

Michel Foucault

LA VERDAD
Y LAS FORMAS JURÍDICAS

FI 01 - 08
14 copias

Serie CLA•DE•MA
FILOSOFÍA/FILOSOFÍA DEL DERECHO

Título del original:

A verdade e as formas jurídicas

© Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1978

Traducción: Enrique Lynch

Ilustración de cubierta: Edgardo Carosia

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© by Editorial Gedisa S. A.

Avenida del Tibidabo, 12, 3º

Tel. 34 93 253 09 04

Fax 34 93 253 09 05

08022 - Barcelona, España

gedisa@gedisa.com

www.gedisa.com

ISBN 978-84-7432-090-9

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

ÍNDICE

Advertencia del editor	8
Primera conferencia <i>(Nietzsche y su crítica del conocimiento)</i>	9
Segunda conferencia <i>(Edipo y la verdad)</i>	35
Tercera conferencia <i>(De la verdad entre particulares a la verdad pública: el nacimiento de la indagación jurídica)</i>	63
Cuarta conferencia <i>(La sociedad disciplinaria y la exclusión)</i>	93
Quinta conferencia <i>(La inclusión forzada: el secuestro institucional del cuerpo y del tiempo personal)</i>	121
Discusión	149
CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE MICHEL FOUCAULT ..	185
BIBLIOGRAFÍA DE MICHEL FOUCAULT	188

Es probable que estas conferencias contengan una gran cantidad de cosas inexactas, falsas, erróneas. Prefiero exponerlas, pues, a título de hipótesis para un trabajo futuro. Por esta razón pediría la indulgencia de ustedes y quizá también su maldad. Quiero decir que me gustaría mucho que al final de cada conferencia me expusiesen sus dudas, hicieran preguntas y me comunicaran sus críticas y objeciones para que, en la medida de mis posibilidades y ateniéndonos a que mi espíritu no es todavía demasiado rígido, pueda adaptarme poco a poco a ellas. De ser así, podremos finalizar estas cinco conferencias con la confianza de haber realizado en conjunto un trabajo o, eventualmente, un progreso.

La de hoy es una reflexión metodológica para introducir este problema que, bajo el título de «La verdad y las formas jurídicas», puede parecer un tanto enigmático. Trataré de presentarles una cuestión que es en realidad el punto de convergencia de tres o cuatro series de investigaciones existentes, ya exploradas, ya inventariadas, para confrontarlas y reunir las en una especie de investigación si no original, al menos renovadora.

En primer lugar, se trata de una investigación estrictamente histórica, o sea: ¿cómo se formaron dominios de sa-

ber a partir de las prácticas sociales? La cuestión es la siguiente: existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión. Creo que esta forma del análisis, tradicional en el marxismo universitario de Francia y de Europa en general, tiene un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva.

Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento. El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia.

Me gustaría mostrar en particular cómo pudo formarse en el siglo XIX un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. Podemos decir entonces que la historia de los do-

minios de saber en relación con las prácticas sociales, excluida la preeminencia de un sujeto de conocimiento dado definitivamente, es uno de los temas de investigación que propongo.

El segundo tema de investigación es metodológico, un tema que podríamos llamar análisis de los discursos. Tengo la impresión de que en este país existe ya, coincidente con una tradición reciente aunque aceptada en las universidades europeas, una tendencia a tratar el discurso como un conjunto de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción.

Hace algunos años era original e importante decir y mostrar que aquello que se hacía con el lenguaje —poesía, literatura, filosofía, discurso en general— obedecía a un cierto número de leyes o regularidades internas: las leyes o regularidades del lenguaje. El carácter lingüístico de los hechos del lenguaje fue un descubrimiento que tuvo su importancia en determinada época.

Había llegado el momento, pues, de considerar estos hechos del discurso ya no simplemente por su aspecto lingüístico sino, en cierto modo —y aquí me inspiro en las investigaciones realizadas por los angloamericanos—, como juegos (*games*), juegos estratégicos de acción y reacción, de pregunta y respuesta, de dominación y retracción, y también de lucha. El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro. Este análisis del discurso como juego estratégico y polémico es, según mi modo de ver las cosas, un segundo tema de investigación.

Por último, el tercer tema de investigación que propongo a ustedes y que definirá, por su encuentro con los

dos primeros, el punto de convergencia en que me sitúo, consistirá en una reelaboración de la teoría del sujeto. Esta teoría fue profundamente modificada y renovada en los últimos años por unas teorías o, aún más seriamente, por unas prácticas entre las que cabe destacar con toda claridad al psicoanálisis, que se coloca en un primer plano. El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que replanteó de manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto que se estableció en el pensamiento occidental a partir de Descartes.

Hace dos o tres siglos, la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello en que no sólo se revelaba la libertad, sino en donde podía hacer eclosión la verdad. Ahora bien, creo que el psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto. Pero a pesar de que esto es cierto con respecto al psicoanálisis, en compensación, en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en el de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana. Aclaro que en el nivel de generalidad en que me coloco no hago, por el momento, diferencia alguna entre las concepciones cartesiana y kantiana.

Actualmente, cuando se hace historia —historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia—, nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la consti-

tución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino la de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia.

Retomando mi punto de partida, podemos ver cómo cierta tradición universitaria o académica del marxismo, concepción tradicional del sujeto desde el punto de vista filosófico, aún continúa. Esto es, en mi opinión, lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.

Entre las prácticas sociales en las que el análisis histórico permite localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad, las prácticas jurídicas, o más precisamente las prácticas judiciales, están entre las más importantes.

La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad. La primera es una especie de historia interna de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación: es la historia de la verdad tal como se hace en o a partir de la historia de las ciencias. Por otra parte, creo que en la sociedad, o al menos en nuestras sociedades, hay otros sitios en los que se forma la verdad, allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber. Por consiguiente, podemos hacer a partir de ello una historia externa, exterior, de la verdad.

Las prácticas judiciales —la manera en que, entre los hombres, se arbitran los daños y las responsabilidades; el modo en que, en la historia de Occidente, se concibió y definió la manera en que podían ser juzgados los hombres en función de los errores que habían cometido; la manera en que se impone a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras; todas esas reglas o, si se quiere, todas esas prácticas regulares modificadas sin cesar a lo largo de la historia— creo que son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas.

Ésta es, pues, la visión general del tema que me propongo desarrollar: las formas jurídicas y, por consiguiente, su evolución en el campo del derecho penal como lugar de origen de un determinado número de formas de verdad. Trataré de demostrar a ustedes cómo ciertas formas de verdad pueden ser definidas a partir de la práctica penal. Porque lo que llamamos *indagación (enquête)* —indagación tal como es y la practicaban los filósofos del siglo XV al XVIII y los científicos, fuesen geógrafos, botánicos, zoólogos o economistas— es una forma muy característica de la verdad en nuestras sociedades.

Ahora bien, ¿dónde encontramos el origen de la indagación? En una práctica política y administrativa de la que más adelante hablaré, aunque la hallamos también en la práctica judicial. La indagación apareció en la Edad Media como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico. Fue para saber quién hizo qué cosa, en qué condiciones y en qué momento que Occidente elaboró las

complejas técnicas de indagación que casi en seguida pudieron ser empleadas en el orden científico y en la reflexión filosófica.

En el siglo XIX se inventaron, también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosas que yo llamaría *examen (examen)* y ya no indagación. Estas formas de examen dieron origen a la sociología, la psicología, la psicopatología, la criminología y el psicoanálisis. Intentaré explicar cómo, al investigar el origen de estas formas, se observa que nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.

Ésta es, en términos generales, la formulación de lo que trataremos en las siguientes conferencias. En la próxima, hablaré acerca del nacimiento de la indagación en el pensamiento griego, en algo que no llega a ser un mito ni es enteramente una tragedia: la historia de Edipo. Hablaré de la historia de Edipo no como punto de origen, de formulación del deseo del hombre, sino, por el contrario, como episodio bastante curioso de la historia del saber y punto de emergencia de la indagación. En la conferencia subsiguiente, trataré de la relación que se estableció en la Edad Media, del conflicto u oposición entre el régimen de la *prueba (épreuve)* y el sistema de indagación. Finalmente, en las dos últimas conferencias hablaré del nacimiento de eso que llamo *examen* o ciencias de examen, que se relacionan con la formación y consolidación de la sociedad capitalista.

Por el momento, me gustaría retomar de otra manera las reflexiones puramente abstractas que acabo de hacer.

Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento. Sugiero, pues, que sigamos en la obra de Nietzsche los lineamientos que pueden servirnos de modelo para los análisis que nos hemos propuesto.

Tomaré como punto de partida un texto de Nietzsche fechado en 1873 y publicado póstumamente. El texto dice: «En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal».

En este texto, extremadamente rico y difícil, dejaré de lado varias cosas, sobre todo la célebre y compleja expresión: «Fue el instante más mentiroso». En primer lugar, consideraré —y de buen grado— la insolencia y la desenvoltura de Nietzsche al decir que el conocimiento fue inventado en un astro y en un determinado momento. Hablo de insolencia en este texto de Nietzsche porque no debemos olvidar que en 1873 estamos, si no en pleno kantismo, al menos en plena eclosión del neokantismo. Y la idea de que el tiempo y el espacio no son formas del conocimiento, la idea de que pueden preexistir al conocimiento y son, por el contrario, algo así como rocas primordiales sobre las cua-

les viene a fijarse el conocimiento, es una idea absolutamente inadmisibile.

Quisiera atenerme entonces a esto, concentrándome primeramente en el término «invención». Nietzsche afirma que, en un determinado punto del tiempo y en un determinado lugar del universo, unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. La palabra que emplea, «invención» —el término alemán es *Erfindung*—, reaparece con frecuencia en sus escritos, y siempre con intención y sentido polémicos. Cuando habla de «invención» tiene *in mente* una palabra que opone a invención, la palabra «origen». Cuando dice «invención» es para no decir «origen»; cuando dice *Erfindung*, es para no decir *Ursprung*.

De todo esto hay evidencias. Presentaré dos o tres. Por ejemplo, en un texto que —creo— pertenece a *La gaya ciencia* habla de Schopenhauer reprobándole su análisis de la religión. Nietzsche dice que Schopenhauer cometió el error de buscar el origen —*Ursprung*— de la religión en un sentimiento metafísico que estaría presente en todos los hombres y contendría de manera anticipada el núcleo de toda religión, su modelo al mismo tiempo verdadero y esencial. Nietzsche afirma: he aquí un análisis de la religión totalmente falso, porque admitir que la religión tiene origen en un sentimiento metafísico significa, para y simplemente, que la religión estaba dada, implícita, envuelta en ese sentimiento metafísico. Sin embargo, dice Nietzsche, la historia no es eso, la historia no se hace de esa manera, las cosas no suceden así, porque la religión carece de origen, no tiene *Ursprung*, fue inventada, hubo una *Erfindung* de la religión; en un momento dado ocurrió algo que la hizo aparecer. La religión fue fabricada,

no existía con anterioridad. Hay pues una oposición fundamental entre la gran continuidad del *Ursprung* descrito por Schopenhauer y la ruptura que caracteriza a la *Erfindung* de Nietzsche.

Hablando de la poesía, siempre en *La gaya ciencia*, Nietzsche afirma que hay quienes buscan el origen de la poesía, su *Ursprung*, cuando en verdad no existe tal cosa, porque también la poesía fue inventada. Un día, alguien tuvo la idea bastante curiosa de utilizar ciertas propiedades rítmicas o musicales del lenguaje para hablar, para imponer sus palabras, para establecer cierta relación de poder sobre los demás por medio de sus palabras: también la poesía fue inventada o fabricada.

Está también el famoso pasaje, al final del primer discurso de la *Genealogía de la moral*, en que Nietzsche se refiere a esa especie de fábrica gigantesca, de enorme factoría en la que se produce el ideal. Éste no tiene origen, también fue inventado, fabricado, producido por una serie de pequeños mecanismos.

Para Nietzsche, la invención –*Erfindung*– es, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Éste es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente, fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron las grandes cosas. A la solemnidad de origen es necesari-

rio oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones.

El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento. Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. Es precisamente debido a que los instintos chocan entre sí, se batan y llegan finalmente al término de sus batallas, que hay un compromiso y algo se produce. Este algo es el conocimiento.

Por lo tanto, para Nietzsche, el conocimiento es de la misma naturaleza que los instintos, no es otra cosa que su refinamiento. El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos, pero sólo en tanto éstos se encuentran enfrentados unos a los otros, confrontados. El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de superficie. Es como un resplandor, una luz que se irradia aun cuando sea el producto de mecanismos o realidades de naturaleza totalmente diversa. El conocimiento es el efecto de los instintos, es como un lance de suerte o el resultado de un largo compromiso. Dice

Nietzsche que es como «una centella que brota del choque entre dos espadas», pero que no es del mismo hierro del que están hechas las espadas.

Efecto de superficie que no está delineado de antemano en la naturaleza humana, el conocimiento actúa frente a los instintos, encima o en medio de ellos; los comprime, traduce un cierto estado de tensión o apaciguamiento entre los instintos. Sin embargo, el conocimiento no se puede deducir analíticamente, según una especie de derivación natural. No es posible deducirlo necesariamente de los instintos. En el fondo no forma parte de la naturaleza humana, es la lucha, el combate, el resultado del combate y consecuentemente el producto del azar. El conocimiento no es instintivo, es contra-instintivo; e igualmente, no es natural, es contra-natural.

Éste es, pues, el primer sentido que podemos dar a la idea de que el conocimiento es una invención y no tiene origen. No obstante, puede darse otro sentido a esta afirmación: aun cuando el conocimiento no está ligado a la naturaleza humana ni deriva de ella, está emparentado por un derecho de origen con un mundo a conocer. Según Nietzsche, no hay, en realidad, ninguna semejanza ni afinidad previa entre el conocimiento y esas cosas que sería necesario conocer. Si empleamos unos términos más rigurosos desde el punto de vista kantiano, habríamos de decir que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas.

Ésta es la gran ruptura con lo que había sido una noción tradicional de la filosofía occidental. Por cuanto el mismo Kant fue el primero en manifestar explícitamente que las condiciones de experiencia y del objeto de expe-

riencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que hay tanta diferencia entre el conocimiento y el mundo a conocer como la que existe entre el conocimiento y la naturaleza humana. Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.

A menudo dice Nietzsche que el conocimiento no tiene relaciones de afinidad con el mundo a conocer. Citaré tan sólo un texto de *La gaya ciencia* (párrafo 109): «Por su carácter el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad, sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría». El mundo no busca en absoluto imitar al hombre, ignora toda ley. Abstengámonos de decir que existen leyes en la naturaleza. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida.

Y así como entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad, sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera, de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.

En mi opinión, hay en este análisis de Nietzsche una doble ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental, ruptura que configura una lección que hemos de conservar. La primera se da entre el conocimiento y las cosas. En efecto, ¿qué aseguraba en la filosofía occidental que las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de continuidad? ¿Qué era lo que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser indefinidamente error, ilusión, arbitrariedad? ¿Quién sino Dios garantizaba esto en la filosofía occidental? Ciertamente, desde Descartes, para no ir más allá, y aun en Kant, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Para demostrar que el conocimiento era un conocimiento fundado verdaderamente en las cosas del mundo, Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios.

Si no existe más relación entre el conocimiento y las cosas a conocer, si la relación entre éste y las cosas conocidas es arbitraria, relación de poder y violencia, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable. En ese mismo pasaje de *La gaya ciencia* en que evoca la ausencia de orden, encadenamiento, formas y belleza del mundo, Nietzsche pregunta precisamente: «¿Cuándo cesaremos de ser oscurecidos por todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo conseguiremos desdivinizar completamente a la naturaleza?».

La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche.

En segundo lugar diría que, si es verdad que entre el conocimiento y los instintos —todo lo que hace, todo lo que

trama el animal humano— hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía.

Si remontamos la tradición filosófica hasta Descartes, para no ir más lejos aún, vemos que la unidad del sujeto humano era asegurada por la continuidad entre el deseo y el conocer, el instinto y el saber, el cuerpo y la verdad. Todo esto aseguraba la existencia del sujeto. Si es cierto que por un lado están los mecanismos del instinto, los juegos del deseo, los enfrentamientos entre la mecánica del cuerpo y la voluntad, y, por otro lado, en un nivel de naturaleza totalmente diferente, el conocimiento, entonces la unidad del sujeto humano ya no es necesaria. Podemos admitir «sujetos», o bien que el sujeto no existe. Es precisamente en esto en lo que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente.

Ahora bien, cuando Nietzsche dice que el conocimiento es el resultado de los instintos pero no es él mismo un instinto ni deriva directamente de los instintos, ¿qué quiere decir exactamente, y cómo concibe este curioso mecanismo por el cual los instintos, sin tener relación alguna de naturaleza con el conocimiento, pueden, por su simple juego, producir, fabricar, inventar un conocimiento que nada tiene que ver con ellos? Ésta es la segunda serie de problemas que desearía abordar.

Hay en *La gaya ciencia* un texto (párrafo 333) al que podemos considerar como uno de los análisis de Nietzsche más estrictos acerca de esa fabricación o invención. En ese largo texto titulado «¿Qué significa conocer?», Nietzsche

retoma un texto de Spinoza en el que éste opone *intelligere*, comprender, a *ridere*, *lugere*, *detestari*. Spinoza decía que si queremos comprender las cosas, efectivamente, en su propia naturaleza y su esencia y, por lo tanto, en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender. Nietzsche dice que no sólo esto no es verdad, sino que sucede exactamente lo contrario. *Intelligere*, comprender, no es más que un cierto juego, o mejor, el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, y *detestari*, detestar.

Nietzsche dice que sólo comprendemos porque hay como fondo del comprender el juego y la lucha de esos tres instintos, esos tres mecanismos o pasiones que son reír, deplorar y detestar (odio). En relación con esto es preciso considerar algunas cosas.

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 demás 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.

Según Nietzsche, la razón por la que estos tres impulsos —reír, deplorar y odiar— llegan a producir el conocimiento no es porque se apacigüen, como en Spinoza, o se reconcilien o lleguen a una unidad, sino porque luchan entre sí, se confrontan, se combaten, intentan, como dice Nietzsche, perjudicarse unos a otros. Es porque están en estado de guerra, en una estabilización momentánea de ese estado de guerra, que llegan a una especie de momento de corte en que finalmente el conocimiento aparecerá como «la centella que brota del choque entre dos espadas».

Por lo tanto, no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación, sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación, sino sistema precario de poder. En este texto de Nietzsche, se cuestionan los grandes temas tradicionales de la filosofía occidental.

La filosofía occidental —y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, sino que podemos remontarnos a Platón— siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión. Se en-

tiende por qué se refiere Nietzsche a Spinoza: de todos los filósofos occidentales Spinoza fue quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad. Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder.

Se comprende entonces por qué afirma Nietzsche que el filósofo es aquél que más fácilmente se engaña sobre la naturaleza del conocimiento al pensarlo siempre en forma de adecuación, amor, unidad, pacificación. Sin embargo, si quisiésemos saber qué cosa es el conocimiento, no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia ascética característica del filósofo. Para saber qué es, para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos, sino como políticos, debemos comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera en que las cosas se oponen entre sí, en la manera en que se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren establecer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento.

Es claro, pues, que un análisis como éste nos introduce de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento.

Pero me gustaría responder antes a una posible objeción: «Todo esto que usted dice es muy bonito, pero no está en Nietzsche; fue su delirio, su obsesión de encontrar en todas partes relaciones de poder, de introducir esa dimensión de lo político hasta en la historia del conocimiento o de la verdad, lo que le hizo creer que Nietzsche decía esto».

Yo respondería dos cosas. Diría en primer lugar que tomé este texto de Nietzsche en función de mis intereses, no para mostrar que ésta era la concepción nietzscheana del conocimiento —hay innumerables textos bastante contradictorios entre sí que tratan este tema— sino tan sólo para mostrar que existen en Nietzsche ciertos elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría la política de la verdad. Es un modelo que encontramos efectivamente en Nietzsche y pienso, incluso, que es uno de los más importantes para la comprensión de algunos elementos aparentemente contradictorios de su concepción del conocimiento.

En efecto, si admitimos esto que Nietzsche entiende como descubrimiento del conocimiento, si todas estas relaciones están por detrás del conocimiento, el cual, en cierta forma, sería un resultado de ellas, podemos comprender entonces determinados textos de Nietzsche.

Por de pronto, todos aquellos textos en los que Nietzsche afirma que no hay conocimiento en sí. Al leerlos, más de una vez ocurre que creemos estar leyendo a Kant y nos vemos obligados a cotejar los textos y verificar todas las diferencias. La crítica kantiana cuestionaba la posibilidad de un conocimiento de lo en sí, un conocimiento sobre una verdad o una realidad en sí. Nietzsche dice en la *Genealogía de la moral*: «Abstengámonos, señores filósofos, de los tentáculos de nociones contradictorias tales como razón pura, espíritu absoluto, conocimiento en sí». Más aún, en *La voluntad de poder* Nietzsche afirma que no hay ser en sí, y tampoco conocimiento en sí. Cuando afirma esto, designa algo totalmente diferente de lo que Kant entendía por conocimiento en sí. Nietzsche quiere decir que no hay

naturaleza, ni esencia ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo del conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal. Aun cuando utiliza ciertos elementos que pueden pasar por universales, este conocimiento será como mucho del orden del resultado, del acontecimiento, del efecto.

Se comprenden así una serie de textos en que Nietzsche afirma que el conocimiento tiene un carácter perspectívico. Cuando Nietzsche dice que el conocimiento es siempre una perspectiva, no quiere decir, en lo que sería una mezcla de kantismo y empirismo, que aquel se encuentre limitado en el hombre por ciertas condiciones, límites derivados de la naturaleza humana, el cuerpo o la propia estructura del conocimiento. Cuando Nietzsche habla del carácter perspectívico del conocimiento, quiere señalar el hecho de que sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerza. O sea, el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado. Es precisamente esa relación estratégica la que definirá el efecto del conocimiento y, por esta razón, sería totalmente contradictorio imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectívico. El carácter perspectívico del conocimiento no deriva de la naturaleza humana, sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter

perspectívico del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.

A esto se debe que encontremos en Nietzsche la idea, que vuelve constantemente, de que el conocimiento es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante. El conocimiento esquematiza, ignora las diferencias, asimila las cosas entre sí y cumple su papel sin ningún fundamento en una verdad. Por ello, el conocimiento es siempre un desconocimiento. Por otra parte, es siempre algo que apunta, maliciosa, insidiosa y agresivamente, a individuos, cosas, situaciones. Sólo hay conocimiento en la medida en que se establece entre el hombre y aquello que conoce algo así como una lucha singular, un *tête-a-tête*, un enfrentamiento. Hay siempre en el conocimiento alguna cosa que es del orden del enfrentamiento y que hace que ésta sea siempre singular. En esto consiste su carácter contradictorio tal como es definido en unos textos de Nietzsche que, aparentemente, se contradicen: generalizante y singular.

He aquí cómo a través de los textos de Nietzsche podemos establecer no una teoría general del conocimiento, sino un modelo que permite abordar el objeto de estas conferencias: el problema de la formación de ciertos dominios de saber a partir de relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad.

Retomo ahora mi punto de partida. En cierta concepción del marxismo muy difundida en los medios universitarios, o bien, en una cierta concepción del marxismo que se impone en la universidad, se expone siempre como fundamento de análisis la idea de que las relaciones de fuerza, las condiciones económicas, las relaciones sociales, les son dadas previamente a los individuos, aunque al mismo tiem-

po se imponen a un sujeto de conocimiento que permanece idéntico, salvo en relación con las ideologías tomadas como errores.

Llegamos así a esta noción muy importante, y al mismo tiempo muy embarazosa, de ideología. En los análisis marxistas tradicionales, la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto de conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad.

Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia, las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forman el sujeto, los dominios de saber y las relaciones con la verdad. Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando para ello el modelo nietzscheano.

Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de las prácticas judiciales que dieron nacimiento a los mode-

los de verdad que todavía están vigentes en nuestra sociedad, que aún se imponen a ella y valen no sólo en el dominio de la política, en el dominio del comportamiento cotidiano, sino también en el orden de la ciencia. Aun en la ciencia encontramos modelos de verdad cuya formación es el producto de las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, ellas mismas, constitutivas de éste.