

## UNA GRECIA FOUCAULTEANA: EL NACIMIENTO DE LA VOLUNTAD DE VERDAD

GUSTAVO ROMERO

Foucault denomina “morfología de la voluntad de saber” al tema central de su primer curso en el Collège de France titulado *Leçons sur la volonté de savoir (1970-1971)*,<sup>1</sup> que constituye un exquisito estudio sobre el mundo griego. Este curso recorre todos los territorios de Grecia, de Jonia a Corintia y Sicilia, no solo Atenas, desde el siglo VII hasta el IV a.C. En este trabajo queremos mostrar de qué manera Foucault, a partir de un análisis genealógico de los discursos, sitúa el nacimiento y establecimiento definitivo de lo que llama “voluntad de verdad”, en tanto procedimiento externo de exclusión, en la obra de Aristóteles y la expulsión del sofista del ámbito del discurso filosófico.

Como señala Tomás Abraham:

Foucault inicia y termina sus cursos en el Collège de France con una misma invocación a la filosofía griega. No es de extrañar ya que la filosofía nace en Atenas. Para sorpresa de muchos de sus lectores, en esta travesía se lo escucha hablar de algo llamativo en sus escritos: la filosofía occidental y Occidente.<sup>2</sup>

En su lección inaugural en el Collège de France, pronuncia da el 2 de diciembre de 1970,<sup>3</sup> Foucault se propone formular sus

<sup>1</sup> Foucault, Michel, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*, París, Seuil/Gallimard, 2011. Edición en español: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012. Foucault recurrió en dos ocasiones al mismo título: *La voluntad de saber* en 1970 para este curso, y en 1976 para el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, que es tanto una genealogía del saber constitutivo del dispositivo de la sexualidad como una genealogía de la moral moderna.

<sup>2</sup> Abraham, Tomás, “La parábola de Michel Foucault”, en *El no y las sombras*, Eudeba, 2013, p. 205.

<sup>3</sup> Publicada con el título *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.

principales ejes de investigación que lo guiarán durante catorce años de enseñanza en ese establecimiento. Se trata, fundamentalmente, de vislumbrar los procedimientos utilizados para conjurar los poderes y peligros del discurso (enfocado en su dimensión de materialidad y acontecimiento). Dice Foucault:

He aquí la hipótesis que querría proponer, esta tarde, con el fin de establecer el lugar —o quizás el muy provisional teatro— del trabajo que estoy realizando: supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.<sup>4</sup>

Los contenidos concretos de sus cursos entre 1970 y 1984 están comprendidos en lo que Foucault designa como “aspecto genealógico” de los discursos, las condiciones de su aparición y su transgresión: ilegalismos, perversiones y anomalías, desregulaciones, confesiones, palabras parresiásticas.

Foucault distingue tres clases de procedimientos externos de exclusión en el orden del discurso.<sup>5</sup> El más evidente es la prohibición: rituales y tabúes respecto de qué objetos se puede hablar, en qué circunstancias y qué sujetos están en condiciones de hacerlo. Ámbitos como la sexualidad y la política están sometidos a regímenes de habla sumamente coercitivos. El segundo procedimiento externo de exclusión está constituido por el reparto y el rechazo: separación-partición entre razón y locura, que determina siempre la asfixia de la palabra del loco en su dimensión propia; y el tercero es la llamada “voluntad de verdad”, la partición entre la verdad y el error, lo verdadero y lo falso.<sup>6</sup> Este último tipo de procedimiento de exclusión es el que abordaremos en este trabajo.

Como destaca Daniel Defert: “Las implicaciones recíprocas de la lengua y el poder, el hecho de que puedan existir dos

Edición en español: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.

<sup>4</sup> Foucault, M., *L'ordre du discours*, op. cit., p. 14.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 14-24.

<sup>6</sup> Foucault también señala procedimientos internos de limitación, como el comentario, la noción de autor y las reglas de ciertas disciplinas. M. Foucault, *L'ordre du discours*, op. cit., pp. 25-38.

lenguajes en el lenguaje, el de la verdad y el del error, son otras tantas coacciones que someten el discurso a un orden".<sup>7</sup>

*Leçons sur la volonté de savoir*, ya lo señalamos, tiene por objeto el estudio de lo que Foucault denomina una "morfología de la voluntad de saber", es decir, se propone analizar la relación entre voluntad y saber, en particular las formas en que terminó inscribiéndose o subordinándose el saber al conocimiento y a la verdad.<sup>8</sup> Se trata de abrir el camino para un análisis histórico del saber diferente del que suelen emprender los historiadores de la filosofía y las ciencias, donde el conocimiento y la verdad son los conceptos guía. Foucault se plantea: ¿cuál fue la necesidad histórica que hizo que dividiéramos mundo y lenguaje con la bipartición verdad/error? ¿Cómo vino al mundo la "voluntad de verdad"?

Foucault explica que la separación de la verdad y la falsedad no es una división lógica, ni una división ontológica, ni corresponde a momentos históricos de la conciencia según la teoría hegeliana. La voluntad de verdad corresponde más bien a un acto de exclusión. Dice Frédéric Gros: "Esta idea de una verdad que obraría como designio tiránico de dominación nunca había sido considerada por la filosofía".<sup>9</sup>

El verdadero tema de este curso, en consecuencia, sería la posibilidad de una genealogía del conocimiento con sus efectos sobre la teoría clásica del sujeto y el objeto (que es el fundamento de la teoría del conocimiento), y sobre nuestra concepción de la verdad desde Aristóteles, con quien emerge, para Foucault, la "voluntad de verdad" a partir de un acto de exclusión aplicado sobre los sofistas.

<sup>7</sup> Defert, Daniel, "Situación del curso", en M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 289.

<sup>8</sup> "Llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber." Este es el modelo aristotélico. "Y llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha". M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 33. Esta última es la concepción nietzscheana.

<sup>9</sup> Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, París, PUF, 1996, p. 77.

ARISTÓTELES: NATURALIDAD DEL CONOCIMIENTO,  
FILOSOFÍA Y VERDAD

Foucault señala que la historia de la filosofía propone varios modelos teóricos para pensar la problemática de la voluntad de saber; es el caso de Platón, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Aristóteles y Nietzsche. Estos dos últimos filósofos fueron los escogidos en primer lugar para ser estudiados en este curso, ya que constituyen dos formas extremas y opuestas con relación al tema en cuestión.

Foucault analiza lo que llama el "modelo aristotélico" fundamentalmente a partir de los siguientes textos del estagirita: *Metafísica*, *Ética a Nicómaco* y *De Anima*. Comienza con un examen detallado de las primeras líneas de *Metafísica*, mostrando los principios teóricos que el modelo aristotélico establece:<sup>10</sup> 1) un vínculo entre la sensación y el placer; 2) la independencia de ese vínculo con respecto a la utilidad vital que puede tener la sensación; 3) una proporción directa entre la intensidad del placer y la cantidad de conocimiento transmitida por la sensación; 4) la incompatibilidad entre la verdad del placer y el error de la sensación.

Aristóteles sostiene: "Todos los hombres desean por naturaleza saber". Según Foucault, esta frase implica, al menos, tres tesis: 1) existe un deseo que se refiere al saber; 2) ese deseo es universal, está en todos los hombres; 3) es dado por la naturaleza.<sup>11</sup>

Ahora bien, Aristóteles establece las pruebas para estas tesis a partir de un tipo particular de razonamiento llamado entimema.<sup>12</sup> Se trata de un razonamiento no por la causa sino por

<sup>10</sup> Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 21 y ss.

<sup>11</sup> Cuando Aristóteles habla de naturaleza, entiende esta en general pero también la diferencia genérica del hombre en oposición a los animales. Además de la memoria, que es un producto de la sensación pero solo en ciertos animales, hay dos diferencias fundamentales entre el hombre poseedor del *logos* y el animal, según *Metafísica*: 1) la posibilidad de acceder al conocimiento propio del arte y de la ciencia; 2) la sabiduría, el conocimiento de las primeras causas (que está envuelto en el conocimiento de la esencia en lo que esta tiene de universal).

<sup>12</sup> Aristóteles define las variedades del entimema —o "razonamientos oratorios"— en *Retórica*, I, 12, 1356a y ss. y I, 23: el entimema es el sustituto del silogismo, que, por su parte, es un razonamiento dialéctico.

el ejemplo, el caso particular. El caso particular está subsumido en un principio general hipotético; y la verdad del caso particular establece la verdad del principio general. Esta prueba consiste en que las sensaciones suscitan placer (especialmente las sensaciones visuales), y que lo suscitan por sí mismas, con prescindencia de cualquier relación con la utilidad. Con esto, ¿qué pretende mostrar Aristóteles?

Una gradación del conocimiento (*Metafísica* I, 1) permite ascender desde las sensaciones, pasando por la experiencia (*empeiría*), el arte (*tékhne*) y las ciencias (*epistémai*), hasta alcanzar la sabiduría (*sophía*) que tiene como objeto al primer motor inmóvil. La sabiduría es el saber que se adquiere por el solo deseo de saber, ninguna otra finalidad lo empaña. Saber inútil, que nada produce, y es el más digno de todos. El deseo de conocer es consumado en el conocimiento del *Theós*. Y lo que acompaña a esta actividad, la más elevada, la de la virtud y la contemplación, es la felicidad (*eudaimonía*).

La percepción visual, como sensación a distancia de objetos múltiples, dados simultáneamente y carentes de relación inmediata con la utilidad del cuerpo, manifiesta en la sensación placentera el hecho de que acarrea consigo el vínculo entre conocimiento, placer y verdad.<sup>13</sup> En el otro extremo de la gradación del conocimiento, esa misma relación se traslada a la felicidad de la contemplación teórica (sabiduría). En Aristóteles encontramos un deseo de conocer universal y natural que se funda en esa pertenencia primera que ya manifiesta la sensación. Y es él el que se encarga del pasaje continuo de ese primer tipo de conocimiento al último de la gradación que se establece en la filosofía-sabiduría. El deseo de conocer supone y traspone en Aristóteles la relación previa del conocimiento, la verdad y el placer inútil.

<sup>13</sup> Según el esquema conceptual aristotélico (véase, por ejemplo, *De Anima*, III, 2, 425b, 26 y ss; también II, 6, y III, 1, 425a), la sensación es en efecto un conocimiento de lo cualitativo, y se acompaña de placer. Este placer de la sensación es generado por lo que en esta es conocimiento. Así, hay un sentido que da a conocer más que los otros (la vista), y es el que procura mayor placer. A través de las cualidades específicas que percibe (el color, la luz), la vista permite captar por añadidura sensibles comunes, que corresponden a otros sentidos, como el reposo y el movimiento, el número y la unidad, y al percibir la unidad, distingue a través de sensibles como el color a los individuos que son sus portadores. De allí las líneas de *Metafísica* que afirman que la vista es lo que "revela más diferencias".

El propósito de Aristóteles, señala Foucault, es inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, vincularlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de placer; pero al mismo tiempo le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad.

Así, la filosofía pretende ser legitimada: el cuerpo y el deseo quedan elididos; el desplazamiento que se dirige desde la superficie misma de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e incorpóreo de las primeras causas ya es de por sí voluntad de acceder a esa sabiduría. Con estos principios, la filosofía desempeña el papel de conocimiento supremo (conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas), y tiene también la función de envolver desde el inicio todo deseo de conocer.<sup>14</sup>

Según Foucault, el texto *Metafísica* de Aristóteles ha sido determinante para la cultura occidental. Por una parte, postula la subordinación del saber al conocimiento y a la verdad, haciendo que el cuerpo y el deseo (desde donde inicialmente había partido el estagirita al sostener que el placer de las sensaciones es la prueba de la naturalidad del conocimiento) sean dejados de lado. Por otra parte, al subordinar el saber al conocimiento y a la verdad, una serie de saberes son, al mismo tiempo, excluidos: el saber trágico (palabra profética, saber que engecece y mata), el saber platónico de la reminiscencia, y el saber de los sofistas.

En las páginas siguientes de *Metafísica*, Aristóteles, consecuente con las tesis afirmadas (naturalidad del conocimiento, remitiendo como prueba al placer que pueden producir las sensaciones inútiles), elabora una historia de la filosofía que, según Foucault, puede considerarse fundamental para elaborar una historicidad del saber. La noción de verdad desempeña una

<sup>14</sup> Foucault sostiene que en la argumentación aristotélica, la verdad asegura el paso del deseo al conocimiento, funda la anterioridad del conocimiento respecto del deseo y hace posible la identificación del sujeto del deseo y del conocimiento. Al modelo aristotélico, Foucault opone la concepción nietzscheana, donde el saber es un acontecimiento en la superficie de procesos que no son del orden del conocimiento. Lo trataremos en uno de los apartados siguientes.

función metodológica central en esta historia. De acuerdo con el sistema aristotélico de las causas, la verdad tiene un cuádruple vínculo con la filosofía: es su causa eficiente (produce el movimiento de la filosofía), material (es el contenido de la filosofía), formal (su relación con la filosofía la constituye) y final (la filosofía se dirige hacia ella).

De este modo, la historia de la filosofía transita siempre en la interioridad de una verdad. La interioridad elabora su exterioridad, un sistema de exclusión.

#### LA EXCLUSIÓN DEL SOFISTA: EL LOGOS APOFÁNTICO Y LA DIMENSIÓN MATERIAL DEL DISCURSO

Respecto de esta interioridad de la verdad elaborada por la filosofía, los sofistas representan su exterioridad. Foucault sostiene que este acto de exclusión del sofista no se produce con Platón, sino con Aristóteles, especialmente en sus textos: *Refutaciones sofísticas* (último libro de los *Tópicos*), *Analíticos* y *Metafísica*. El tema ya no es el sofista como personaje en general, sino el sofisma: discursos, argumentos, refutaciones.

Aristóteles marca una diferencia de naturaleza entre los sofismas y los razonamientos falsos. Los sofismas no son razonamientos, ni verdaderos ni falsos, sino apariencia de razonamientos.<sup>15</sup> Los sofismas son simulacros. Son la sombra y el reflejo, un espejismo, la imagen invertida de un razonamiento. Aristóteles afirma que "la sofística es una sabiduría aparente y sin realidad".<sup>16</sup>

Esto se debe a que los sofistas se mueven en la dimensión material del discurso. No se trata solamente de que las palabras sean escasas con relación a los seres y, por lo tanto, den lugar, entre otras cosas, al juego de las homonimias, sino propiamente de la materialidad del discurso. El sofisma es una táctica interna a esta materialidad. Según Foucault, son cuatro sus características constitutivas:<sup>17</sup> 1) hay una sucesión necesaria y

<sup>15</sup> Aristóteles, "Sobre las refutaciones sofísticas", en *Tratados de Lógica (Organon)*, vol. I, Madrid, Gredos, 1982, 164a, 23-25.

<sup>16</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982, 4, II, 1004b, 27.

<sup>17</sup> Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., pp. 62-63.

unos desplazamientos posibles, unos con respecto a otros, de los elementos del discurso (carácter lineal); 2) todo enunciado se inscribe en una inmensa serie y nunca del todo controlable de discursos anteriores (carácter serial); 3) el discurso está constituido por acontecimientos reales, "cosas dichas", que una vez producidos no pueden modificarse. "Lo dicho, dicho está" (carácter de acontecimiento); 4) la materialidad del discurso está ligada a la lucha, la rivalidad, el combate de la discusión (carácter de estrategia).

En definitiva, cuando Aristóteles señala que el sofisma solo es una apariencia de razonamiento, lo que está afirmando es que en realidad el sofista se sitúa en un espacio escénico de un razonamiento que no es más que una comedia y un juego de máscaras con respecto a la materialidad del discurso. Pero esta "sombra irreal" llamada sofisma asedia constantemente los límites de la realidad ideal del *logos* apofántico.

Según Aristóteles, la manipulación lógica o legítima de las palabras, el *logos* apofántico, supone un sistema de reglas anónimas, inmutables, comunes, en cuyo marco se sitúan los individuos para producir sus enunciados y establecer una proposición que tenga valor de verdad. Diferente es la condición del sofisma, indica Foucault, ya que se juega en el plano donde un acontecimiento discursivo contenido en un campo de memoria determinado es imputable a un individuo, sean cuales sean las intenciones de sentido o las reglas formales que hayan regido su formulación. El acontecimiento producido ("lo dicho"), la memoria, la imputación, el mantenimiento y la eventual renuncia son los elementos de la sofística que ponen en juego la posición recíproca del sujeto hablante y el discurso.

El *logos* apofántico intenta neutralizar el carácter material de acontecimiento del enunciado a partir de una relación definida entre las reglas, el sujeto, el enunciado producido y la intención significativa. Por su parte, el sofisma no se apoya en la estructura elemental de la proposición, sino en la existencia de un enunciado, en sus condiciones materiales de existencia. El sofista concibe al enunciado "no como una forma ideal, regular y capaz de recibir ciertos tipos de contenido, sino un poco como esos trofeos que los guerreros, después de la batalla, ponen *en medio* del grupo y van a distribuir, no sin disputas ni discusiones".<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., p. 77.



De este modo, por un lado, el funcionamiento de los sofismas se asemeja al juramento y al nexa jurídico entre una declaración y el sujeto que la emite. Por otro, da lugar a un juego de lucha y enfrentamiento. La oposición fundamental no es verdadero/falso, sino vencedor/vencido. En última instancia, para un sofista, se trata de defender su discurso, de poder mantenerlo materialmente contra los embates de quien se le opone, no de alcanzar la verdad. Dice Foucault: "El sofisma no se demuestra, se gana o se pierde".<sup>19</sup>

Contra el sofisma, entonces, el *logos* apofántico busca establecer la relación entre el enunciado y el ser en el plano exclusivo (siempre ideal) de su significación. Es una operación de desplazamiento del ser hacia la idealidad de su significación. A través del concepto de "diferencia" —derivado pero modificado de las divisiones de la dialéctica platónica—, Aristóteles elabora un ajuste entre realidad y lengua.<sup>20</sup> La situación de combate, la rivalidad y el carácter estratégico del discurso sofístico terminan siendo neutralizados por una filosofía del lenguaje en la que el sentido es estable y el acuerdo definitivo.

La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía acordada a la relación entre el significante y el significado y el privilegio concedido al pensamiento como lugar de aparición de la verdad son, para Foucault, cuatro elementos ligados que establecieron los fundamentos de la ciencia y la filosofía en Occidente.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>20</sup> Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición* (1968) ya había analizado la "diferencia" en la *Metafísica* de Aristóteles y más generalmente en la filosofía. Puede consultarse también, para este tema, Foucault, M., "Theatrum philosophicum" (1970), en *Dits et écrits*, v. II, número 80, París, Gallimard, 1994, pp. 75-99.

<sup>21</sup> Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 85.

LA HERRAMIENTA NIETZSCHEANA. LA VERDAD  
Y LAS FORMAS JURÍDICAS GRIEGAS

La concepción nietzscheana del conocimiento es analizada por Foucault en una conferencia que el editor de la edición francesa coloca al final del curso que estamos analizando, y que fue originalmente dictada en 1971 en la Universidad McGill de Montreal, Canadá. Esta conferencia es contemporánea de la publicación del célebre artículo de Foucault: "Nietzsche, la genealogía, la historia",<sup>22</sup> en homenaje a su maestro Jean Hyppolite. Sus temas, además, están estrechamente vinculados; uno de sus ejes principales es la afirmación del carácter inventado del conocimiento, con la que Nietzsche se opone a la tesis aristotélica sobre la naturalidad del conocer. En esta conferencia, tal como lo explicita el subtítulo, se trata de "cómo pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad".

En primer lugar, retomando los textos nietzscheanos, Foucault expone la tesis que afirma que el conocimiento es una invención. En *La ciencia jovial*,<sup>23</sup> Nietzsche define una serie de relaciones completamente diferente al modelo aristotélico: 1) el conocimiento es una invención detrás de la cual hay algo muy distinto: un juego de instintos, impulsos, deseos, miedos, voluntad de apropiación. El conocimiento se produce sobre el escenario en que estos combaten; 2) se produce no como efecto de su armonía, su equilibrio afortunado, sino de su odio, de su compromiso dudoso y provisorio, de un pacto frágil que siempre están dispuestos a traicionar. El conocimiento no es una facultad permanente, es una serie de acontecimientos; 3) siempre es vasallo, dependiente, interesado (no en sí mismo, sino en lo que es capaz de interesar a los instintos que lo dominan); 4) y si se da como conocimiento de la verdad, es porque la produce en virtud del juego de una falsificación primera y siempre prolongada que plantea la distinción de lo verdadero y lo falso.

<sup>22</sup> Foucault, M., "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en M. Foucault, *Dits et écrits*, v. II, texto 84, *op. cit.*, pp. 136-156.

<sup>23</sup> Fundamentalmente, los §110, §111, §333. El texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* también constituye una fuente imprescindible para Foucault a la hora de elucidar la temática en cuestión.

La concepción nietzscheana de un conocimiento fundamentalmente interesado, que se produce como acontecimiento del cuerpo, de sus fuerzas y apetitos, y que determina por falsificación el efecto de verdad, está sin duda a la mayor distancia imaginable de los postulados de la metafísica clásica (heredada desde Platón, pero sobre todo desde Aristóteles con la tesis de la naturalidad del deseo de conocer y el nacimiento de la voluntad de verdad).

Esta herramienta nietzscheana para pensar la voluntad de saber es la que Foucault utilizó libremente en este curso, y la implementó con referencia a una serie de ejemplos extraídos de la historia y las instituciones arcaicas griegas.

Foucault estudió una evolución que se desplegó desde el siglo VII hasta el siglo IV a.C. Esta transformación concierne a la administración de la justicia, la concepción de lo justo y las reacciones sociales al crimen. Comprenden los siguientes temas:<sup>24</sup> 1) la práctica del juramento en las disputas judiciales y la evolución que va del juramento-desafío de los litigantes, que se exponen a la venganza de los dioses, al juramento asertórico del testigo (a quien se le atribuye decir la verdad por haberla visto y presenciado); 2) la búsqueda de una justa medida no solo en los intercambios comerciales sino en las relaciones sociales dentro de la ciudad, mediante la institución de la moneda; 3) la búsqueda de un *nomos*, una justa ley de distribución que garantice el orden de la ciudad al hacer reinar en ella un orden que es el orden del mundo; 4) los rituales de purificación después de los asesinatos.

La administración de la justicia, durante todo este período, fue el objetivo de luchas políticas importantes. Finalmente, estas dieron lugar a una forma de justicia ligada a un saber en que la verdad se postulaba como visible, constatable, mensurable, obediendo a leyes semejantes a las que rigen el orden del mundo, y cuyo descubrimiento tiene de por sí un valor purificador.

Estas formas (prácticas) jurídicas conformaron el escenario para el nacimiento de la filosofía y de la "voluntad de verdad", cuyo primer gran sistematizador fue Aristóteles, como ya dijimos. Foucault encontró en Nietzsche una gran herramienta para mostrar, mejor dicho, crear su genealogía.

<sup>24</sup> Véanse las ocho clases que se extienden desde el 27 de enero hasta el 17 de marzo de 1971.