

**De la verdad como invención
a la materialidad del poder.
Desplazamientos del pensar
de Nietzsche a Foucault**

Sandra Marcela Uicich*



191-211

Resumen

A partir de su genealogía de la moral y otros aspectos de la cultura occidental, Nietzsche muestra el vínculo entre su diagnóstico del nihilismo y su crítica a la noción tradicional de verdad. Defino la concepción nietzscheana de la verdad como perspectivística, en la medida en que no hay verdades absolutas sino situadas y contingentes, construidas y emergentes de la lucha azarosa entre voluntades de poder que crean y recrean el mundo. En la senda nietzscheana, Foucault se ocupa de poner en entredicho la verdad que ha operado como voluntad de verdad en la historia occidental. En este sentido, va más allá de la “aplicación” de una genealogía sobre las verdades sosteni-

Abstract

From the Genealogy of Morals and other aspects of Western culture, Nietzsche shows the link between his diagnosis of nihilism and his critique of the traditional notion of truth. I define Nietzsche's conception of truth as perspectivist, because there are no absolute but situated and contingent truths, constructed and emerging from the eventual struggle between wills to power that create and recreate the world. In Nietzsche's legacy, Foucault is concerned with the question the truth that has operated as a desire for truth in Western history. In this sense, it goes beyond the “application” of a genealogy of the truths held in the West, to remove the various mechanisms

* UNS. Correo electrónico: suicich@uns.edu.ar

das en Occidente, para desmontar los diversos mecanismos operantes en la configuración de prácticas sociales, saberes y modos de subjetivación. En este trabajo intento mostrar un desplazamiento del pensar de Nietzsche a Foucault: el que parte de la comprensión nietzscheana del mundo como ficción y la verdad como invención, y lleva a Foucault al estudio de la concreta materialidad de los dispositivos de poder y las matrices de verdad en la historia, de la que emergen determinados modos de subjetivación.

Palabras clave

Invención
Poder
Políticas de la verdad

operative in shaping social practices, knowledge and modes of subjectivity. In this paper, I try to show a shift in the thinking of Nietzsche to Foucault: the one that starts with a Nietzschean's understanding of the world as fiction and truth as invention and which leads Foucault to the study of concrete materiality of power devices and arrays of truth in history, from which certain modes of subjectivity emerge.

Keywords

Invention
Power
Policy of Truth

Fecha de recepción

15 de octubre de 2014

Aceptado para su publicación

22 de noviembre de 2014

Nada es verdadero, todo está permitido. [...] ¿Se ha extraviado ya alguna vez un espíritu libre europeo, cristiano, en esa frase y en sus laberínticas consecuencias? ¿Conoce por experiencia el Minotauro de ese infierno?

Nietzsche, *La genealogía de la moral*

En sus análisis genealógicos, Friedrich Nietzsche considera que la cultura europea se ha aferrado históricamente al orden, la permanencia y la fijeza de la realidad, a la estabilidad de las cosas, a la franqueza de las palabras, como vías de escape frente a su indómito fluir. Sin embargo, esa trama cultural entra en crisis en el siglo XIX. Eso es el “nihilismo”, y su detonante, el descubrimiento de una terrible “no-verdad” (*Unwahrheit*): de que “hasta ahora a la mentira se la ha venido llamando verdad” (Nietzsche, 1996b: 124). La tarea del martillo nietzscheano es la denuncia de las “verdades” de siglos como “mentiras”, denuncia que devela que los valores tradicionales que han guiado a los hombres en Occidente se desvalorizan, se revelan como “la sagrada mentira bimilenaria” y se vuelven “nada”, es decir, decantan en nihilismo.

La verdad se devela no solo como mentira sino como invención y como creencia descarnada que ha suscitado una pasión, un fanatismo. El reconocimiento de su trasfondo de arbitrariedad conduce al abismo del nihilismo: la verdad ya no es divina.

A tono con la genealogía nietzscheana, Michel Foucault plantea la configuración histórica de diversas políticas de la verdad puestas en juego en la conformación de campos de saber de los últimos tres siglos, reescribiendo las relaciones entre verdad, poder y sujeto. Las verdades son construcciones históricas y, a la vez, regímenes que legitiman determinadas relaciones de poder y ciertos modos posibles de constitución de los sujetos (individuales y colectivos), y no otros.

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la imposibilidad de alcanzar verdades esenciales se asienta en otras imposibilidades: no hay fundamento ontológico ni esencia detrás de la apariencia; no hay verdad a ser descubierta tras la voluptuosidad del fenómeno. En todo caso, ponemos una verdad, la producimos, la modelamos desde una apuesta política, nunca neutral. Esta apuesta puede tomar dos formas: o bien busca la unidad, el orden y la totalidad –y eso es lo que ocurrió a

lo largo de la historia de la filosofía occidental, según Nietzsche-; o bien se abre a la pluralidad, la multiplicidad y la diferencia, a un mundo siempre cambiante que en el fondo es, de algún modo, “desordenado”.

En este trabajo intento mostrar el desplazamiento que efectúa Foucault a partir de las concepciones nietzscheanas del mundo como ficción y la verdad como invención, hacia un estudio de la concreta materialidad de los dispositivos de poder y las matrices de verdad epocales de las que emergen determinados modos de subjetivación.

Invenición perspectivística y situada de la verdad

Para Nietzsche no existe un mundo de esencias, en-sí, “verdadero”, y por lo tanto no hay ni valores ni verdades absolutas. A este ataque a la verdad en el plano ontológico se suma una violenta destrucción de la verdad en el plano epistemológico: no hay posibilidad de alcanzar el conocimiento de la realidad, ni hay adecuación entre los juicios humanos sobre lo real (representaciones, ideas, etc.) y el mundo.

Aunque los hombres creemos alcanzar un dominio de lo real y acceder a la verdad, solo volcamos esquemas racionales sobre las caóticas intuiciones e impresiones sensibles para ordenarlas. Se parte de la creencia en la sustancialidad de las cosas, en que son objetos puros, se esquematiza, se jerarquiza y subordinan unos elementos a otros, se abstraen las diferencias singulares, estableciendo un trato racional con lo real. Pero los nombres que nos sirven para manipular lo real son solo metáforas arbitrarias del lenguaje que pretenden referir a algo concreto. Gracias al olvido de ese carácter metafórico de las palabras, los hombres creemos “atrapar lo real” y vivimos con cierta seguridad y tranquilidad, con la inocencia de un artista creador de “metáforas intuitivas”.

En este proceso opera el intelecto en tanto facultad de la Razón. Pero, ¿qué es la Razón? “[L]a razón busca la racionalidad y la racionalidad no es sino el encuentro de la razón consigo misma. Es el no reconocimiento de que el ‘universal’ es un ordenamiento de la mente, no del plano de lo real” (Paponi, 2006: 21). Gran parte de la obra nietzscheana se ocupa de mostrar cómo la filosofía occidental ha parido y ha padecido a la Razón. “¿Cómo ha venido al mundo la razón? Como debe ser, de forma irrazonable, por una casualidad. Habrá que adivinarlo como un acertijo” (Nietzsche, 1996a: 174). Nietzsche resuelve este acertijo: la razón nace de instintos, impulsos y emociones, y contra ellos litigan la imposición de un orden o fijeza a las cosas y la (supuesta) objetividad de la conciencia.

El hombre del optimismo lógico, el teórico-socrático, el racionalista, creyó que la actividad más noble y propiamente humana era la de penetrar en las razones de

todo y separar lo verdadero de lo falso, de la apariencia y del error: consideró al ser como “un *logos* translúcido”. Y tuvo su correlato en el hombre de rebaño de la moral tradicional, para quien hay grandes valores inmutables y eternos como las esencias de las cosas.

Nietzsche lanzará sus dardos contra ese centro de racionalidad sobre el que giran la ciencia, la moral y la metafísica occidentales, para desmitificarlo y postular el eje de la Gran Razón del cuerpo, de la sensibilidad corporal que no registra nada fijo o estable. En definitiva, falseamos el testimonio de los sentidos al encorsetarlo mediante la Razón y sus operaciones de fijación.

La metafísica, la religión, la moral y la ciencia occidentales han confiado en la racionalidad que se apoyaba en la transparencia del ser, pero aquí hubo un autoengaño, denuncia Nietzsche, al creer en el vínculo de la “verdad” con una verdad-en-sí: allí se esconde el ejercicio de una voluntad que establece el valor de la verdad como absoluto, que toma demasiado en serio a la verdad. No se trata solo de que toda “verdad” es antropomórfica en tanto invención humana, sino que su origen es una “voluntad de verdad a toda costa”, una forma de la voluntad de poder reactiva, anclada en un optimismo lógico que se desenvuelve en el ámbito gnoseológico como fijación y racionalización. El origen de la voluntad de verdad a toda costa no radica en una determinada concepción de la verdad o del conocimiento sino en una de las formas posibles de la voluntad de poder, que cree poder “tener-por-verdadero” algo en forma universal y estática.

Entonces, la “verdad” de siglos emergió epocalmente de una determinada voluntad, y con la eclosión del nihilismo, esta “verdad” se vuelve contra sí misma en tanto caprichosa perspectiva del mundo y la historia. Esto acarrea la “transmutación de ‘Dios es la verdad’ en la fanática creencia ‘todo es falso’ (*Alles ist falsch*)” (Nietzsche, 2006: 115)¹, como señala Nietzsche en un fragmento póstumo, y la necesidad de problematizar la voluntad de verdad que ha regido la historia europea.

La ilusión racionalista de la cultura occidental da cuenta, finalmente, del trasfondo nihilista que la constituye, de

[...] ese odio contra lo humano, más aún, contra lo animal, más aún, contra lo material, esa repugnancia ante los sentidos, ante la razón misma, el miedo a la felicidad y a la belleza, ese anhelo de apartarse de toda apariencia, cambio, devenir, muerte, deseo, anhelo mismo (Nietzsche, 1988b: 28),

¹ Corresponde al fragmento póstumo 2 [127], otoño 1885-otoño 1886.

que es una voluntad de nada, una aversión contra la vida: “[...] [¡]es, y no deja de ser, una *voluntad!*... Y repitiendo al final lo que dije al principio: el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*” (Nietzsche, 1988b: 28).

Cuestionar la evidencia de la verdad, o que la búsqueda de la verdad es evidente solo como actividad intelectual, como objetivo del pensar o como *télos* de la ciencia, implica reconocer que la verdad es, en realidad, una no-verdad.

La búsqueda incesante y fanática de la verdad se despliega en y necesita de la no-verdad en todas sus formas: error (*Irrtum*), mentira (*Lüge*), engaño (*Täuschung*), ilusión (*Illusion*). Estas formas no lo son por contraposición a una verdad esencial subyacente, ya que cualquier verdad es solo una “verdad” entre comillas, y por lo tanto estamos siempre en el ámbito de la no-verdad. En cualquiera de estos casos se trata de invenciones con fines prácticos: para conservar la especie. Pero, ¿es posible vivir en la no-verdad? ¿No es esto intolerable?

La “verdad” de que toda verdad es una invención –un error testarudo y una mentira necesaria que posibilitan la vida– solo es soportable para un espíritu fuerte. Y en este punto se unen la crítica nietzscheana a la historia de Occidente y su desmantelamiento de la verdad como no-verdad: la creencia en la verdad solo pudo mantenerse hasta que eclosionó el nihilismo, esa suerte de herida mortal provocada por esa misma creencia. Nietzsche sostiene que toda “verdad” no es más que una invención con éxito, y el lenguaje, un instrumento en la lucha de fuerzas activas y reactivas². Entonces, ¿la verdad es una invención necesaria? ¿Es un destino trágico? ¿O acaso es más necesaria la falsedad, la ficción, la apariencia, la mentira? No importa la contraposición entre la verdad, buena y valiosa, y la mentira, mala y despreciable: esto es un prejuicio moral. Lo que importa es el carácter afirmador o negador de la vida de esas ficciones a las que llamamos “verdades”.

Si la verdad es una invención humana con una función vital, y las ficciones útiles se conservan como “verdades” indiscutibles mientras que las nocivas se descartan como “errores”, sin duda la no-verdad aparece como la necesaria condición de la vida. Lo que habitualmente se considera error es una invención poco útil, refutada como condición de la vida porque ha mostrado su fracaso. ¿En qué se diferencia de la “verdad”? Simplemente, en que no tiene una valoración social.

² Cfr. Nietzsche (1998: 25): “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, 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”.

“Escepticismo último: ¿Qué son, en definitiva, las verdades del hombre? –Son los errores irrefutables del hombre” (Nietzsche, 1988a: 201).

Si no hay más que “verdades” con comillas, es decir, invenciones útiles y vitales, solo se puede definir la mentira como aquellas invenciones que no preservan la vida o la especie, lo que Nietzsche denomina “verdades” negadoras de la vida.

Los hombres nunca “alcanzamos” o “descubrimos” una verdad: la creamos, la inventamos, la creemos. Una verdad en tanto invención será, desde el punto de vista gnoseológico, una mentira, una ficción que no nos permite conocer efectivamente lo real –entendido como realidad subyacente– sino “dominarlo”, y en ese sentido, “vivir”. Desde el punto de vista moral, esa verdad consiste en la creencia en determinados valores que sostienen el ejercicio de una dominación moral. Desde el punto de vista ontológico, esa verdad inventada es un error, porque no refleja la realidad –ni la espejea, ni la copia – ni el dinamismo de lo real –que es devenir, cambio, multiplicidad–. Es errónea como adecuación a lo real, es falsa en tanto invención, es ilusión porque cree llegar al trasfondo esencial de las cosas y solo es un modo perspectivístico de anclar el devenir.

Por otro lado, la concepción de la verdad como convención lingüística, tal como la desmonta Nietzsche, ¿responde a un criterio pragmatista por el que consensuamos lo verdadero en función de lo que nos resulta útil como grupo, comunidad o especie en un momento histórico dado? El enfoque pragmático define como verdadero aquello que sirve para la vida, que es útil a los hombres e incluso imprescindible para vivir: lo verdadero es lo ventajoso o lo conveniente. En torno a esta definición de verdad gira el enfoque nietzscheano. Sin embargo, es preciso determinar el lugar propio de su “pragmatismo”. En algunos escritos, Nietzsche afirma que la verdad es útil para la vida de los hombres, y lo que les permite sobrevivir ha perdurado comunitariamente como verdadero y ha arraigado históricamente tanto en el lenguaje como en las costumbres. Pero este matiz pragmatista está relativizado porque, en principio, algo es útil en cuanto a ciertos intereses y en una situación dada. La utilidad no se fija de ningún modo con carácter de universalidad u objetividad, lo que acarrea una variabilidad histórica de las verdades, así como una irremediable situacionalidad que ubica la utilidad en el marco de los intereses de un grupo o comunidad, sin que sea aplicable a otro contexto espacio-temporal.

En algunos textos, Nietzsche critica que lo verdadero sea lo útil, porque podría ser perjudicial o peligroso, y llevar a la especie hasta la muerte, por ejemplo³.

³ Cfr. Nietzsche (1997: 64): “Algo podría ser verdadero: aunque resultase perjudicial y peligroso en grado sumo; más aún, podría incluso ocurrir que el que nosotros perezcamos a causa de nuestro conocimiento total formase parte de la constitución básica de la existencia, de tal modo que la fortaleza de un espíritu se mediría justamente por la cantidad

A veces se ha sostenido como verdad algo opuesto a la vida, y en ese sentido, erróneo, en tanto camino equivocado para mantener la dinámica vital. En el fondo, nuestras “verdades” han sido creencias útiles para perseverar en la vida, o bien inútiles.

Para Nietzsche, en la base de la capacidad ficcional del hombre relacionada con la utilidad se encuentran una serie de instintos y creencias. Las creencias dominantes hasta ahora han sido las “verdades” negadoras de la vida. En alemán hay dos términos de idéntica grafía pero declinación y sentido diferentes: el sustantivo neutro *das Glauben* significa “creencia”, el “creer” con firmeza y hasta con fanatismo; el sustantivo masculino *der Glaube* se refiere a la fe, en su sentido religioso restringido⁴. La verdad se relaciona con una creencia o una fe, es decir, “algo es verdadero porque creemos en ello y no al revés” (Zerpa, 2003: 129). La verdad se revela como una creencia afirmada históricamente: “no es que creemos en algo porque es verdadero sino que es verdadero porque lo creemos” (Sánchez, 1996: 132).

Una creencia sostenida se transforma en una “verdad”, que se vuelve dura como piedra, respetable y venerable con el transcurso del tiempo, pero de ningún modo hay garantía de veritabilidad en ella. En el trasfondo opera “la estimación de valor ‘yo creo que esto y aquello es así’ como esencia de la ‘verdad’” (Nietzsche, 2006: 242)⁵.

Si bien Nietzsche parece sostener una concepción pragmatista según la cual llamamos “verdad” a un conjunto de invenciones útiles para sobrevivir en un mundo en devenir, debemos considerar esa utilidad como una creencia situada, un “artículo de fe” determinado históricamente: lo útil no es universal y objetivamente útil, sino de modo contextual. Esta situacionalidad anula la posibilidad de fijar verdades absolutamente “verdaderas”: solo hay una creencia, una fe y una ficción. La “verdad” no es certeza, no es esencial:

[S]e fragmenta en perspectivas; no existe una “verdad” sino una pluralidad de perspectivas sobre las cosas. Se destruye el mundo de las esencias, de las cosas en-sí; la “esencia” de algo es, ahora, una

de ‘verdad’ que soportase o, dicho con más claridad, por el grado en que necesitase que la verdad quedase diluida, encubierta, edulcorada, amortiguada, falseada”.

⁴ Cfr. Laiseca (2001: 31, n. 8): “Es de resaltar que el alemán utiliza el término ‘*der Glaube*’ para designar la ‘fe’, a diferencia de ‘*das Glauben*’, ‘el creer’ literalmente o ‘la creencia’, que surge de la sustantivación del verbo. Cuando ambos términos declinan en acusativo o dativo se vuelven indistintos fuera del contexto, ocasión que es aprovechada por Nietzsche, quien con toda ironía utiliza ambos términos indistintamente para significar que la ‘fe’ es una mera creencia, llegando a denominar la fe como ‘*Aberglaube*’, es decir, la mera creencia o superstición”.

⁵ Corresponde al fragmento póstumo 9 [38], 1887-1888.

opinión sobre la cosa, una atribución de sentido, la elaboración de una determinada perspectiva (Zerpa, 2003: 132).

Nietzsche sostiene, en principio, una concepción relativista de la verdad: no se trata solo de que es verdad aquello que es útil para vivir, sino de que es relativa a distintas formas de abordar aquello que llamamos vida. Lo que tiene utilidad para vivir no puede ser nunca “mentira” o “error”: es la verdad que, para esa vida concreta, tiene valor. Aquí hay un corrimiento en el planteo de la relación realidad-apariencia: si no hay mundo aparente, tampoco mundo verdadero; no hay entonces, verdad posible o apariencia posible. El problema de Occidente es haber creído que unas verdades concretas, útiles a cierto modo de vida, eran válidas para todo modo de vida. Así, la separación entre mundo sensible e inteligible, útil en la Grecia clásica, se mantuvo como “verdad revelada” o “totalidad coherente de falsificaciones” a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental.

La verdad es relativa a cierta perspectiva, a cierta posición de valor situada y afirmada por un grupo, una comunidad, etc. En este sentido, propongo definir la concepción de la verdad en Nietzsche como perspectivística: verdad es lo que se cree desde una determinada perspectiva, situada, epocal.

En definitiva: “¿Qué es una *creencia*? ¿Cómo surge? Toda creencia es un *tener-por-verdadero*” (Nietzsche, 2006: 243)⁶. Por lo tanto, como señala Sergio Sánchez: “*Ser verdadero y ser creído son uno: la verdad se da simplemente, no mediada por nuestras representaciones, sino en la inmediatez misma del mundo y la vida*” (1996: 134). El hombre, encerrado en la prisión de sus creencias, se encuentra siempre en un determinado plexo de relaciones, siempre situado y en perspectiva.

Las verdades pretendidamente universales que sostuvieron el desarrollo de Occidente desde la época de Platón han mostrado ser una nada, solo ilusiones. Metafísica, religión, moral y ciencia se fundan en una fe milenaria, “esa fe cristiana, que fue también la fe de Platón, según la cual Dios es la verdad y la verdad es divina” (Nietzsche, 1988a: 256-257). Pero justamente el nihilismo nos descubre que “lo más divino” fue el error, la mentira, la ilusión, el engaño. Y que las grandes “verdades” de esta fe milenaria se asientan en una voluntad de poder reactiva.

Si para conocer el hombre inventa, si frente a la absoluta y aplastante seriedad del devenir es preciso “poetizar”, crear “verdades”, gestar metáforas del mundo y transformar lo heterogéneo en lo igual, lo cambiante en lo permanente y lo inapresable en lo calculable, tiene razón Nietzsche al afirmar que el arte tiene más valor que la vida, que la “bella mentira” (*schöne Lüge*) es preferible a la “voluntad de verdad a toda costa”.

⁶ Corresponde al fragmento póstumo 9 [41], otoño de 1887.

La voluntad de verdad es una de las configuraciones de la voluntad de poder, de un tipo de hombre determinado; es una voluntad que quiere someter y volver liso lo existente:

¿“Voluntad de verdad” llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo yo a vuestra voluntad! Ante todo queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada. Esa es toda vuestra voluntad, sapientísimos, una voluntad de poder... (Nietzsche, 1995: 169).

La voluntad de verdad es solo un disfraz que esconde el juego de instintos, emociones y voliciones en su afán de imponer valores. Y esa ingenuidad debe ser desarmada: “el *valor* de la verdad debe *ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental” (Nietzsche, 1988b: 175). Así, Nietzsche desplaza la relación entre verdad y voluntad, tal como se había dado en la tradición filosófica, en la que *la verdad es lo que se quiere*: la voluntad hace valer la verdad. Como señala Foucault en una conferencia, la voluntad de verdad es querer que la verdad aparezca, se enuncie, es decir, hacerle un lugar para que sea.

Pero a fin de hacerle lugar a la verdad, la voluntad debía borrar de sí misma todo aquello que no fuese espacio vacío para la verdad. Borrar todos sus caracteres individuales, todos sus deseos y todas sus violencias. Un puro querer. Una voluntad a la vez suspendida, porque no debe predeterminar ningún objeto; castrada, porque no debe dejar subsistir ninguna de sus determinaciones propias (Foucault, 2011: 206)⁷.

Como denuncia Nietzsche, nuestra voluntad de verdad nos lleva a buscar una verdad esencial, pero la verdad no es más que una construcción histórica, situada, contingente, es emergencia a partir del conflicto, de la lucha, del juego de deseos e impulsos, de la violencia hecha a las cosas. En definitiva, la verdad es una no-verdad, es una mentira, una ilusión y hasta un conjunto de errores que se han canonizado.

⁷ Esta cita pertenece a una conferencia de Foucault en Canadá en 1971, que se corresponde, según el editor del curso en el Collège de France (1970-1971) publicado como *Leçons sur la volonté du savoir*, con la parte final de la segunda lección, del 16 de diciembre de 1970. La traducción es nuestra.

Políticas de la verdad, contrasaberes, modos de ser sujetos

Foucault describe las formas que tomó la voluntad de verdad en distintas épocas, reforzada y acompañada por prácticas y saberes, y vinculada al modo concreto en que en una sociedad se valoran, se distribuyen y se ponen en práctica los saberes (Foucault, 1992: 18). En varias obras se ocupa de esos objetos y esos modos de ejercicio de un poder que no es solo represivo sino exitosamente productivo, capaz de generar una verdad en el marco de un cierto juego de verdad. Explica, además, la constitución de una experiencia del sujeto en relación con la verdad:

[...] cómo áreas tales como la locura, la sexualidad y la delincuencia pueden ingresar en un cierto juego de verdad; y también cómo el sujeto mismo es afectado, a través de esa inserción de la práctica humana, del comportamiento, en el juego de verdad (Foucault, 1996: 133).

La locura, la sexualidad, la delincuencia son los ejes en torno a los cuales pivota un cierto juego de verdad, en el que se imbrican formas de subjetividad, prácticas sociales y saberes. El punto de anclaje de ese juego es el cuerpo, sobre el que operan las relaciones de poder que “lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos” (Foucault, 1989: 32). El poder crea así un cerco político en torno al cuerpo a través de complejas relaciones que tienen que ver, sin duda, con un aprovechamiento de sus capacidades, pero no solo con eso. Si Foucault describe el cuerpo vuelto fuerza útil para el sistema capitalista, es porque funciona a la vez como cuerpo productivo y como cuerpo sometido. De hecho, se vuelve productivo en tanto sometido, y esta es la matriz de funcionamiento de las sociedades disciplinarias: sometimiento por violencia, por ideología, por fuerza directa y física, pero también por cálculo y organización que lo vuelven sutil, que lo esconden.

Es decir que puede existir un “saber” del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento, y un dominio de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas: este saber y este dominio constituyen lo que podría llamarse la tecnología política del cuerpo (Foucault, 1989: 33).

Como muestra Foucault en extensos pasajes de sus obras, el poder no se ejerce en forma masiva, vertical y violenta sobre todo aquello que pretenda escapar a su dominio: es cómplice de la producción de unos saberes que le sirven a sus fines, de unas prácticas discursivas que nombran y recortan lo real, y de unas prácticas sociales que producen un sujeto de conocimiento (psiquiátrico, carcelario, médico, etc.) y que son una modalidad histórica de subjetivación y objetivación de los sujetos.

Los discursos y los saberes no son ni verdaderos ni falsos, son el emergente de un enfrentamiento agónico de fuerzas. Y

[...] 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 (Foucault, 2003: 28).

Para Foucault no hay un sujeto sobre el que cae aplastante el peso del condicionamiento de las representaciones o ideas de las clases dominantes, sino que tanto sujeto dominado como sujeto dominante se constituyen en las luchas estratégicas que conforman en cada momento los modos posibles de ser sujeto y hacen aparecer, a su vez, nuevas formas de “decir la verdad” o nuevas redistribuciones de lo verdadero y lo falso. Porque la verdad no está fuera del poder ni es posible aislarla de la trama de relaciones de poder en que se inserta y que, a la vez, genera.

La verdad es de este mundo; es producida en este mundo gracias a múltiples imposiciones, y produce efectos gelados de poder. Cada sociedad posee su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, define los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos [...]; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero (Foucault, 1999: 53).

Para Foucault, el sujeto se constituye en el interior de una verdad histórica, es fundado y vuelto a fundar por ella, se imbrica en un juego de verdad situado. Esta tesis implica “desembarazarse del sujeto constituyente, desembarazarse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica” (Foucault, 1991a: 181). Por eso es posible hacer una historia de la verdad y del sujeto, es decir, de las condiciones por las que emerge en un determinado momento un juego de verdad, de relaciones diferenciales de fuerza, que configura formas de subjetividad epocales.

Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los “juegos de verdad”, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se con-

templa como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante y como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal? ¿A través de qué juegos de verdad el ser humano se ha reconocido como hombre de deseo? (Foucault, 2006b: 10).

En los juegos de verdad que se han dado a lo largo de la historia de Occidente, se han construido verdades y saberes con pretensión de universalidad y objetividad. En este dictamen, Foucault dialoga con Nietzsche y su desmantelamiento de la divinización de la verdad operada por una voluntad de verdad a toda costa, que se creía libre⁸. En este sentido, sigue la senda nietzscheana de desmontaje del conocimiento como emergencia de una voluntad de poder determinada.

Como señala Susana Paponi, Foucault reniega del carácter natural del conocer tanto como de la persistencia de una naturaleza humana:

El problema del conocimiento y del sujeto requiere de un análisis histórico de la política de la verdad. No hay conocimiento en sí (condiciones universales para el conocimiento) sino que el conocimiento es siempre, cada vez, resultado histórico de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento no es una facultad, ni una estructura universal, sino él mismo producto histórico, efecto, resultado o acontecimiento que también puede ser conocido (2006: 80).

Es necesario, entonces, anclar el conocimiento en su situacionalidad y en cuanto efecto de una trama azarosa y discontinua de elementos, una red de relaciones que pueden ser, según describe el propio Foucault:

- diferentes en cuanto a su forma: se puede tratar de destrucción, de apropiación, de castigo, de dominación;
- diferentes en cuanto a sus puntos de apoyo y los términos que se ponen en relación: un cuerpo con respecto a otro cuerpo, un grupo con respecto a otro grupo, un individuo con una cosa, un animal, un dios. El soporte del conocimiento es, entonces, ese juego de diferencias (2011: 202)⁹.

⁸ “De aquí, el hecho de que la voluntad de verdad no ha podido ser pensada más que bajo la forma del cuidado: sujeto puro, libre de determinaciones y listo para recibir, sin deformación, la presencia del objeto; bajo la forma de la sabiduría: dominio del cuerpo, suspensión del deseo, bloqueo de los apetitos. [...] La verdad es libre con relación a la voluntad; no recibe de ella ninguna de sus determinaciones. La voluntad debe ser libre para poder dar acceso a la verdad. La libertad es el ser de la verdad; y es el deber de la voluntad” (Foucault, 2011: 206). La traducción es nuestra.

⁹ La traducción es nuestra.

Desde la destrucción de la ilusión racionalista y la universalidad de la verdad por obra de Nietzsche hasta el estudio del funcionamiento del poder en sus diversas tramas epocales, como producción de prácticas sociales, saberes y sujetos en la filosofía foucaultiana, opera un desplazamiento en la consideración de la voluntad de poder como flujo de fuerzas. En la tarea filosófica abierta por Nietzsche, Foucault encuentra un modo de abordar esas formas históricas en que la voluntad de poder fue anclando su querer, fue fijando sus modos. Así, en cortes sincrónicos de esas luchas estratégicas de fuerzas que configuran lo real, Foucault construye contrasaberes en torno a las “verdades” de los últimos siglos. La densidad de la trama que Foucault desarma muestra el funcionamiento de diversos dispositivos materializados en prácticas sociales, en saberes y en modos de subjetivación.

Para Foucault, el poder es productor por su mismo carácter relacional: no es la aplicación de un dominio de una parte a otra, entre dos elementos previamente dados (sujetos, grupos, clases, etc.), sino que en el acontecer mismo de la relación se conforman ambas partes en relación, la relación misma y el dominio. Si tiene éxito es porque “[...] produce efectos positivos al nivel del deseo –esto comienza a saberse– y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce” (Foucault, 1991a: 107). El poder no es una propiedad o capacidad que se posee sino una estrategia que se lleva adelante, de modo tal que los efectos de dominación que genera no se vinculan a una apropiación sino a maniobras, tácticas, técnicas puestas a funcionar. Por ello, apuesta a

[...] que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio. [...] [N]o es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes “no lo tienen”; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos (Foucault, 1989: 33).

No existe algo así como *el* poder sino multiplicidad de relaciones de poder. En términos negativos, para Foucault la noción de poder no remite ni a un conjunto de instituciones estatales ni a los llamados aparatos represivos del Estado que coaccionan a los ciudadanos, ni a las reglas o normas que dibujan un modo de sujeción, ni a “un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían

el cuerpo social entero” (Foucault, 2006a: 112). Por el contrario, por poder hay que entender, en primer lugar,

[...] la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las trasforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (Foucault, 2006a: 112-113).

En el juego de poder se transforman o refuerzan esas relaciones, fijando institucionalmente ciertas configuraciones como hegemónicas o, por el contrario, generando estados de poder diferentes, contingentes, situados, locales e inestables. El poder omnipresente “se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes” (Foucault, 2006a: 113). Es un efecto que se apoya en todos los puntos móviles de las fuerzas en lucha: “no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 2006a: 113). Es una red productiva que se ejerce a partir de innumerables puntos; es “un conjunto más o menos coordinado de relaciones” (Foucault, 1991b: 132).

En esta concepción del poder como positividad se asume que las relaciones de poder atraviesan el cuerpo social sin localizarse en un centro, y “[...] no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno” (Foucault, 1989: 34).

Aunque las relaciones de poder se presentan con toda una serie de engranajes complejos, sus mecanismos y modalidades son específicos pero no unívocos, presentan múltiples focos de enfrentamiento y conflicto que los hacen dinámicos, como micropoderes eventuales, y en esto consiste la microfísica del poder¹⁰.

¹⁰ “Indudablemente, esta tecnología [...] se compone a menudo de elementos y de fragmentos, y utiliza unas herramientas o unos procedimientos inconexos. A pesar de la coherencia de sus resultados, no suele ser sino una instrumentación multiforme. Además, no es posible localizarla ni en un tipo definido de institución, ni en un aparato estatal. Estos recurren a ella; utilizan, valorizan e imponen algunos de sus procedimientos. Pero ella misma en sus mecanismos y sus efectos se sitúa a un nivel muy distinto. Se trata en cierto modo de una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo

La consideración foucaultiana del poder como distribuido desigualmente pero inestable y móvil le permite reconocer la inmanencia de las relaciones de poder en los procesos de conocimiento, en los procesos económicos, en las relaciones de sexualidad, etc.

Un ejemplo es el dispositivo de la confesión u “oreja de Dios” en *La vida de los hombres infames*, como modo de ejercicio de un poder pastoral en el seno de las prácticas eclesióásticas cristianas. Si bien era “una pequeña máquina muy elemental” en comparación con el posterior dispositivo disciplinario del siglo XVIII, funcionaba como modo de producción de un saber al recopilar el secreto de los fieles en la única fuente de autoridad que era el sacerdote. El despliegue posterior de las disciplinas transformó las prácticas, las subjetividades y los saberes, pero en ambos casos se observa la misma positividad del poder: “Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder si este se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar; pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar” (Foucault, 1990: 198-199).

El poder es productor en un juego complejo e inestable en el que el discurso es instrumento y a la vez, efecto de poder. Los discursos son el emergente de una lucha, responden a una determinada configuración variable y momentánea de fuerzas; en ningún caso a criterios preestablecidos de verdad o falsedad¹¹. Esta noción de discurso tiene el sentido de una *praxis*: un decir es también, siempre, un hacer. Todo discurso implica la enunciación en un determinado juego de relaciones que la sostiene, la posibilita, la habilita: es parte de un juego enunciativo, nunca está aislado, nunca es primigenio. Los discursos son prácticas discontinuas, entrecruzadas y yuxtapuestas, y en ello reside la complejidad de sus relaciones.

También la verdad es un efecto del poder y alcanza una materialidad concreta que plasma las luchas de poder. De ningún modo se emparenta con la libertad, otro de los temas filosóficos “a los que una ‘historia política de la verdad’ debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder” (Foucault, 2006a: 76).

de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas” (Foucault, 1989: 33).

¹¹ Cfr. Foucault (2006a: 124): “No existe el discurso del poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de la misma estrategia; pueden por el contrario, circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas”.

Materialidad de los poderes y las verdades

Foucault rescata la senda nietzscheana que separa conocimiento y verdad: no hay acceso a una verdad previa a través de un proceso metódico de conocimiento. La verdad emerge, surge, aparece, deriva de un ámbito de no-verdad, es decir, de un espeso espacio en el que no es posible distinguir aún lo verdadero y lo falso, porque es simplemente un campo agónico de disputa por la definición de la verdad.

La labor nietzscheana es, para Foucault, “[...] pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad”, apoyándose en la apariencia, “el elemento de no-verdad donde la verdad sale a la luz. Y saliendo a la luz, redistribuye la apariencia en las categorías de la ilusión, el error y la mentira” (Foucault, 2011: 208)¹². Por eso dice Foucault que la verdad emerge a partir de la no-verdad,

[...] precedida sobre todo por alguna cosa de la que no se puede decir ni que es verdadera ni que es no-verdadera, porque es anterior al reparto propio de la verdad. La verdad emerge de aquello que es extraño al reparto de la verdad (2011: 200)¹³.

Foucault aclara que por verdad no entiende “‘el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar’, sino ‘el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder’” (1999: 54). El conocimiento de la verdad es la conformación de una verdad que se distingue, en forma violenta, mediante coacción, de lo no-verdadero. Por eso es preciso analizar las distintas políticas de la verdad que muestran la conformación de diversas subjetividades y prácticas sociales, y en torno a ambas, nuevos saberes. Este análisis de la verdad es posible por: 1) la denuncia del carácter de producto de las verdades (científicas, sociales, políticas, etc.); 2) el desmontaje genealógico de las condiciones de posibilidad histórica que hacen posible la producción de determinadas “verdades”; 3) la desnaturalización de las prácticas sociales y la explicitación de las relaciones de poder presentes en todas las relaciones sociales; y 4) la apuesta a una nueva relación con la “verdad”, entendida como “construida históricamente” y por lo tanto, modificable históricamente.

Las subjetividades son productos históricos de una compleja red de prácticas que no responden unívoca y linealmente a un poder dominante, por lo que la ideología estaría en una posición secundaria con relación a un determinante económico, material, etc.:

¹² La traducción es nuestra.

¹³ La traducción es nuestra.

Lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología es que suponen siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse (Foucault, 1991a: 106).

Foucault evita una lectura estrictamente marxista, por ejemplo, del dispositivo occidental de la sexualidad, en el que un conjunto de técnicas polimorfas son el correlato de una voluntad de saber que acorrala al deseo para reconducirlo hacia donde se vuelve más eficiente. De hecho, el sexo es la bisagra entre dos tecnologías del poder: una anátomo-política y una biopolítica. A través del control de las conductas sexuales se asegura la reproducción de las poblaciones y se cambian las relaciones entre natalidad y mortalidad: en la encrucijada entre las disciplinas individualizantes del cuerpo y las regulaciones de la población, a fines del siglo XIX el sexo se transforma en un elemento de suma importancia política para una sociedad que se va volviendo una máquina de producir bienes¹⁴.

Así, la sexualidad fue definida “por naturaleza” como un campo en el que interactúan procesos patológicos y mecanismos específicos (y por lo tanto, se podía intervenir terapéuticamente, controlar, estudiar), un conjunto de significaciones (que es preciso descifrar) y un haz de relaciones a desenmarañar. La sexualidad habita en el cruce entre “una técnica de confesión y una discursividad científica”, atravesada por “grandes mecanismos de ajuste (técnica de la escucha, postulado de causalidad, principio de latencia, regla de interpretación, imperativo de medicalización)” (Foucault, 2006a: 86, ambas citas del párrafo). No se trata de aplicar una serie de tecnologías a una forma de regulación del deseo ya dada, sino de hacer funcionar mecanismos que producen, activan, desencadenan o hacen emerger el deseo en una forma delimitada socioculturalmente: se produce así una verdad sobre la sexualidad.

En torno a la sexualidad, es posible desmontar dos grandes procedimientos o tecnologías de poder que han producido la verdad: una *ars erotica* (en sociedades como China, Japón, India, Roma, las sociedades árabes musulmanas) relacionada con técnicas del placer, y una *scientia sexualis* (en nuestras sociedades occidentales) vinculada a la técnica de la confesión cristiana¹⁵. Ambas remiten

¹⁴ “Los caracteres fundamentales de esa sexualidad no traducen una representación más o menos embrollada, borroneada por la ideología, o un desconocimiento inducido por las prohibiciones; corresponden a exigencias funcionales del discurso que debe producir su verdad” (Foucault, 2006a: 86).

¹⁵ Cfr. Foucault (2006a: 74): “Desde entonces hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante”; p. 75: “El hombre, en Occidente, ha llegado a ser un animal de confesión”; “Para nosotros, la verdad y el sexo se ligan en la confesión, por la expresión obligatoria y exhaustiva de un secreto individual” (2006a: 78).

a verdades diferentes e involucran discursos, prácticas y saberes distintos, que incluyen el conocimiento científico¹⁶.

Estos dispositivos de poder-saber, que atan verdades y placeres, son el punto de partida del análisis en tanto “mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder” (Foucault, 2006a: 92). Partiendo de esos mecanismos, hay que estudiar cómo aparecieron, como funcionaron, cómo se distribuyen, cuáles fueron las estrategias de poder y “en el caso preciso de la sexualidad, constituir la ‘economía política’ de una voluntad de saber” (Foucault, 2006a: 92).

Frente a las verdades pretendidamente universales, frente a presuntas verdades que quedan aún por descubrir, Foucault propone liberar a la verdad asumiendo su absoluta situacionalidad, su irreductible contingencia. El primer paso es cuestionar las evidencias, es

[...] enseñar a la gente que son mucho más libres de lo que se sienten, que la gente acepta como verdad, como evidencia, algunos temas que han sido construidos durante cierto momento de la historia, y que esa pretendida evidencia puede ser criticada y destruida (Foucault, 1991c: 143).

El segundo paso es analizar las condiciones en las que se conformaron ciertas relaciones entre sujeto y objeto, constitutivas de un saber posible, e interrogando ese poder otorgado a ciertos discursos reconocidos como verdaderos, y así desmontar el juego de verdad que delimita lo verdadero y lo falso a la vez que configura una trama de relaciones de poder y constituye un conjunto de saberes, de prácticas sociales y de modos de ser sujeto.

En la perspectiva de Nietzsche y Foucault, la verdad es “una verdad posible” desde una apuesta política a una forma concreta y epocal de estar en el mundo. Esa apuesta trasciende la racionalidad de una voluntad que quiere y decide libremente, tal como lo rescata Foucault en el pensamiento nietzscheano:

[P]ara Nietzsche, la relación voluntad-verdad es totalmente otra. La verdad no está en el elemento de la voluntad más que a partir de sus características singulares y de sus determinaciones lo más precisas, y bajo la forma de la constrictión [*contrainte*] y la dominación. La

¹⁶ Se trata de “hacer funcionar en una práctica de tipo científico los procedimientos de una confesión que debía ser total, meticulosa y constante [...]. Al integrarla a un proyecto de discurso científico, el siglo XIX desplazó a la confesión; esta tiende a no versar ya sobre lo que el sujeto desearía esconder, sino sobre lo que está escondido para él mismo y que no puede salir a la luz sino poco a poco y merced al trabajo de una confesión” (Foucault, 2006a: 83).

articulación de la una sobre la otra no es la libertad sino la violencia. Este desplazamiento es –debe ser– de un efecto considerable que aún estamos lejos de haber podido medir enteramente. Deberá volver imposible toda una “ideología” del saber como efecto de la libertad y recompensa de la virtud. Deberá permitir repensar:

- lo que es la historia del conocimiento y de la ciencia,
- qué estatuto debemos darle a su universalidad,
- el vínculo de la ciencia con ciertas formas de sociedad o de civilización (Foucault, 2011: 206-207)¹⁷.

En esta larga cita, Foucault muestra las derivas de la comprensión nietzscheana de la verdad y el conocimiento: no es posible el conocimiento más que como imposición y violencia, no es posible la verdad más que como dominación y constricción, que parte de una mirada que descentra al sujeto para volverlo relativo y acotado a la conformación de modos de ser posibles en un límite espacio-temporal concreto.

El desplazamiento del pensar de Nietzsche a Foucault desmonta cómo hemos llegado a ser lo que somos, para así aspirar a no ser más lo que somos. Quizás en esta tarea de desmontaje radique la potencia del pensamiento filosófico hoy.

Bibliografía

- Foucault, Michel (1989), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (1990), *La vida de los hombres infames*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
- (1991a), *Microfísica del poder*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
- (1991b), *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.
- (1991c), *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- (1992), *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- (1996), *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca.
- (1999), “Verdad y poder”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales. Vol. II*, Barcelona, Paidós, pp. 41-55.

¹⁷ La traducción es nuestra.

- (2003), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- (2006a), *Historia de la sexualidad. Vol. 1: La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2006b), *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2011), *Leçons sur la volonté du savoir. Cours au Collège de France (1970-1971) suivi de Le savoir d'Œdipe*, Paris, Gallimard/Du Seuil.
- Laiseca, Laura (2001), *El nihilismo europeo. El nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires, Biblos.
- Nietzsche, Friedrich (1988a), *La gaya ciencia*, Madrid, Akal.
- (1988b), *La Genealogía de la moral*, Madrid, Alianza.
- (1995), *Así habló Zaratustra*, Buenos Aires, Alianza.
- (1996a), *Aurora*, Madrid, Edaf.
- (1996b), *Ecce homo*, Madrid, Alianza.
- (1997), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza.
- (1998), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos.
- (2006), *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, vol. IV, Madrid, Tecnos.
- Paponi, María Susana (2006), *Pensar el presente. Travesía y ensayo sobre filosofía y cultura*, Buenos Aires, Biblos.
- Sánchez, Sergio (1996), "Verdad pragmática y creencia nietzscheana", en Cragolini, Mónica y Kaminsky, Gregorio (comps.), *Nietzsche actual e inactual*, vol. 2, Buenos Aires, UBA, pp. 125-134.
- Zerpa, Marcela (2003), "Nietzsche: creencia, verdad, perspectiva", *Cuadernos del Sur/Filosofía*, n° 31-32, pp. 123-135.