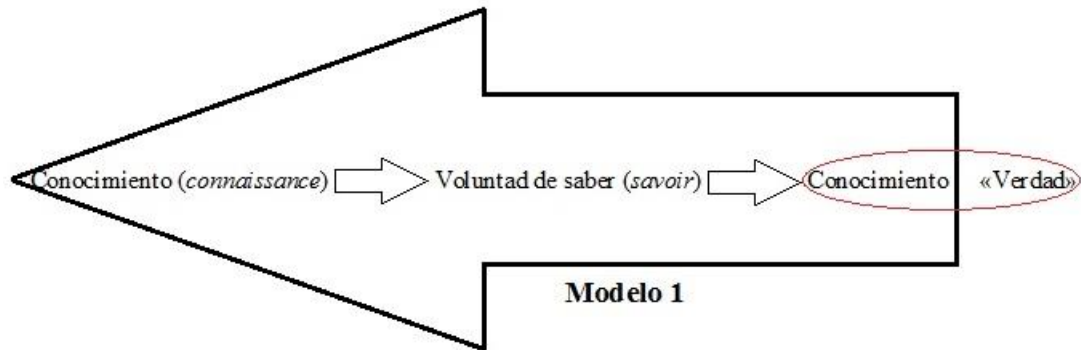
Creo que todo el análisis nietzscheano del deseo, el instinto, la voluntad de conocer, irreductibles al propio conocimiento, se acompaña del trabajo que permite desimplicar verdad y conocimiento; así como la reducción aristotélica del deseo de conocer al conocimiento [se establecía como el punto de apoyo, de alianza, entre el] conocimiento [y] la verdad” (p. 43).

Es precisamente esta alternativa tendiente a la desimplicación de verdad y conocimiento, la que desde *afuera* del conocimiento o, si se quiere, tras disponer al

conocimiento *fuera si*,<sup>116</sup> permitiría pensar ese objeto complejo que es la «voluntad de saber», al cual Foucault precisamente dedica su primer ciclo lectivo en el Collège de France.

Hasta aquí, se han presentado dos modelos de análisis: uno, diríamos, aristotélico y pre-nietzscheano, y otro derivado de la crítica del conocimiento desarrollada por el autor de la *Genealogía de la moral*.

A juicio de Foucault, el primer modelo –que se correspondería con el de la tradición filosófica occidental– haría derivar la voluntad de saber (*savoir*) de un conocimiento (*connaissance*) previo, respecto del cual dicha voluntad constituiría tanto su resultado como un desfase, una dislocación y una dilación interna del conocimiento respecto de su apropiado desarrollo:



El segundo modelo, por el contrario, no ubica al conocimiento en el «origen» (*Ursprung*) del conocimiento mismo, es decir, no considera que éste pueda constituirse en su propia fuente ni que sea la causa que moviliza toda «voluntad de saber», sino que considera al conocimiento simplemente en términos de acontecimiento o, más bien, de efecto. En este modelo, el conocimiento pasa a ser entendido como una especie de evento suscitado sobre la superficie de procesos que en sí mismos no pertenecen al orden mismo del conocimiento. Es

<sup>116</sup> Recordemos que el «positivismo alegre» de Nietzsche al que Foucault se refiere en su «Lección Inaugural», consistiría precisamente en un acto crítico delineado “según dos direcciones ortogonales: una que se dirige hacia el afuera del conocimiento; [y] otra que se dirige al no-lugar del conocimiento y la verdad” (2014, p. 47). La traducción española de Horacio Pons, vierte “*non-lieu*” directamente como “no-lugar”, mientras que la edición inglesa escribe “*untenable vacancy*” (Foucault, 2013, p. 27), que hace referencia, de forma más clara a mi entender, a la idea de un “lugar vacante”, de un “espacio no habitable” o, simplemente, “inhabitable”.

precisamente el conjunto de todos estos acontecimientos y efectos de superficie –es decir, *superficiales*– a los que Foucault dará el nombre de «saber» (*savoir*):

En cuanto al conocimiento (es decir a la relación sujeto-objeto), sería un efecto interior del [saber].<sup>117</sup> Efecto que no ha podido evitarse pero que tal vez no sea necesario. [Luego], la verdad no es lo que está ligado de pleno derecho al conocimiento:<sup>118</sup> cada uno de estos dos términos está con respecto al otro en una relación a la vez de apoyo y de exclusión” (2014, p. 47).

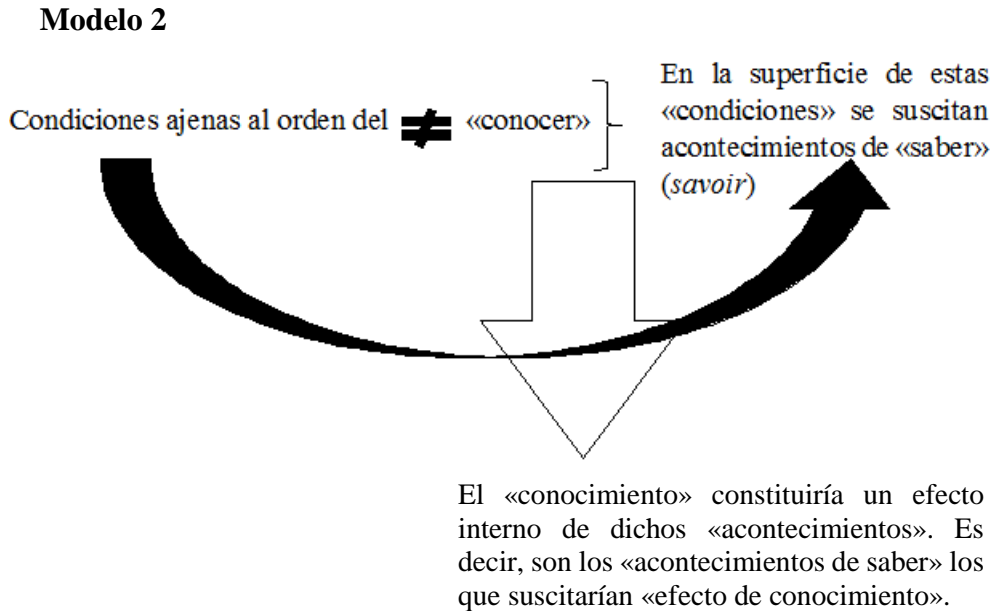
Considerando este segundo modelo –en el que el conocimiento es un efecto de superficie de condiciones y consideraciones que son ajenas al propio conocimiento, pero que sí pertenecen al ámbito del «saber»– surge entonces la pregunta de cómo *pensar* el *pensamiento* en general, pero sin echar mano de una teoría tradicional del conocimiento –estructurada en términos de un sistema basado en el modelo sujeto/objeto–, sino partiendo de los propios acontecimientos de saber (*savoir*) –es decir, entendiendo el saber como un

---

<sup>117</sup> El sentido de la frase es confuso. Pons traduce la frase del modo ya citado: “En cuanto al conocimiento (es decir a la relación sujeto-objeto), sería un efecto interior del conocer” (Foucault, 2014, p. 47). Que el conocimiento sea un efecto interior del conocer parece redundante, incluso tautológico, casi como si se afirmara que el amor es un efecto interno del acto de amar. Lamentablemente no he tenido a mano la versión en francés del curso, por lo que no he podido más que emplear la versión en inglés (la cual me ha parecido siempre muy esclarecedora en aquellos pasajes en que la traducción al español parece en exceso confusa o poco asertiva). Ahora bien, en este caso específico la traducción al inglés no nos es de mucha ayuda. En relación con la cita en cuestión, la versión inglesa dice lo siguiente: “As for knowledge –connaissance (that is to say the subject-object relation), this will be an effect internal to knowing” (Foucault, 2013, p. 31). Ciertamente *knowing* puede ser traducido como conocimiento, especialmente si se considera que la lengua inglesa carece de dos términos distintos para diferenciar entre «saber» (*savoir*) y «conocer» (*connaissance*) –diferencia importante para el planteamiento de Foucault– y sólo puede traducir ambos como *knowledge*. El problema es que, si bien el sentido de *knowing* en la frase puede ser tanto «saber» como «conocer», he optado por modificar en este punto la traducción de Pons, ya que me parece que sólo así la frase cobra cierto sentido, dejándola como sigue: “En cuanto al conocimiento (es decir a la relación sujeto-objeto), sería un efecto interior del [saber]” (Foucault, 2014, p. 47): el «conocimiento», entonces, sería un efecto del «saber» y no del «conocer». Precisamente esta idea queda confirmada por el propio Pons cuando más adelante traduce: “¿Es posible hacer una historia que no tenga por referencia un sistema de sujeto y objeto –una teoría del conocimiento– y que se dirija en cambio a los acontecimientos del saber y al efecto de conocimiento que le sería interno?” (p. 48). Por último, he citado ya la diferenciación que el propio Foucault hace entre conocimiento (*connaissance*) –en tanto “sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber”– y saber (*savoir*), que se correspondería con lo que “debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha” (p. 33).

<sup>118</sup> Tal como quiere graficarlo la circunferencia dispuesta en el «Modelo 1». Véase *supra*, p. 102.

acontecimiento y, por lo tanto, opuesto, *necesariamente*, a toda forma de necesidad— y de sus efectos internos y superficiales de conocimiento (*connaissance*).<sup>119</sup>



El problema que se presenta es el de evaluar pertinentemente la posibilidad de invertir la configuración tradicional (Modelo 1) que sitúa al conocimiento —en tanto forma o facultad— como carácter previo, es decir, como condición de posteriores acontecimientos de saber, entendidos “como actos singulares que actualizan [dicha] facultad y [que] en ciertos casos pueden modificar su forma” (Foucault, 2014, p. 48).<sup>120</sup>

Es precisamente con la intención de invertir la historia tradicional de la filosofía,<sup>121</sup> que Michel Foucault hará referencia a los Sofistas, cuya aparición y posterior expulsión podría ser entendida como el “acontecimiento del saber que dio origen a cierto tipo de afirmación

<sup>119</sup> Esta idea acerca del saber en tanto acontecimiento, Foucault la reitera en la *Arqueología del saber* para referirse a los «enunciados»: “...un enunciado es siempre un acontecimiento que ni la lengua ni el sentido pueden agotar por completo” (2008c, p. 42).

<sup>120</sup> Para una apropiada distinción entre saber (*savoir*) y conocimiento (*connaissance*), véase la *Arqueología del saber* (Foucault, 2008c), especialmente la parte tercera, cap. 6: «Ciencia y saber», pp. 231-254.

<sup>121</sup> “...yo diría que mi máquina [crítica] es buena no porque transcriba o suministre un modelo de lo que pasó, sino porque el modelo que efectivamente da es tal que permite que nos liberemos del pasado” (Michel Foucault, cit. en Deleuze, 2008, p. 12).

de la verdad y cierto efecto de conocimiento convertido a continuación en forma normativa” (2014, p. 48).

En sí, el análisis que Foucault hace de los sofistas y de la disputa de estos con los filósofos post-socráticos, es un tema que excede largamente mis competencias, pero que también desborda los intereses atinentes a esta investigación. Dicho esto, sólo quisiera apuntar que Foucault rastreará las raíces de la exclusión definitiva de los sofistas ya no en Platón –como tradicionalmente se hace–, sino en Aristóteles –lo que fija un punto de continuidad con lo expuesto hasta esta acá–, centrándose tanto en el análisis de las *Refutaciones sofísticas*, como en ciertos pasajes de los *Analíticos* y de la ya mencionada *Metafísica*, de la cual cita el siguiente pasaje: “[...] en cuanto a la sofística, no es más que una filosofía aparente y sin realidad” (...*ē de sophistikē phainomenē, ousa d’ou*).<sup>122</sup>

Sí son de nuestro interés, en relación con las elisiones sobre las que se habría levantado una cierta tradición filosófica, los análisis que Aristóteles hizo –en el ya mencionado Libro A– de las filosofías que lo precedieron. Y es que, para identificar dichas filosofías, Aristóteles pondría en operación un supuesto, según el cual “los filósofos ya están *de cierta manera* en el elemento de la verdad” (Foucault, 2014, p. 49, el énfasis es mío). En cierta manera, la filosofía constituiría entonces ya desde siempre un asunto vinculado con la verdad. Lo que finalmente equivale a sostener que aquello que *de una cierta manera* ocupa a los filósofos no es –ni puede ser– otra cosa más que la verdad. Es decir que la filosofía se singulariza a partir de la relación diferencial que establece con la verdad. Así, entonces, la causa formal, material y final de la filosofía sería nada menos que la verdad misma (pp. 49-50).

Por otra parte, si se pone a la verdad como garantía, como causa fundante y condición de posibilidad del discurso filosófico, entonces no parece extraño que la filosofía afirme tener

---

<sup>122</sup> *Metafísica*, Libro IV (Γ), Cap. 2 (1004b 19-26): “La sofística, desde luego, es sabiduría solamente en apariencia, y los dialécticos discuten acerca de todas las cosas –y «lo que es» constituye lo común a todas las cosas– y discuten, evidentemente, acerca de tales cosas porque son el asunto el asunto propio de la filosofía. En efecto, la Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero «ésta» se distingue de la una por el alcance de su capacidad y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la Dialéctica es tentativa y refutadora [*peirastikē*] sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la Sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es” (Aristóteles, 2007, p. 122).

Cuando dice que “la Dialéctica es tentativa y refutadora”, T. Calvo y Martínez suma el siguiente comentario al pie (pág. 122, nota n° 12): “En efecto, la Dialéctica somete a prueba y trata de refutar las tesis del interlocutor, asentándose, no en premisas verdaderas y ciertas, sino en las opiniones establecidas (*éndoxa*) y en el ámbito de lo verosímil. Cf. *Refutaciones sofísticas*, esp. 11, 171b3-172b4”.

por objeto los primeros principios, mediante cuya enunciación los filósofos acaban por enunciar «el Ser mismo» de la realidad y las cosas.

Ya lo expresa Aristóteles en la *Metafísica* (A, 2, capítulo primero: «La filosofía como ciencia de la verdad», 993a30-993b30), mediante la proposición de tres tesis. Primero, que la filosofía es ciencia teórica, y por ello es «ciencia de la Verdad» (993b19-23); segundo, que se conoce la verdad conociendo las causas (993b23-24); tercero, que las causas son más verdaderas que los efectos, de manera que la Verdad suprema pertenece a las causas y principios supremos (993b24-31).<sup>123</sup> Como señala el mismo Aristóteles, “es correcto que la filosofía se denomine «ciencia de la verdad». En efecto, el fin de la ciencia teórica es la verdad, mientras que el de la práctica es la obra” (993b20-21). En este sentido, la ciencia teórica no tendría por fin una obra, sino la pura contemplación cuyo fin último no es otro que el acceso no utilitario a la contemplación de la verdad y lo verdadero.<sup>124</sup>

Pero, e insisto en este punto, estas consideraciones no revestirían importancia alguna para nosotros si a fin de cuentas lo que estuviera en juego no fuera sino el círculo que finalmente encierra verdad y filosofía, y verdad y conocimiento (Modelo 1). Y esto, en tanto la idea que en último término ha acabado por instalarse –naturalizándose– es aquella que establece que *la filosofía no puede ser sino verdad*. Y es a partir de esta naturalización que queda autorizada la idea según la cual:

El filósofo está en la verdad: y lo está con pleno derecho y desde el comienzo. Ella está sustancialmente presente en lo que él dice; actúa de manera eficiente en el desarrollo de la filosofía; da forma a la singularidad de cada filosofía, y sirve de fin a todas las palabras del filósofo. El filósofo tiene como guía la cuádruple causalidad de la verdad [constituida, obviamente, por el sistema de los «principios primeros» y de las «cuatro causas» establecidas por Aristóteles] (Foucault, 2014, p. 50).

Si finalmente hemos derivado hacia estas consideraciones, se debe a nuestro interés por establecer –al menos de manera general y esquemática– el modo en que se fijó, al menos desde Aristóteles, el modelo de existencia histórica de la filosofía, marcado por la idea de

---

<sup>123</sup> Véase Aristóteles, 2007, p. 83, n. 1.

<sup>124</sup> Véase Aristóteles, *Política*, Libro I, cap. 11: «Diferentes ramas de la crematística», especialmente 1259a8-1259a10, donde se hace referencia a Tales de Mileto, quien “demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan” (2007b, pp. 65-66).



*una destinación de la verdad a través de la historia* o, si se quiere, de una destinación histórica de la verdad, que es el modelo que ha dominado durante siglos “y [que] sin duda [continúa haciéndolo] hasta nuestros días. [...] De modo que la verdad siempre resulta pensada –de pleno derecho, para decirlo de algún modo– por cada obra filosófica (y [precisamente] por el hecho de ser una obra filosófica)” (pp. 52-53).

Pero a la vez esto implica que toda nueva filosofía acaba por ocuparse en pensar aquello que otra antes que ella dejó impensado. Luego, la filosofía se ve reducida a una labor de repetición y comentario respecto de una verdad que permanentemente pone de manifiesto que siempre queda en ella algo oculto y aún por descubrir. Procedimiento mediante el cual la filosofía logra entonces cerrarse sobre sí misma; plegarse sobre sí y sobre su historia, de modo de volver una y otra vez sobre sus pasos para encontrar en su propia trayectoria, es decir, en aquello que ella *ya dijo*, precisamente lo que *no ha sido dicho todavía, pero que aún le resta por decir*. De este modo, el pensamiento se torna en objeto de sí mismo y en sujeto de su incesante repetición.

Dicho esto, se abre la posibilidad de plantear, junto con Foucault, una idea fundamental para nuestra investigación:

Podemos decir, en definitiva, que la teoría del conocimiento y la modalidad dada a la historia de la filosofía no han dejado de [co]responderse a lo largo de la historia. La cuestión pasaba por eliminar lo exterior. Lo exterior en la teoría del conocimiento era el deseo o, al menos, lo que éste simbolizaba. En la historia de la filosofía, lo exterior es lo representado o simbolizado por el Sofista y por todo lo que el personaje del Sofista traía consigo.

Si he insistido en ese pasaje de Aristóteles, fue porque, a mi entender, define y prescribe cierta interioridad de la filosofía y, creo, rechaza cierto afuera del discurso filosófico: afuera cuya eliminación hace posible la existencia misma de la filosofía [...]

Y si se admite que la ciencia tuvo sin duda [su] origen dentro del discurso filosófico<sup>125</sup>, se ve cuál es la apuesta del problema planteado. El gesto que definió por exclusión un afuera del discurso filosófico y anudó [en un] modo determinado la filosofía y la verdad debe caracterizar en efecto nuestra voluntad de saber” (2014, p 54).

Es este gesto el que finalmente debe ser puesto al des-cubierto.

---

<sup>125</sup> Cf. (Vernant, 2002).

Resumiendo lo que he propuesto en los últimos pasajes de este capítulo, lo que se ha querido destacar es el surgimiento en o con Aristóteles de una estrategia productora de un afuera, de una exterioridad en la que se pone *fuera* de juego, se deja *afuera*, a un grupo determinado de elementos, proposiciones, métodos, etc. Tal como el propio Aristóteles hizo con los sofistas, cuya práctica se vio finalmente puesta *en bando*,<sup>126</sup> lejos de la práctica de la «verdad» ejercida por la filosofía, hasta ser finalmente reducida a la irrealidad y convertida en «sombra» (Foucault, 2014, p. 73). Precisamente, Aristóteles definirá a la sofística como *una filosofía que no tiene ser (phainomenē philosophia all ouk ousa)*.<sup>127</sup>

Ahora bien, el interés de Foucault por los sofistas no consiste en una cruzada por reivindicar su lugar dentro de la historia de la filosofía, o de hacerlos entrar por la ventana con el objeto de reducir en alguna medida la distancia entre la filosofía y la sofística. Por el contrario, se trata de pensar precisamente esa distancia y esa exclusión, tal como la pronunciaron Aristóteles, sus contemporáneos y sus sucesores, y así intentar precisamente *situarse en ese afuera*, a efectos de comprender, en lo posible, la configuración de aquella exclusión que la sociedad griega trazó “entre el razonamiento verdadero o falso y la falsa argumentación” (p. 74).

Al menos en un primer momento, esta puesta a distancia de la sofística por parte de la filosofía se realiza a partir de o en nombre del «verdadero razonamiento», del «razonamiento legítimo» (que, a pesar de su gramática, no deja de comportar cierto grado de manipulación: todo A es B, o todo B es C, por lo tanto, todo A es C). Precisamente la legitimidad de esta sustitución (de B por C, para luego igualar A y C) estaría dada por el hecho de que ella se ajusta a una cierta gramática, que es la que rige las combinaciones y sustituciones entre elementos:

El sofisma, por su parte, se apoya no en la estructura elemental de la proposición sino en la existencia de un enunciado;<sup>128</sup> en el hecho de que se hayan pronunciado palabras

<sup>126</sup> Véase Agamben, 2006, pp. 43 y 143. Pero muy especialmente, la amplia labor etimológica que en relación con el concepto de «bando» se presenta en la nota 2 de la traducción (*Ib.*, pp. 245-251).

<sup>127</sup> “El no ser de esta no filosofía tiene su razón de ser en el no ser del razonamiento aparente” (Foucault, 2014, p. 74), en tanto, para Aristóteles, los sofismas sólo «simulan», con sus juegos de palabras, la forma del razonamiento y no hacen sino manipular materialmente los elementos del discurso.

<sup>128</sup> Véase Foucault, 2008, p. 68: “Tarea que consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o representaciones), sino hacerlo, en

y éstas sigan ahí, en el centro de la discusión, [...] un poco como esos trofeos que los guerreros, después de la batalla, ponen en medio del grupo y van a distribuir, no sin disputas ni discusiones *es meson* [*“en el medio”* de un espacio común, político, en el que la palabra pública está claramente diferenciada del decir privado] (p. 77).

Luego, ¿qué quiere decir de forma concreta que el punto de partida del sofisma se plantee «en el medio» (*es meson*), en el espacio común, es decir, en la comunidad? En primer lugar, que respecto del sofisma importa menos su «forma general» –es decir, que sea «gramaticalmente» correcto– que el hecho de que sea formulado en determinada “posición, en ese lugar, en ese momento, en ese medio [*milieu*]” (p. 77). Esto último equivale a decir que el sofisma es siempre y *necesariamente* producido como un acontecimiento, y que, por lo tanto, “[n]o puede haber teoría de los tipos de atribución, reglas de sustitución de los elementos entre sí” (*Id.*), siendo únicamente importante “[l]a pertenencia a una actualidad determinada definida por las palabras conservadas y por la memoria: no diferencias formales inmutables sino las fronteras fluctuantes del campo de actualidad” (p. 78).

Por el contrario, la apofántica (que aparece como una operación de desplazamiento del ser hacia la idealidad de la significación) establece entre el enunciado y el ser una relación radicada exclusivamente en el plano de la significación; y será en virtud de esa misma relación que el enunciado podrá llegar a ser considerado como «verdadero» o «falso». Es por esta razón que la apofántica se opondrá a todas aquellas operaciones sofísticas que consisten en mantener la relación del enunciado con el ser en el nivel del acontecimiento enunciativo, y nada más. En este sentido, la apofántica se opone *tête à tête* a la erística, que –en tanto relativa a la *eris*– puede ser entendida precisamente como la «ciencia de la disputa» (p. 83).<sup>129</sup>

Tenemos entonces cuatro fenómenos ligados mutuamente y que se constituyeron en el fundamento de la filosofía y, posteriormente, en la condición de posibilidad del desarrollo

---

cambio, como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos, pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese *más* lo que los envuelve irreductiblemente a la lengua y a la palabra. Es ese ‘más’ lo que hay que revelar y hay que descubrir”.

<sup>129</sup> “En esas condiciones, es preciso tener bien presente que el *logos apophantikos* del que habla Aristóteles se [...] opone de manera explícita [*De interpretatione*, 4, 17a 2] al ruego, a la orden, al mandato; en síntesis, a todas las formulaciones que no pueden reducirse a proposiciones verdaderas o falsas. El *logos apophantikos* es pues un tipo de enunciación que se opone a otras enunciaciones. Es, entonces, un enunciado declarativo” (Foucault, 2014, p. 83).

histórico de la ciencia en Occidente: primero, la exclusión de la materialidad del discurso; segundo, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser considerada como verdadera o falsa; tercero, la soberanía de la relación significante-significado; cuarto, el privilegio otorgado al pensamiento como lugar de aparición de la verdad. A partir de estos, surge entonces un discurso «apofántico» que pretende ajustarse al «ser» según el modo de «la verdad».

Hemos planteado ya que sofística y apofántica se oponen. Pero, una vez dicho esto, Foucault se interesará en volver *más atrás* de la sofística a efectos de intentar dar, si no con el «origen», al menos con el *cómo* de su constitución. Esto, con la intención de analizar los tipos de discurso que antes de la hegemonización de la filosofía, se encontraban “institucionalmente ligados a la verdad” (2014, p. 89). En concreto, de lo que se trata en última instancia es de establecer cómo la verdad “encontró su lugar de emergencia, su función, su distribución y su forma obligada en la sociedad griega” (*Id.*).

A modo de introducción, digamos que –y esta es una premisa fundamental dentro del pensamiento foucaultiano– la verdad nunca *es* –por sí sola y en sí misma– sino que es siempre *dada* –fijada, producida– a partir del establecimiento de reglas determinadas –sean sociales, institucionales, procedimentales, etc.–, las que en el caso de la Antigua Grecia no son realmente ajenas a nuestras propias prácticas.

Dicho esto, Foucault referirá su análisis al estudio de los discursos judicial y poético. En relación con el discurso y la práctica jurídica, Foucault se referirá a unos “textos jurídicos correspondientes a las colonias griegas de Egipto, y muy en especial de Alejandría” (p. 90), en los que se explicitan las reglas que normaban el procedimiento por medio del cual se daba *testimonio*. La característica principal de este procedimiento es el hecho que él descansa –al menos en parte– en “la verdad de ciertos enunciados” (*Id.*). Precisamente, lo importante, lo que todo procedimiento jurídico demanda, es *que la verdad sea dicha*, y que sea dicha por individuos que han intervenido en el proceso precisa y únicamente en tanto portan o detentan –al menos en parte– dicha verdad. Es decir,

Sólo intervienen como sujetos o enunciadore de verdad: [un individuo] es enunciadore de verdad no en virtud de alguna autoridad que posea de manera innata o de derecho,

sino porque ha visto o escuchado; porque ha presenciado; porque estaba allí. Y todo lo que no ha presenciado queda automáticamente al margen del testimonio (*Id.*).

Es entonces en una relación de percepción –es decir, en el haber efectivamente «*visto*»– que se “funda la enunciación jurídica de la verdad. Es lo que la hace posible. El testimonio se organiza alrededor de la experiencia del ver” (p. 91) y procede, por lo tanto, únicamente de quienes fueron sus «espectadores». <sup>130</sup> Lo que redundaba en que sólo los hechos susceptibles de ser verificados puedan constituirse en objeto de un enunciado verdadero. De ahí en más, la verdad no puede ser dicha “por doquier, en cualquier momento, por boca de cualquiera y con referencia a cualquier cosa” (*Id.*). Puede entonces reconocerse tanto un recorte o una separación de la referencia, como una exigencia de cualificación que condiciona, habilita o desacredita al sujeto enunciador. Pero éste es el punto de evolución que las instituciones y procedimientos penales muestran en los umbrales de la civilización helenística, cuyo nivel de desarrollo difiere sustancialmente respecto de las formas jurídicas propias al derecho griego de la época arcaica.

Para referirse a este periodo, Foucault echará mano a la disputa entre Menelao y Antíloco, relatada por Homero en la *Ilíada*, XXIII/Ψ, vv. 340-592 (2006, pp. 463-473). <sup>131</sup> Si bien en el relato que hace Homero, la palabra «verdad» no es empleada, ella constituye, como afirma Foucault, el *quid* de todo el procedimiento. Pero la asignación, la distribución y los efectos de esta «verdad» son muy distintos y obedecen a una ley del todo diferente a la que imperará siglos más tarde, en el periodo helenístico. Y es que, en Homero, “la verdad no es lo que se dice (ni la relación entre lo que se dice y lo que es o no es)” (Foucault, 2014, p. 92). Por el contrario, en el periodo arcaico para dar con la verdad, no era necesario *decir* o *ver*, sino *enfrentar*. Precisamente, la verdad es aquello “que se afronta” (*Id.*), aquello a lo que se le hace frente y que, por lo tanto, corresponde a una “fuerza temible a la cual uno se entrega” (*Id.*).

---

<sup>130</sup> La enunciación de la verdad se apoyará, entonces, en dos procedimientos que le son sobreañadidos, pero que no llegan a identificarse con ella: el juramento –que remite a las penas y los castigos de orden religioso– de decir la verdad, y la punición, es decir, las penas impuestas por los tribunales.

<sup>131</sup> Ya me he referido a este episodio en la primera parte de la presente investigación. Véase *supra*, pp. 35-36.

Si bien la verdad se asocia con el juego de fuerzas autónomas y terribles –es decir, no reguladas ni relativas a la razón, sino que isomorfas con la fuerza–, dicho juego es de una naturaleza peculiar, en tanto no se trata del yugo de fuerzas coactivas a las que uno obligadamente tendría que someterse, pues, en estricto rigor, en el derecho arcaico

[n]o existe la exigencia moral o jurídica de someterse a ella. Es una fuerza a la cual uno se expone y que tiene su propio poder de intimidación. En ella hay algo que aterroriza. La verdad no es tanto una ley que encadena a los hombres como, más bien, una fuerza que puede desencadenarse contra ellos (*Id.*).

Por el contrario, el sistema penal en la Grecia Clásica se caracterizará precisamente por la introducción de un tercer personaje, el «testigo» (ἴστωρ), que es quien dice la verdad y que, con su confesión, acaba por señalar cuál de las dos partes en disputa *falta a la verdad* y cuál, por el contrario, la honra. Mientras que en el caso del diferendo entre Antíloco y Menelao, la verdad no está *a priori* de un lado ni del otro, sino que ella simplemente se decantará a favor de quien se atreva a afrontarla y que, al mismo tiempo, logre salir airoso de ese enfrentamiento:

Si algo se devela en el juramento de verdad, no es lo que ocurrió, no son las cosas mismas, sino antes bien la desnudez desarmada de quien acepta dejarse embargar por ella, o, al contrario, la evasión de quien intenta rehuirla. Ahora bien, el hecho de que una de las dos partes acepte exponerse de tal modo no es el resultado de la acción del juez. [El poderío de la verdad no es introducido por una intervención arbitral]. Antes bien, una de esas dos partes lanza a la otra un desafío: ¿aceptarás o no la prueba de la verdad?

Lo cual hace que el juramento en que se afirma la verdad esté siempre contenido en la serie de las rivalidades. Es una de las peripecias del [*agōn*], una de las caras de la lucha. La relación con la verdad no es, por tanto, de una naturaleza diferente de la lucha misma. En cierto sentido, no se despliega en otra dimensión. No es: al haber terminado la querrela, va a empezar entonces a revelarse la verdad. Ésta no se constituye en un lugar neutro (la mente del juez [o del sujeto]): sino en el espacio del ἀγών [del *agōn*, del ‘enfrentamiento’] (p. 93).

Pero quien acepta el desafío, lo hace a partir de un juramento que pone a los dioses por «testigos» y que deja a quien jura en sus manos. Y si hay algo que caracteriza a los dioses griegos, al menos los descritos por Homero, es su veleidad, su parcialidad y la absoluta falta de proporcionalidad entre lo que atenta en contra de ellos, aquello que los ofende, y los

castigos que acaban por ejecutar: atado a su roca, Prometeo continúa, día tras día, pagando el precio por el regalo que decidió hacerle a los hombres. Del mismo modo que, en cierta forma, la Guerra de Troya acabó siendo la consecuencia –más o menos directa– de un superficial concurso de belleza (*Ilíada*, XXIV, 25–30).

El juramento, en consecuencia, nos hace entrar a otro universo, un universo dominado por el poderío de los dioses. Pero la verdad no ata a los dioses: si el jurador ha prestado un falso juramento, la ira divina amenaza destruirlo, pero el hecho no es seguro ni automático; y si puede haber castigo, su momento y su forma permanecen velados hasta el último instante.

Hay una sola cosa indudable: el día que los dioses se decidan a castigar, no habrá manera de escapar a su rayo. El juramento no nos da ingreso, pues, al reino invisible de una verdad que algún día ha de hacerse patente: desplaza el combate a una región donde los riesgos son inconmensurables con los de la lucha, y donde las leyes a las cuales él obedece son absolutamente oscuras para la mirada de los hombres (Foucault, 2014, p. 94).

Por el contrario, la verdad que erige el procedimiento jurídico en la época clásica, es de una naturaleza completamente diferente. Así, en la época clásica la verdad será dicha a partir o bajo la forma de la observación factual, esto es, de la «constatación»; mientras que en el periodo del derecho arcaico la aproximación a la verdad se hacía a partir de la «imprecación». Del mismo modo, mientras que en la época Clásica la verdad es dicha por un testigo que –inserto entre las dos partes en disputa– toma la posición de una tercera parte poseedora de un cierto «saber», en el derecho arcaico no se trata de un asunto de «verdad», sino de «fuerza» para afrontar voluntariamente el desafío ofrecido. Igualmente, en el derecho Clásico, lo que acaba por deslindarse de todo proceso es nada menos que la «verdad», y es a partir de ella que se falla entre las partes, mientras que en el caso de la justicia homérica, la verdad “se convierte en lo propio de uno de los adversarios o, mejor, uno de estos se convierte en lo propio y la presa de ella” (p. 95). Finalmente, mientras que en el derecho arcaico la verdad es ya la decisión, lo decidido, en tanto constituye el *resultado* del enfrentamiento entre las dos partes, en el derecho Clásico la verdad es un elemento de juicio para la toma de decisión por parte de un juez: ella “es convocada, formulada y probada en el espacio ya constituido de la soberanía; se la invita a salir a la luz en el espacio del tribunal” (*Id.*).

Lo que aparece entonces en el desplazamiento entre estas dos formas de verdad –el derecho arcaico y el de la época Clásica– es, finalmente, una modificación de todo el sistema de poder. En estos desplazamientos de la verdad y de la transformación de sus formas, estructuras y efectos en el ámbito jurídico y penal, se despliega también una serie de transformaciones que van, nada menos que desde el sistema de verdad –de la decisión judicial– hasta la estructuración de un sistema basado en la soberanía política; sistema que encuentra dos grupos importantes de transformaciones.

El primer grupo de transformaciones va desde la época arcaica hasta Solón y se caracterizaría, genéricamente, por la ruptura de la estructura binaria del derecho arcaico, a efectos de abrir un espacio en el que se insertará un tercer elemento preponderante, representado en un primer momento por la figura del juez, quien, al dar su opinión y emitir sentencia, actúa como un soberano. Precisamente el “apoderarse de la palabra y tomar en las manos el símbolo de la soberanía [constituyen] dos actos concomitantes y ligados” (Foucault, 2014, p. 97).

Así y todo, esa soberanía es todavía muy limitada y parcial, y responde más bien a una simbolización del poder soberano, que es el que asoma codificado en el cetro que sostiene los sostienen.

Es en este contexto que hace su aparición el *histōr*<sup>132</sup> –que corresponde al segundo grupo de transformaciones que configura el derecho de la época clásica. Lo importante es que el *histōr* no sólo es el «testigo», sino *quien sabe*; y sabe porque él es “competente, [en tanto] posee el hábito de las reglas, las costumbres y la manera de zanjar los diferendos” (p. 98). Y, precisamente, será el «saber» del *histōr* el que finalmente dará paso a la ley escrita, de manera que el fallo en adelante recaerá únicamente “sobre el hecho establecido en su verdad y ya no simplemente sobre el procedimiento exigido en su corrección” (*Id.*).

Se constituye entonces un sistema de discurso en el que se trenzan y refuerzan el ejercicio del poder –facultado ahora para zanjar un conflicto mediante el establecimiento de una decisión–, gracias al vínculo que se ha establecido con la verdad, la que finalmente ha

---

<sup>132</sup> La raíz de “*histōr*” es “*wid*”, que en latín corresponde a “*video*”, “*ver*”. “Por su parte, Marcel Detienne, insiste en el aspecto de ‘testigo’, ‘aquel que *ve* y *escucha* y, en su calidad de heredero del *mnemon*, también es memorialista” (Foucault, 2014, p. 100).



pasado de ser el «saber» del *histōr* a ser la referencia obligada y «objetiva» de la escritura en general y de la ley escrita en específico.

Es también el «saber» –en este caso el saber sobre «lo justo» (*dikaion*)– el que finalmente permitirá superar el modelo del *dikazein* (propio a “los reyes devoradores de regalos”, según canta Hesíodo<sup>133</sup>), por el del *krinein* (institucionalizado a partir de la ley de Gortina). *Dikaion*, hemos dicho, es «lo justo», pero reviste también el hecho de *saber reconocer*, por parte de un sujeto, *qué es* precisamente «lo justo». Además, en tanto *dikaion* se vincula con *Dikē*, el saber de «lo justo» estará ligado al orden del mundo y de la naturaleza y, por lo tanto, será también un «saber» *de* las cosas y *sobre* las cosas.<sup>134</sup> Será a partir de esta idea que comenzará a volverse más y más plausible –hasta llegar nada menos que a la *República* platónica<sup>135</sup>– que quién sepa acerca de «lo justo» (*dikaion*), sea entonces llamado a “decir qué es lo mejor y lo más justo para los hombres y las ciudades” (Foucault, 2014, p. 113). ¿No es «*natural*» acaso que le corresponda a quien *saber* pronunciarse en torno a las leyes y sobre el mejor ordenamiento de la ciudad?

Este es precisamente el «poder» revestido en el «saber» del *dikaion*, el cual no sólo ha de regir la palabra del juez en el *krinein*,<sup>136</sup> sino que lo liga al *nomos*, que es la ley que, desde la derrota de los Titanes por parte de los dioses Olímpicos, rige no sólo el orden del mundo y dicta el ordenamiento de la ciudad, sino que impera incluso sobre los dioses, tal como se nos muestra, por ejemplo, en *Las suplicantes* de Esquilo.

Lo importante es que, con la emergencia del *krinein*, se constituye en el discurso y en la práctica judicial todo un nuevo tipo de afirmación de la verdad, que hace “que el discurso de justicia se comunique con el discurso político, en el cual se ejerce la soberanía, y con el discurso del saber, en el cual se enuncia el orden del mundo” (Foucault, 2014, p. 114). Y es

---

<sup>133</sup> El *dikazein* consistiría en una justicia administrada por “los reyes [*basileis*] devoradores de regalos que se las componen a su gusto para administrar este tipo de justicia (*basilēas dōrophagous oitēnde dikēn ethelousi dikkassai*)”. Hesíodo, *Trabajos y días*, VV 39-40 (2006, p. 64).

<sup>134</sup> “Esta correlación entre [*dikē*] y [*dikaion*] se despliega con bastante claridad en el pasaje de *Trabajos y días* dedicado a la felicidad y la infelicidad de la Ciudad: si los reyes no hacen justicia según el principio del [*dikaion*], el resultado va a ser toda una serie de desdichas” (Foucault, 2014, p. 121).

<sup>135</sup> Véase Platón, *República*, I, 332c-ss.

<sup>136</sup> “...lo que guía las sentencias del juez en el *krinein*, aquello a lo que el juez debe ceñirse por su juramento, no es la ley, el *thesmos* [costumbre, regla que rige la *dikē*], [sino que] es otra cosa”: y “esa otra cosa se designa con el término *dikaion*” (Foucault, 2014, p. 120).

precisamente por esta razón que todo discurso judicial ha de ser reconocido de inmediato como un discurso político.

Por qué la justicia es inmediatamente y de pleno derecho política. La justicia es uno de los medios de hacer imperar el orden en la ciudad; no tanto de hacer reconocer a cada quien lo que se le debe naturalmente, sino de anudar como corresponde los lazos de la ciudad, velar para que el lugar de cada uno esté en equilibrio armonioso con el de los otros. Lo cual implica: a) que sea la autoridad política la que se ocupe de la justicia, y b) que todo hombre que se ocupe de la justicia se ha de ocupar, por eso mismo, de la política de la ciudad (p. 113).<sup>137</sup>

Y si bien el *krinein* aún está muy lejos de nuestro propio discurso verdadero, lo cierto es que el nuestro, por transformaciones múltiples, es también su derivado: “Nosotros pertenecemos a esa dinastía del *krinein*”, nos dirá Foucault (*Id.*).

Finalmente, en un pasaje de estas *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Foucault cita a su amigo y mentor, George Dumézil, quien sostenía que:

la “palabra verdadera” es una fuerza a la cual pocas fuerzas se resisten [...] la Verdad se apareció muy pronto a los hombres como una de las armas verbales más eficaces, uno de los gérmenes de poderío más prolíficos, uno de los más sólidos fundamentos de sus instituciones” (cit. en 2014, p. 102).

Es precisamente por esta razón que Foucault nos interpela a “entender bien que [la] palabra verdadera no se da originariamente” ni en estado salvaje; y que ella no tiene “forma inmediata, universal y despojada de la constatación de un hecho” (*Id.*). Así como tampoco es cierto que la verdad se constituya al exterior o al margen de la institución judicial, por lo que tendríamos que rechazar la idea según la cual dicha institución encontraría la norma que la funda y la justifica, en un conjunto de *constataciones verdaderas* que le son externas (tal como es el rol que cumplen en los tribunales el peritaje psiquiátrico y la práctica criminalística).<sup>138</sup> Como señala Foucault, “el discurso judicial no se ajusta (final o

<sup>137</sup> Véase la Clase del 27 de enero de 1971 (pp. 89-100).

<sup>138</sup> Pensemos por ejemplo “en cómo un conjunto tan prescriptivo como el sistema penal ha buscado sus cimientos o su justificación, primero naturalmente, en una teoría del derecho, después a partir del siglo XIX en un saber sociológico, psicológico, médico, psiquiátrico: como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad, más que por un discurso de verdad”. (Foucault, 1992, p. 20).

primeramente) a un enunciado de lo verdadero que sea anterior o exterior a él. La relación con la verdad, para el discurso judicial, se establece conforme a normas o reglas que le son propias” (*Id.*). Aun cuando, simplemente no existe un discurso judicial en el que –tal como ocurría con el *krinein* en la Grecia de los siglos VII-VI a.C.– no se apele a la «verdad», al tiempo en que se ejerce un poder político determinado.

## CONCLUSIÓN

Esta investigación se ha centrado fundamentalmente en la noción de «verdad», entendida –en el trabajo desarrollado por Michel Foucault durante la primera parte de la década de 1970– como el ámbito de articulación de dos elementos que, al menos a partir de Platón, habrían sido pensados como elementos mutuamente excluyentes. Me refiero, por supuesto, a los conceptos de «poder» y «saber». En este sentido, hemos querido reafirmar la idea de que el ámbito de la «verdad» constituye un campo del todo propicio en vistas a analizar los puntos de refuerzo de las relaciones de «saber-poder».

En contrapartida, la «verdad», en tanto objeto de estudio, acaba por abrir una serie de problemáticas que, en la mayoría de los casos, apenas han sido enunciadas en estas páginas, pero que se espera poder llegar a precisar en sucesivas instancias de investigación.

La crítica foucaultiana fue particularmente agresiva con aquellos espacios usualmente visualizados como neutrales en términos políticos. Respecto de este punto, esperamos haber sido capaces de dar cuenta –mínimamente, al menos– de dicho enfoque.

Del mismo modo, quisiéramos creer que hemos podido reseñar con cierto grado de pertinencia la radicalidad del rechazo expresado por Foucault en relación a ciertas perspectivas universalistas, que quieren ver en la verdad un producto del libre juego del conocimiento y, por lo tanto, un elemento resistente y ajeno a toda lucha o instrumentalización política.

Precisamente, el afán histórico –vinculado al «nominalismo espontáneo» (Veyne, 2009) y al «positivismo ciego» (Foucault, 2013c)– desplegado por Foucault, quiso constituirse en una barrera frente a los esencialismos que las «ciencias de examen» han querido erigir y reificar en nombre de la «verdad», la «naturaleza» y la «normalidad».

Por eso es que Foucault dirigió su estrategia sobre aquellos puntos articuladores del poder (tradicionalmente percibidos como refractarios a toda relación de dominación y ajenos a la imposición de intereses instrumentales), a partir de los cuales el poder político logra controlar el cuerpo social, en razón de la producción de efectos de verdad dispersados por instituciones generadoras de –u operadas con– saber y conocimiento científico. En este

sentido, la tarea política fundamental en Foucault sería la de señalar precisamente aquellas instituciones o instancias que se pretenden y presentan como neutrales, objetivas e independientes, en tanto dicha neutralidad no sólo constituiría una ficción sino que, en un régimen de *economía política de la verdad* como el nuestro, más bien vehicularía formas diversas de dominación y violencia.

Por esta razón es que habría que darse a la tarea de desocupar o desbancar todo espacio, toda noción, toda idea en la que una pretensión de neutralidad –entendida como un suerte de grado cero del poder– pudiera llegar a recalar, ya que ella puede fácilmente echar a andar procesos de *naturalización* que acaban operando como mecanismos –más o menos solapados; más o menos explícitos– de exclusión, apoyados en el referido mito occidental, según el cual la verdad no pertenece, no se toca ni se subordina al poder político.

Ese gran mito instaurado por Platón –según el cual no puede haber poder político allí donde el saber y la ciencia se encuentran en su pura verdad– y que funda la concepción política de Occidente, es el que, según Foucault, debe ser destruido –incluso a martillazos, de ser necesario–, con el objeto de poner en evidencia el hecho de que en todo saber y en todo conocimiento, lo que está en juego es siempre y necesariamente una lucha de poder. Incluso el sistema solidario de lo verdadero y lo falso, es decir, la «voluntad de saber» en sí, se comporta como un sistema de separación, redistribución y exclusión que, a pesar de sus efectos, ha sido elidida y naturalizada por el pensamiento occidental.

A partir de lo anterior, esperamos que esta investigación pueda llegar a encontrar un espacio dentro de un amplio campo de trabajos –tanto teóricos como históricos– que desde largo tiempo han venido ocupándose de las relaciones entre saber, poder y verdad, y de los efectos políticos de dichas relaciones.

## BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (Trad. A. Gimeno Cuspinera). Valencia, España: Pre-Textos.

\_\_\_\_\_ (2006b). *Lo abierto. El hombre y el animal*. (Trad. F. Costa & E. Castro). Buenos Aires: Argentina: Adriana Hidalgo.

Aristóteles (1924). *Metaphysics*. (Ed. W. Ross). Oxford, Inglaterra: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_ (2007). *Metafísica*. (Trad. T. Calvo Martínez). Barcelona, España: Gredos.

\_\_\_\_\_ (2007b). *Política*. (Trad. M. García Valdés). Barcelona, España: Gredos.

Arendt, H. (1984). *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. (Trad. R. Montoro Romero y F. Vallespin Oña). Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.

\_\_\_\_\_ (2003). *La condición humana*. (Trad. R. Gil Novales). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Ayer, A., & Elders, F. [comps.] (1974). *Reflexive Water: The Basic Concerns of Mankind*. Londres, Inglaterra: Souvenir Press.

Cavaletti, A. (2010). *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*. (M. T. D'Meza, Trad.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Céline, L.-F. (1968). *Semmelweis*. (J. García Hortelano, Trad.) Madrid: Alianza.

Deleuze, G. (2008). *Foucault*. (Trad. J. Vázquez Pérez). Buenos Aires, Argentina: Paidós.

\_\_\_\_\_ (2013). *El saber. Curso sobre Foucault*. (Trad. P. Ires & S. Puente). Buenos Aires, Argentina: Cactus.

- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada* (Trad. S. Garzonio). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Finley, M. I. (2010). *Grecia primitiva: La edad de bronce y la era arcaica*. (Trad. D. Maunás). Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. (A. González Troyano, Trad.) Buenos Aires: Tusquets.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. (Trad. U. Guiñazú). México, D.F.; Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2008). *Los Anormales. Curso en el Collège de France. 1974-1975*. (Trad. H. Pons). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2008b). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (Trad. A. Garzón del Camino). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (2008c). *La arqueología del saber*. (Trad. A. Garzón del Camino). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Foucault, M., & Chomsky, N. (2012). *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*. (Trad. L. Livchits). Buenos Aires, Argentina: Katz.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Obras esenciales* (Trads. F. Álvarez Uría & J. Varela). Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2013b). “¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?”. En *Obras Esenciales*, pp. 637-652. Barcelona, España: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2013c). “La verdad y las formas jurídicas”. En *Obras Esenciales*, pp. 487-583. Barcelona, España: Paidós.

- \_\_\_\_\_ (2013d). *Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971*. (Trad. G. Burchell). New York, EEUU: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_ (2013e). Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía. En M. Foucault, *Obras Esenciales*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_ (2014). *Historia de la locura en la época clásica* (Trad. J. J. Utrilla). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2014b). *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. (Trad. H. Pons.) Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (2016). *No hay sociedades sin sublevación, entrevista con Farrès Sassine* (Trad. S. Nivoli). Viña del Mar, Chile: Catálogo.
- Hobsbawm. (1999). *Historia del siglo XX*. (J. Fací, & J. & Ainaud, Trans.) Buenos Aires: Crítica.
- Kenner, R. (Dirección). (2014). *Merchant of Doubt* [Película]. UK. Obtenido de <http://www.imdb.com/title/tt3675568/>
- Levinson, M. (Dirección). (EE.UU., 2013). *Particle Fever* [Película].
- Lévi-Strauss, C. (2006). "La ciencia de lo concreto". En *El pensamiento salvaje* (Trad. González Arámburo), pp. 11-59. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1988). *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. (Trad. A. Sánchez Pascual). Madrid, España: Alianza.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. (Trad. L. M. Valdés). Madrid, España: Tecnos.



\_\_\_\_\_ (2002). *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. (Trad. A. Sánchez Pacual). Madrid, España: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2013). *La ciencia jovial*. (Trad. José Jara). Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.

Platón (1988). *República*. (Trad. Conrado Eggers Lan). Madrid, España: Gredos.

Sahlins, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana. Con reflexiones sobre la larga historia de la jerarquía, la igualdad y la sublimación de la anarquía en Occidente, y notas comparativas sobre otras concepciones de la condición humana*. (L. Andrade LLanas, & V. Schussheim, Trans.) México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Simmel, G. (2013). *Filosofía del paisaje*. (M. Andlauer, Trad.) Madrid: Casimiro.

Spinoza, B. (1986). *Tratado político*. (Trad. A. Domínguez). Madrid, España: Alianza.

\_\_\_\_\_ (2013). *Tratado de la reforma del entendimiento y del camino que mejor conduce al conocimiento verdadero de las cosas*. (Trad. O. Cohan). Buenos Aires, Argentina: Cactus.

Trombadori, D. (2010). *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser* (Trad. C. Molinari Marotto). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Urs Sommer, A. (2012). «Nietzsche's Readings on Spinoza: A Contextualist Study, Particularly on the Reception of Kuno Fischer», *Journal of Nietzsche Studies*, n° 43, (Autumn, 2012), pp. 156-184. Doi:10.5325/jnietstud.43.2.0156.

Vaihinger, H. (2001). "La voluntad de ilusión en Nietzsche". En F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Trad. T. Orduña), pp. 39-90. Madrid, España: Tecnos.

Vernant, J.-P. (2002). *Entre mito y política*. (Trad. H. F. Bauzá). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Veyne, P. (2009). *Foucault. Pensamiento y vida*. (Trad. M. J. Furió Sancho). Barcelona, España: Paidós.

Villarroel, R. (2014). *Interesarse por la vida. Ensayos bioéticos y biopolíticos*. Santiago: Universitaria.

Yarza, F. (1964). *Diccionario Griego-Español*. Barcelona, España: Sopena.