

Interpretar, pensar y Nietzsche. (Michel Foucault)

A continuación tres fragmentos de textos de Michel Foucault sobre Nietzsche, la interpretación, la historia y pensar.

De Nietzsche, la genealogía, la historia. [i]

por Michel Foucault

[...] La genealogía [...] se opone [...] al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del “origen”.

[...] Buscar un tal origen, es intentar encontrar “lo que estaba ya dado”, lo “aquello mismo” de una imagen absolutamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las mascararas, para develar finalmente una primera identidad. Pues bien, ¿si el genealogista se ocupa de escuchar la historia más que de alimentar la fe en la metafísica, qué es lo que aprende? Que detrás de las cosas existe algo muy distinto: En absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas.

¿La razón? Pero ésta nació de un modo perfectamente razonable, del azar [ii] ¿El apego a la verdad y al rigor de los métodos científicos? Esto nació de la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre retomadas, de la necesidad de triunfar - armas lentamente forjadas a lo largo de luchas permanentes - [iii]. ¿Será la libertad la raíz del hombre la que lo liga al se y a la verdad? En realidad, ésta no es más que una “invención de las clases dirigentes” [iv]. Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen -es la discordia de las otras cosas, es el disparate.

[...] se desea creer en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo: está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o discreto como el paso de la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades.

[...]La relación de dominación tiene tanto de “relación” como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se convierte en ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia. Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil. La regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación. Introduce en escena una violencia repetida meticulosamente.

El deseo de paz, la dulzura del compromiso. La aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral o el útil cálculo que a dado a luz a las reglas, a decir verdad, no es más que el resultado y la perversión: “falta, conciencia, deber, tienen su centro de emergencia en el derecho de obligación; y en sus comienzos como todo lo que es grande en la tierra ha sido regado de sangre” [v]. humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra, instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de d[...] si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de la morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. Se trata de hacerlos aparecer como sucesos en el teatro de los procedimientos.

[...] lo que Nietzsche nunca ceso de criticar después de la segunda de las intempestivas, es esta forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los

desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzará sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo, pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista supra-histórico, entonces la metafísica puede retomarlo por su cuenta y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio “egipcianismo”.

[...] el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo y las fiestas; está intoxicado por venenos -alimentos o valores, hábitos alimentarios- y leyes morales todo junto; se proporciona resistencias [vi]. La historia “efectiva” se distingue de la de los historiadores en que no se apoya sobre ninguna constancia: nada en el hombre -ni tampoco su cuerpo- es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombre y reconocerse en ellos. Todo aquello a lo que uno se apega para volverse hacia la historia y captarla en su totalidad, todo lo que permite retrazarla como un paciente movimiento continuo -todo esto se trata de destrozarlo sistemáticamente-. Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.

Saber, incluso en el orden histórico, no significa “encontrar de nuevo” ni sobre todo “encontrarnos”. La historia será “efectiva” en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser. Dividirá nuestros sentimientos; dramatizará nuestros instintos; multiplicará nuestro cuerpo y lo opondrá a sí mismo. No dejará nada debajo de sí que tendría la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se dejará llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenar. Cavará aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. El saber no ha sido hecho para comprender, ha sido hecho para hacer tajos.

[...] Hay toda una tradición de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una continuidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural. La historia “efectiva” hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único, de cortante. Suceso -por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino, o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve contra sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende se envenena sí misma, algo distinto que aparece en escena enmascarado. Las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha [vii]. [...] la historia efectiva no conoce más que un solo reino, el que no hay providencia ni causa final -sino solamente “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno de la fortuna” [viii]

[...] la historia tiene algo mejor que hacer que ser la sirvienta de la filosofía y que contar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; puede ser el conocimiento diferencial de las energías y de los desfallecimientos, de las alturas y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos. Puede ser la ciencia de los remedios [ix].

En fin, último rasgo de esta historia efectiva. No teme ser un saber en perspectiva. Los historiadores buscan en la medida de lo posible borrar lo que pueda traicionar, en su saber, el lugar desde el cual miran, el momento en el que están, el partido que toman -lo inapresable de su pasión-. El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, y no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir si o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto.

[...]

Otro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan unos a los otros. Cuando se ha estudiado la historia, uno se siente “feliz” por oposición a los metafísicos, de abrigar en sí no un alma inmortal, sino muchas almas mortales [x]. Y en cada una de estas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada, siempre presta a nacer de nuevo, sino un complejo sistema de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis: “es un signo de cultura superior mantener en plena conciencia ciertas fases de la evolución que los hombres ínfimos atraviesan sin pensar en ello. El primer resultado es que comprendemos a nuestros semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diferentes, es decir como necesarios y como modificables. Y de rechazo: que en nuestra propia evolución, somos capaces de separar trozos y de considerarlos separadamente” [xi]. La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan. [...]

De LA VERDAD Y LAS FORMAS JURÍDICAS

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 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 no 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 cuales viene a fijarse el conocimiento, es una idea absolutamente inadmisibles.

Quisiera atenerme 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 sentidos polémicos. Cuando habla de “invención tiene en 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 Gaceta de la 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, pura 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 de la *Ursprung* descrita por Schopenhauer y la ruptura que caracteriza a la *Erfindung* de Nietzsche.

[...]

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. El ideal no tiene origen, también fue inventado, fabricado, producido por un 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. Este 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 lo 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 necesario oponer, siguiendo un buen método histórico, la pequeñez metódica 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 de 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 baten 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.

Este 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 la experiencia son totalmente heterogéneas.

Esta 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 la experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que hay tanta diferencia entre el conocimiento y el mundo a conocer como 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* (parágrafo 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 firmar 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 mas indispensable. En ese mismo pasaje de La Gaya Ciencia en que evoca la ausencia de orden encadenamiento, formas y belleza de 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 que me parece que el texto de Nietzsche que he citado rompe con la tradición filosófica más antigua y arraigada de Occidente.

[...]

Hay en La Gaya Ciencia un texto (parágrafo 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 este 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 mas que un cierto juego, o mejor el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, reír, *lugere*, deplorar, y *detestari*, detestar.

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 que se apacigüen, como en Spinoza o se reconcilien o llegue a una unidad, sino que 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 estado, 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. [...]

La filosofía occidental -y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, 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 entiende 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 colocan en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder.

[...] si quisiésemos saber que cosa es el conocimiento no hemos de aproximarnos a él desde la forma de vida, de existencia, de ascetismo características 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 como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprenderemos en qué consiste el conocimiento.

[...] 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”. Mas 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 apenas 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 perspectivo. Cuando Nietzsche dice que el conocimiento es siempre una perspectiva no quiere decir, en lo que sería una mezcla de kantismo y empirismo, que se encuentra 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 perspectivo 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, le 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 contradictoria imaginar un conocimiento que no fuese en su naturaleza obligatoriamente parcial, oblicuo, perspectivo. El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento. Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.

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 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 duelo. Hay siempre en el conocimiento alguna cosa que es del orden del duelo 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.

[...] 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 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 y, 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 forma 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 eventualmente el modelo nietzscheano.

De Nietzsche, Freud, Marx

[...] si la interpretación no puede acabarse nunca es, simplemente, porque no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario que interpretar pues en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.

[...] la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse, y violentamente, de una interpretación ya hecha, que debe invertir, revolver, despedazar a golpes de martillo.

[...] las palabras han sido inventadas siempre por las clases superiores; ellas nos indican un significado: imponen una interpretación. Por consiguiente no es porque haya signos primarios y enigmáticos por lo que estamos consagrados a la tarea de interprete, sino porque hay interpretaciones, porque nunca cesa de haber por encima de todo lo que habla el gran tejido de las interpretaciones violentas. Es por esta razón que hay signos, signos que nos prescriben, la interpretación de su interpretación, que nos prescriben invertirlos como signos.

[...] La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas.

La vida de la interpretación, al contrario, es creer que no haya sino interpretaciones. Me parece que es preciso comprender muy bien esta cosa que muchos de nuestros contemporáneos olvidan: que la hermenéutica y la semiología son dos enemigos bravíos. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones, para hacer reinar el terror del indicio, y recelar del lenguaje. Reconocemos aquí el marxismo después de Marx. Por el contrario, una hermenéutica que se envuelve ella misma, entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje. Es allí donde nosotros reconocemos a Nietzsche.

Michel Foucault