

# Cómo (des) orientarse de nuevo en el pensamiento. Premisas filosóficas en Nietzsche y Foucault

*How to (dis)orient oneself again in thought. Philosophical premises in Nietzsche and Foucault*

**Germán Cano**

Universidad Complutense de Madrid, España  
[germcano@ucm.es](mailto:germcano@ucm.es)

**Resumen:** En el siguiente artículo se procura explicar cómo los singulares proyectos filosóficos de Friedrich Nietzsche y Michel Foucault se apoyan en una singular reflexión sobre el “método” y como una experiencia de viaje filosófico que contrasta con ciertos postulados “arquitectónicos” clásicos del pensamiento moderno desde Descartes a Hegel. A partir de esta premisa se analizan las consecuencias éticas y políticas de tal desplazamiento en el pensamiento contemporáneo.

**Palabras clave:** método; filosofía; Nietzsche; Foucault; ética; viaje.

**Abstract:** The following article seeks to explain how the singular philosophical projects of Friedrich Nietzsche and Michel Foucault are underpinned by a singular reflection on “method” and as an experience of philosophical journey that contrasts with certain classical “architectural” postulates of modern thought from Descartes to Hegel. From this premise, the ethical and political consequences of such a shift in contemporary thought are analysed.

**Keywords:** method; philosophy; Nietzsche; Foucault; ethos; journey.

---

Fecha de recepción: 15/03/2024. Fecha de aceptación: 12/05/2024.

Germán Cano es Profesor Titular de Pensamiento Contemporáneo en la Universidad Complutense. Especializado en filosofía contemporánea, los temas y autores sobre los que ha trabajado le ayudan particularmente a centrar su reflexión en la conexión crítica entre filosofía política y nuevas subjetividades. Entre sus publicaciones destacan *Mark Fisher: Espectros del tardocapitalismo* (Gedisa, 2023); *Transición Nietzsche* (Pre-Textos, 2020); junto con Jorge Alemán, *Del desencanto al populismo. Encrucijadas de una época* (NED ediciones 2017), *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas: del 15M a Podemos* (La Catarata, 2015); *Freud* (RBA, Barcelona, 2015). *Adoquines bajo la playa. Escenografías biopolíticas del 68* (Grama, 2011); *Hacer morir, dejar vivir. Biopolítica y capitalismo* (ed.) (La Catarata, 2010); *Nietzsche y la crítica de la modernidad* (Biblioteca Nueva, 2001); *Como un ángel frío* (Pre-Textos, 2000).

## 1

*El caminante* [*Wanderer*]. Quien ya en alguna medida ha alcanzado la libertad de la razón no puede sino sentirse en la tierra más que como un caminante; ahora bien, no como un viajero [*Reisender*] que se dirige *hacia* un punto de destino, pues no lo hay. Mirará, sin embargo, con ojos bien abiertos todo lo que pasa realmente por el mundo; por eso no puede atar su corazón a nada en particular con demasiada fuerza: es preciso que tenga también algo del caminante al que le agrada el cambio y lo efímero. Indudablemente este hombre pasará malas noches, en las que se sentirá cansado y encontrará cerrada la puerta de la ciudad que debía darle descanso [...]. Pero pronto vendrán, en compensación, las deliciosas mañanas de otras comarcas y de otras jornadas [...] verá caer a sus pies desde sus copas y desde los verdes escondrijos de sus ramas una lluvia de cosas buenas y claras, como regalo de todos los espíritus libres que frecuentan el monte, el bosque y la soledad y que son como él, con su forma de ser unas veces gozosa y otras veces meditabunda, caminantes y filósofos. Nacidos de los misterios de lo temprano, piensan sobre qué es lo que puede dar al día, entre la décima y la duodécima campanada del reloj, una faz tan pura, tan llena de luz y de claridad serena y transfiguradora; buscan *la filosofía de la mañana*<sup>1</sup>.

Es bien conocida la profunda incomodidad de los comentaristas y, sobre todo, críticos de Michel Foucault. Pues, ¿en dónde localizar disciplinariamente su posición histórica, filosófica? ¿Quién es Foucault? ¿Un crítico del marxismo, ¿Un neoconservador? ¿Un nihilista? ¿Qué tipo de discurso intelectual es este? ¿Desde dónde habla? En suma, ¿cómo reconocer un discurso que no pretende legitimidad teórica o de ciencia, ni suplantar a la teoría del conocimiento o la teoría social, que no ocupa el lugar de la historia de las ideas, y que tampoco compite con la sociología? Una posición extraña, en efecto, a ciertos ojos y que nace precisamente, como veremos, del incómodo marco abierto por un inédito “derecho a explorar” incorporado por la *intempestividad* educativa y médica nietzscheana: nuestro nuevo derecho, como veremos, a participar en la gestión de los *problemas*.

Empecemos por analizar qué experiencia de *viaje* se propone y qué tipo de *exterioridad* plantea en relación a la problemática filosófica tradicional acerca del método. “En relación al discurso académico filosófico, que se remite continuamente a sí mismo -escribe Foucault- Nietzsche representa la frontera exterior. Por supuesto, toda una línea de la filosofía occidental puede encontrarse en Nietzsche. Platón, Spinoza, los filósofos del siglo XVIII, Hegel... todo esto corre a través de él. Y, sin embargo, en relación a la filosofía, Nietzsche posee toda la tosquedad, la rusticidad del marginado, del campesino de las montañas que le

1 NIETZSCHE, Friedrich, *Menschliches Allzumenschliches* [MAM]. KSA, de Gruyter, Berlin-New York, 1999, aforismo 638, 363. La figura del *Wanderer*, así como su experiencia de “extrañamiento” (*Entfremdung*), van a convertirse en ejes esenciales para la comprensión de la figura nietzscheana del moderno “espíritu libre”. Un desplazamiento acometido en MAM, una obra que, según Nietzsche, representaba “el peligroso privilegio de poder vivir en torno al experimento y la aventura” (*op. cit.*, “prefacio”).

permite, encogiéndose de hombros, y sin parecer de ninguna manera ridículo, decir con una fuerza que uno apenas puede ignorar: “¡vamos, todo esto no son más que tonterías!”<sup>2</sup>.

Filósofo “antifilósofo”, es llamativo que el discurso nietzscheano aparezca a ojos de Foucault ya muy pronto como una suerte de ridiculización cínica o “química” de la recurrente idealización autorreferencial de la filosofía tradicional. Una figura plebeya, con rasgos curiosamente similares a la “rusticidad” de Heidegger, aunque más ligera. Pero lo sustancial estriba en que, frente al modelo metódico arquitectónico predispuesto *contra* todo “afuera” o “exterior”, el intruso Nietzsche introduce una posibilidad filosófica “de la que la cultura occidental ha esbozado en sus márgenes la posibilidad aún incierta. Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su invencible ausencia... Este pensamiento, con relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica, constituye lo que podríamos llamar en una palabra ‘el pensamiento del afuera’. Algún día habrá que tratar de definir las formas y las categorías fundamentales de este ‘pensamiento del afuera’<sup>3</sup>.

“Algún día”: la fórmula retórica no es extraña al gesto de Foucault: atisbar el nacimiento de algo por venir y la obsolescencia de un paradigma que se revela ahora como anacrónico. Pero centrémonos en esta exterioridad a la luz de la primera cita con la que comenzábamos este artículo. No es difícil relacionar este comentario foucaultiano con la experiencia itinerante del caminante o *Wanderer*. ¿Qué se nos quiere decir con esta “nueva” figura filosófica “de la mañana”, con este viajero distanciado del “espacio común” de la ciudad? ¿Qué sentido puede tener este “viaje” que no conduce a “ninguna parte”? ¿Acaso la asfixiante imagen de un pensamiento nihilista que cierra obstinadamente toda posible salida? En realidad, si ubicamos este aforismo en el escenario sintomatológico del nihilismo nietzscheano, percibimos que la desvalorización del valor moral de la problemática de la verdad como *meta última* del pensamiento no arroja ninguna “sombra” pesimista, ninguna lamentación por lo perdido —siempre la misma nostalgia de la mirada moral—, sino que conduce a una *nueva* filosofía, nacida, como dice Nietzsche, “de los misterios de la mañana”. Brevemente: no hay tanto un fácil discurso pesimista sobre la “crisis” de la filosofía cuanto la incómoda puesta en práctica de otro *modo de hacer* filosofía, un intento de pensar de nuevo el futuro.

En realidad, todas las dificultades y supuestas “rectificaciones” de Foucault vinculadas al intento de adjudicar a su reflexión un “proyecto general” quedan en cierta medida matizadas si relacionamos su “historia crítica del pensamiento” con este viaje a la exterioridad del *Wanderer* y su tentativa de trabajar en espacios donde el “sujeto” no aparece ya como reconfortante origen o resultado final, sino

2 FOUCAULT, Michel. “Las funciones de la literatura”. Cit. en Schrift, Alan. *Nietzsche’s French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*, Routledge, London, 1995, 89.

3 FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*, Pre-Textos, Valencia, 1989.

justo como escenario en disputa y *problema*. Allí donde el incansable *Wanderer* repite ese “viaje sin fin”, el nuevo pensamiento foucaultiano no tiene principio donde fundarse ni fin a donde dirigirse (*Reisender*):

Un pensamiento que no obedece al modelo escolar (que falsifica la respuesta ya hecha), pero que se dirige a problemas insolubles, es decir, a una multiplicidad de puntos extraordinarios que se desplaza a medida que se distinguen sus condiciones y que insiste, subsiste, en un juego de repeticiones. En vez de ser la imagen todavía incompleta y confusa de una Idea que allá arriba, desde siempre, detentaría la respuesta, el problema es la idea misma, o más bien la Idea no tiene más modo que el problemático: pluralidad distinta cuya obscuridad siempre insiste más, y en la cual la pregunta no deja de moverse. ¿Cuál es la respuesta a la pregunta? El problema. ¿Cómo resolver el problema? Desplazando la cuestión<sup>4</sup>.

Ciertamente, este es un umbral experimental, eminentemente tentativo, en donde lo que está en juego es otra imagen del pensamiento: no tanto el problema *escolar* de una modernidad deficitaria o no de un valor epistemológico de verdad cuanto el nuevo problema *moral* introducido por el gesto experimental nietzscheano: la cuestión pedagógica, jerárquica y tipológica de las *fuerzas vitales* aquí en liza. El problema de la “obediencia” y subordinación o no a estas fuerzas. En este territorio inhóspito, pero constitutivamente vinculado al presente, importa, *antes que nada*, la “buena” —moral— o “mala” —extramoral o posmoral— voluntad del pensamiento del futuro, el tránsito de lo que “debe” a lo que “puede” pensarse. Y es que antes aún de prescribir un futuro, de decir lo que se *debe* hacer, lejos de pretensiones apresuradamente universalistas, este pensamiento “matinal”, se plantea a sí mismo como una acción, un acto *arriesgado*. Pues, ¿qué significa actualmente filosofar? En realidad, más que un razonamiento metódico dentro de las reglas de juego hegemónicas, significa ejercer una *actividad*, cierta operación a contrapelo del tiempo presente y sus valores hegemónicos.

Empecemos observando con algún detenimiento las imágenes anticartesianas a las que nos invita este singular “discurso del anti-método” nietzscheano. Resulta interesante, ante todo, que aquí no se nos esté en absoluto proponiendo metodológicamente el “camino más seguro a la verdad”, camino que significativamente desde Descartes ha guiado la empresa filosófica, esa, como decía Nietzsche, “mujer ideal” dogmáticamente considerada por los filósofos tradicionales, sino un *peligroso* e interminable *unterwegs*, “en camino” que ya “no conduce a ninguna parte”, a ningún resultado, a ningún *fin*. Más que asegurarse de que toda posible e imprevisible incidencia “ponga en peligro” el proyecto y nos “desvíe” de su intención metódica original, Nietzsche parece querer dejar en cierta medida su recorrido al azar del viaje, al movimiento de una curiosidad filosófica

4 FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Trad. Francisco Monge. Barcelona, Anagrama, Barcelona, 1995, 33.

diferente. Un viaje filosófico, pues, sin meta final, una interrogación que no conduce a ningún saber definitivo, un discurso que sólo parece ajustar así cuentas con el *peso* de su presente. Pero también “un discurso ya no limitado por la moral de una comunicación, de un sentido, o un secreto, es decir, no dirigido hacia una confirmación interior —hacia una especie de certidumbre central [...], sino más bien hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente”<sup>5</sup>.

Reparemos en esto: si el buen método del pensamiento debe, para Descartes, inmunizarse del error adoptando una “vía recta” que permita un progreso seguro y continuo, el *Wanderer* orienta su interrogación sobre lo percedero, lo accidental y contingente. Como escribe Foucault en su retrato de su maestro Georges Canguilhem: “La oposición de lo verdadero y de lo falso, los valores que se le conceden a lo uno y a lo otro, los efectos de poder que las diferentes sociedades y las diferentes instituciones vinculan a esa partición, todo esto no es quizá más que la respuesta más tardía a esa posibilidad de error intrínseca a la vida”<sup>6</sup>.

Observamos así cómo la exterioridad de este intempestivo e itinerante “camino de reflexión” introducido por el *Wanderer* nietzscheano encuentra en Foucault más que una posible continuación. Es aquí donde un modelo arquitectónico y sistemático, guiado por una subjetividad trascendental, deja paso a un pensamiento que no pretende ya un retorno a un origen<sup>7</sup>. Es obvio así que esta nueva figura del pensamiento se “orienta” desde una apuesta metodológica y escala epistemológica muy diferente de esa concepción de la Filosofía modulada en términos proyectivos, donde la empresa se entiende, hegelianamente, como la totalidad en devenir capaz de pensarse y de recuperarse en el movimiento del concepto. En este viaje de aprendizaje que se conforma como contramemoria no antropocéntrica cabe advertir, como señala Derrida, un vínculo sugerente con el pensamiento heideggeriano.

Heidegger reclama para el pensamiento del camino y para el camino del pensamiento que no estén orientados por una dirección y unas reglas, por un método precisamente, siendo aquí el método una determinación restrictiva para el *Weg-charakter des Denkens*, para el carácter caminante, el carácter camino, el ser camino del pensamiento. La época del método, de la filosofía del método, la filosofía como método, de la gran metodología, es, de Descartes a Hegel, la época donde el camino del pensamiento, el carácter-camino del pensamiento está restrictivamente determinado como procedimiento tecnológico de la modernidad, en el reino de la representación, de la relación sujeto/objeto, de la aprehensión y de la reducción de la naturaleza<sup>8</sup>.

5 FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*, Valencia, Pre-Textos, Valencia, 1989, 24. El mismo Maurice Blanchot ha descrito a Foucault como alguien “en camino”, que, “desconfía del prestigio de la interioridad, se defiende de las trampas de la subjetividad, buscando dónde y cómo es posible un discurso de superficie” (*Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, Pre-Textos, Valencia, 1993, 15).

6 FOUCAULT, Michel. “La vida, la experiencia y la ciencia”, *Sociología* 18. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana, junio de 1995, 15.

7 NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, aforismo 44.

8 DERRIDA, J., *La Filosofía como institución*. Trad. Ana Azurmendi. Ediciones Granica, Barcelona, 1984, 158-159.

## 2

Cómo pensar desde la “finalidad sin fin”, ésta parece ser la nueva tarea filosófica que, en cuanto *wandern*, alude, sobre todo, a un *viaje formativo* hacia lo extraño. En realidad, si se ha comenzado con esta imagen es porque desde ella podemos entender tal vez algo mejor la dimensión ontológica, epistemológica y la peculiaridad filosófica foucaultiana: los nuevos lugares del pensamiento siempre están *afuera* y al *Wanderer* le corresponde recorrer esta nueva topología. Esta continuidad entre Nietzsche y Foucault se funda, como veremos, en una experiencia común. La experiencia básica de la que ambos parten es un vacío que antaño había sido garantizado por la moral del método. Para ambos se trata ahora de una experiencia límite que introduce la posibilidad de un cambio radical. Nunca el pensamiento piensa sólo y por sí mismo. Pensar no requiere simplemente “buena voluntad”, ni se encuentra ya satisfecho en el seno del sentido común como *cogitatio natura universalis*; depende de ciertas coordenadas no transitadas, de ciertas fuerzas, de cierta *voluntad de aprendizaje*. Es más: ¿y si “el método” en general fuera un medio para evitarnos ir a esos lugares donde el pensamiento deja de ser “inactivo”? ¿No es, por tanto, el “viaje” lo que nos obliga a pensar, a dejar la voluntad de método entre paréntesis. Si “[...] tenemos las verdades que merecemos según el lugar al que llevamos nuestra existencia, la hora en que velamos, el elemento que frecuentamos”<sup>9</sup>, ¿cuál es el *ethos* filosófico de este caminante?

Ha de apreciarse este cambio de dirección en su justo envite. Aquello que Nietzsche anuncia como “libertad de la razón” es la posibilidad de una nueva óptica filosófica, apoyada en un singular uso histórico, que “ensaya” y se comprende como una experiencia *liberada* de todo proyecto (el viaje consiste precisamente en esto, y el buen viajero ha de —como dice Baudelaire— “partir por partir”). En lugar de concebir la experiencia filosófica moderna desde un sujeto cuya actividad sostenga el proyecto, el *Wanderer* apuesta por cierta “salida de sí”. Debemos, por tanto, analizar y detenernos en esta imagen —frecuentemente utilizada por Nietzsche— contraponiéndola a un modelo o imagen de pensar *moral*. Por ejemplo: la orientación metodológica tradicional se diferencia de este *wandern* no sólo porque ella no tiene sentido en sí misma, sino porque supone una cierta desvalorización del espacio, de los “paisajes”. Por el contrario, el *Wanderer*, quien “tendrá los ojos bien abiertos a todo lo que pase”, es un nómada, un tentador, cuyo rasgo más propio es la *desorientación*: “no se dirige a ninguna parte”, yerra en la *finalidad sin fin* propia del *viaje*, por lo que es capaz de “mirar” y detenerse de un modo distinto y de apreciar las cosas desde una mirada “resta ontramosal zrama, 1979, p. 155. Ctencia, la hora en que velamos, el elemnto que frecuentamos” a

9 DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1979, p. 155. Como dice Nietzsche: “Mientras las verdades no se graben en nuestra carne a golpes de cincel, mantendremos hacia ellas una especie de reserva, parecida al desprecio; nos parecerán como si nos fuera posible alcanzarlas o no, como si pudiéramos despertarnos de estas verdades, al igual que nos despertamos de un sueño” (NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, p. 460).

de un paradigma anacrústica”, ajena al reconocimiento autorreferencial de una memoria puramente retrospectiva. Volveremos sobre esta óptica.

Ahora bien, en esta exterioridad, esa relativa “ingenuidad” o “simplicidad” nietzscheana de la que hablaba Foucault, encontramos también una ventaja: esta se concibe como la mirada desnaturalizada de un *extranjero*, que, frente al sentido común naturalizado, en una relativamente fría *distancia*, es capaz de advertir aquello que, en su ciega obviedad, pasa desapercibido por unos habitantes *demasiado* acostumbrados a un determinado lugar o a una cotidianidad regular. El “extranjero” es, a veces, capaz de problematizar la capa de sentido común, lo “normal”, y así percibirlo como algo extraño, como algo *raro*. Si esta figura vive en su propia cultura como un feliz exiliado, no es, como dice J. L. Pardo, “porque se haya convertido a otra cultura, sino porque la suya se le ha vuelto otra desde que ha visto el sentido de sus verdades, porque se le ha tornado parcialmente ajena y no puede dejar de experimentar cierta desconfianza por esos sentidos que traman su propia existencia”<sup>10</sup>.

Un régimen de mirada, por tanto, distinto, “inusual”, “inacostumbrado”. El *Wanderer* despliega, pues, un análisis histórico que revela la *alteridad* de un pasado desprovisto de toda recurrencia a un sentido. Donde Nietzsche intentaba experimentar hasta dónde era posible encarar la cuestión histórica desde un ángulo de visión diferente al metafísico-moral, Foucault evitará la proyección aproblemática de *muestras* categorías culturales en el pasado, de modo que no se busque en este ya lo que anuncia y anticipa la experiencia narcisista del presente. En concreto, la historia, practicada desde este ángulo, no podrá ser ya memoria sino contramemoria; no pretenderá tanto “reconocerse” en lo ya pensado como *transformarse*<sup>11</sup>: modificar el horizonte de lo que conocemos para intentar verlo en perspectiva.

### 3

En este movimiento práctico del *wandern* la posibilidad ontológica, epistemológica y ética derivada del suceso de la *muerte de Dios* no desemboca, pues, en un cansancio inerte enredado en la dinámica melancólica de la subjetividad moral, sino en una curiosidad *poderosa* que se extravía más allá del horizonte humanista y que se despide sin énfasis de esa modalidad filosófica de análisis histórico que

10 PARDO, José Luis. “Pidiendo un Nietzsche desde fuera” en *Revista de Occidente*, nº 226, Marzo 2000, 139.

11 “Mira, ésta es la razón por la que realmente he trabajado como un perro toda mi vida: no estoy interesado por el estatuto académico de lo que hago porque mi problema es mi propia transformación. Ésta también es la razón por la que, cuando la gente dice: ‘Bueno, usted pensaba esto hace unos años y ahora dice algo distinto’, mi respuesta es: ¿crees que he trabajado durante todo este tiempo para decir lo mismo y no cambiar? Esta transformación de uno mismo por uno mismo es, creo, parecido a la experiencia estética. ¿Por qué debería un pintor trabajar si no se transforma mediante su propia pintura? (FOUCAULT, Michel. “An interview with Stephen Riggins”, en *Éthos*, vol. I, nº 2, 1983, 8).

intenta conservar los privilegios del pensamiento antropológico bajo la promesa “de una futura morada”<sup>12</sup>. Pensar no es sólo un trabajo serio y pesado; también puede expresar una cierta distensión de este espíritu, que, a fin de hacer una experiencia, no descuida hacer cierto esfuerzo diferente. Foucault tampoco va a entender *la muerte de Dios* como final de su reino histórico, ni como constatación de su inexistencia, sino como apertura de la experiencia filosófica, una nueva experiencia de los límites. No era sino Nietzsche quien se enfrentaba a ese vacío del Límite y dispersaba la subjetividad filosófica en un nuevo lenguaje. Pues, “¿qué quiere decir matar a Dios si no existe [...]? Matar a Dios para librar a la existencia de esa existencia que la limita, pero también devolverla a los límites que esa existencia ilimitada borra”<sup>13</sup>.

*Wandern* tiene que ver así con una acción, un movimiento, una dinámica curiosa y lejana a todo tipo de sedentarismo o estatismo arquitectónico: una empresa también ajena a cualquier tipo de “totalización” o “proyecto” y, por esta razón, abierta a lo imprevisible, a lo azaroso. “Ensayos ciegos”<sup>14</sup>, “pistas a seguir que importaba poco a dónde condujesen, incluso era importante que no condujesen a ninguna parte, que no tuvieran de antemano una dirección determinada”<sup>15</sup>. Si algo tiene claro Foucault es que desde Nietzsche no se trata ya de construir un razonamiento sobre la totalidad, una visión que afronte la totalidad del mundo<sup>16</sup>.

Se trata de una nueva concepción de la filosofía, en definitiva, que, en lugar de concebirse como una totalidad capaz de pensarse y de rehacerse en el movimiento del concepto, se comprende sobre el fondo de un nuevo horizonte indeterminado como una tarea sin término. “Libros de exploración” dirá Foucault de su trabajo. “Nunca sé al comienzo de un proyecto lo que pensaré en su conclusión. Así es difícil indicar con claridad cuál es el método que empleo. Cada uno de mis libros es un intento de desmantelar un objeto y de construir un método de análisis con ese fin. Una vez que el trabajo ha terminado puedo, desde luego, más o menos, a través de una mirada retrospectiva deducir una metodología de la experiencia completa [...] Así, no construyo ningún método general de valor definitivo para mí o para otros. Lo que escribo no prescribe nada. A lo más, su carácter es instrumental”<sup>17</sup>. Un trabajo que asume riesgos y encuentra dificultades. También el *Wanderer* se “pierde”, se “extravía” por “lo más prohibido”, atraviesa parajes desolados y desérticos donde no habita el calor de la vida humana. “Sucede

12 FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. Siglo XXI, México, 1978, 20.

13 FOUCAULT, Michel. “Prefacio a la transgresión” en *De lenguaje y literatura*, Paidós, Barcelona, 1996, 125-6.

14 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*, 26.

15 “Curso del 7 de enero de 1976”, en *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela, F. Álvarez-Uría. La Piqueta, Madrid, 1978, 126.

16 “Creo que Nietzsche, que, después de todo, era casi contemporáneo de Husserl [...] había refutado y disuelto la totalización husserliana. Según Nietzsche, filosofar consistía en una serie de actos y de operaciones que pertenecían a diferentes ámbitos: describir una tragedia griega era filosofar, tratar de filología era filosofar [...]” (Caruso, P.: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Trad. Carmen Artal. Barcelona, Anagrama, 1969, p. 81).

17 FOUCAULT, M. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, Semiotext(e), New York, 1981, 28-29.



—afirma Deleuze— que, en cuanto se da un paso más allá de lo ya pensado, cuando alguien se aventura fuera de lo reconocible y seguro, cuando hay que inventar conceptos nuevos para tierras desconocidas, los métodos y las morales se derrumban y pensar se convierte, como decía Foucault, en un ‘acto peligroso’, una violencia que se ejerce, para empezar, sobre sí mismo. Desde la orilla se hacen objeciones, se plantean preguntas como si se lanzasen salvavidas, pero más con la intención de liquidar al aventurero e impedirle avanzar que con la de ayudarlo: como Foucault ha podido experimentar mejor que nadie, las objeciones proceden siempre de los mediocres y de los vagos<sup>18</sup>.

No hay que confundir estas “tentativas” con fases o etapas necesarias que conduzcan, en última instancia, a una resolución final de las contradicciones. Se trata de un extraño espacio de reflexión donde el comenzar, el “ensayar”, el equivocarse, el retomarlo todo de arriba a abajo y dudar a cada paso dado no constituye ninguna objeción. Un espacio que, entendido como “ensayo”, es decir, “como prueba modificadora del sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación”, constituye para Foucault todavía “el cuerpo vivo de la filosofía”<sup>19</sup>. Por eso esta “exploración” no pretende asumir las categorías de “teoría” o de “ciencia”, tampoco pretende ocupar el viejo espacio de la teoría del conocimiento o de la historia de las ideas. Como manifestará Foucault una y otra vez: “Las ideas de las que me gustaría hablar aquí no tienen pretensiones de teoría ni de metodología”<sup>20</sup>.

Hay otro rasgo no menos importante del *Wanderer*: vive en un cierto *exilio* de la verdad, lo cual no implica que no se relacione con ella de algún modo, *de otro modo*. En verdad, ha perdido el camino que conducía a su *origen*, a su “salvación”, pero de ello parece no deducirse ninguna consecuencia pesimista, sino más bien todo lo contrario: una revalorización de la postura experimental, un *comienzo*, “un pensar de nuevo”: *la filosofía de la mañana*. ¿Por qué el “proyecto” de Nietzsche y Foucault se asocia con esta imagen tan *exterior* al método y límites de la filosofía tradicional? ¿Qué sentido puede llegar a tener un pensamiento que no conduce a ningún “saber”, a ninguna seguridad y que, por el contrario, “pregunta por preguntar”, indiferente a cualquier “rendimiento” intelectual? ¿Un pensamiento que busca más bien desorientarse, modificarse en el viaje mismo? “¿Qué extrañas, perversas, problemáticas preguntas! Es una historia ya larga, —y no parece, sin

18 DELEUZE, G. *Conversaciones*. Trad. J. L. Pardo. Pre-Textos, Valencia, 1995, 167.

19 FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI, México, 1986, 12. Espacio de *experimentación* por lo demás que, sin duda, no comparte Habermas cuando observa en Foucault (y en Nietzsche, como se puede ver, por ejemplo, en su obra *Conocimiento e interés*) meramente una ocasión para alumbra “contradicciones instructivas”. Ahora bien, “Desde esta óptica, el que el proceso de aprendizaje produzca saber [...] no debe ser entendido como el resultado buscado por el amor al saber (no puede ser el beneficio de nuestro trabajo, porque el amor no es un trabajo, ni produce beneficios), es, en todo caso, la usura del proceso, las sedimentaciones residuales, el índice mediante el que el alma expresa su fatiga” (Morey, M.: *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus, 1983, 19).

20 FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder”, en Dreyfus-Rabinow.: *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. UNAM., México, 1988, 227.

embargo, que apenas acaba de iniciarse?”<sup>21</sup>. En efecto, no hay escapatoria: la filosofía, al menos desde Descartes, ha estado siempre ligada en occidente, en definitiva, al problema del conocimiento. Sin embargo, es Nietzsche quien ha modificado la pregunta de modo crucial:

Cualquiera que se crea filósofo y que no se plantee la cuestión “¿qué es el conocimiento?” o “¿qué es la verdad?”, ¿en qué sentido se podría decir que es un filósofo? Y a mí, que me gusta decir que no soy un filósofo, si en último término me ocupo de la verdad, soy, pese a todo un filósofo. Desde Nietzsche esta cuestión se transformó. No se trata ya de ¿cuál es el camino más seguro de la Verdad?, sino de ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Era la cuestión de Nietzsche, eso sí, también es la cuestión de Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de la verdad, los procedimientos ritualizados para producirla atraviesan completamente toda la sociedad desde milenios y se han universalizado en la actualidad para convertirse en la ley general de toda civilización<sup>22</sup>.

#### 4

“Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos”<sup>23</sup>. “Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para ver *muchas cosas*: – esa dureza necesitaba todo aquél *que escala montañas*”<sup>24</sup>. Entre la primera observación de Foucault, en 1984, en el prefacio del *Uso de los placeres* y la *dura* consigna que se dice a sí mismo el *Wanderer* en el Zaratustra encontramos un profundo aire de familia: la buena verticalidad. En ambas se ensaya una óptica cognoscitiva en la que el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de la naturaleza no se encuentran ya en una especie de tensión por oposición, sino en una tensión por continuidad donde el “yo” significativamente se revela ahora bajo otra escala. A la luz de este desplazamiento “espiritual” de la subjetividad, la naturaleza nos revela que “no somos más que un punto cuyo único problema consiste precisamente en situarse a la vez allí donde se encuentra y aceptar el sistema de racionalidad que lo ha insertado en este lugar del mundo”<sup>25</sup>. ¿En qué sentido –se pregunta Foucault– puede decirse que este trabajo del saber sobre sí mismo es liberador? “El primer efecto de este saber de la naturaleza es establecer una tensión máxima entre uno mismo, en tanto que razón, y uno mismo en tanto que punto en el universo. Y, en segundo lugar, el saber de la naturaleza es liberador en la medida en que nos permite no tanto desviarnos de nosotros mismos, alejar nuestra mirada de lo que somos,

21 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Trad. A. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1987, 118.

22 FOUCAULT, M., *Microfísica del poder*, 114.

23 FOUCAULT, M., *Uso de los placeres*, 14.

24 NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*. Trad. A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1982, 89.

25 FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*. Trad. Julia Varela-Álvarez Uría. La Piqueta, Madrid, 1977, 84.

sino por el contrario afinar aún más esa mirada y adoptar continuamente sobre nosotros mismos un determinado punto de vista, asegurar una contemplación de nosotros mismos mostrándonos que estamos ligados a un conjunto de determinaciones y de necesidades cuya racionalidad comprendemos<sup>26</sup>.

Entiendo que este desplazamiento de tensión obliga a intensificar el problema del presente, así como a repensar las relaciones entre la teoría y la práctica. Que se piense ahora el presente no desde la óptica del *Reisender*, orientado metodológicamente a un objetivo final, sino desde el *Wanderer*, implica no solo llamar la atención sobre un plano estético-afectivo previo, sino también que la crítica se *apasiona*, se moviliza, desde otro lugar más apremiante: las diferentes fuerzas que no se limitan a adaptarse a ese *lugar común* del tiempo. “La estupidez y la bajeza no cesan de formar nuevas alianzas. La estupidez y la bajeza son siempre las de nuestro tiempo, las de nuestros contemporáneos, nuestra estupidez y nuestra bajeza. A diferencia del concepto intemporal de error, la bajeza no se separa del tiempo, es decir del transporte del presente, de esta actualidad en la que se encarna y se mueve. Por eso la filosofía tiene con el tiempo una relación esencial: siempre contra su tiempo, [...] Pensar activamente, es ‘actuar de una forma inactual, o sea contra el tiempo, y a partir de ahí incluso sobre el tiempo, en favor (así lo espero) de un tiempo futuro’<sup>27</sup>.”

Si la “filosofía de la mañana” del *Freigeist* conecta con la experiencia intempestiva del tiempo es justo por esta apertura a toda esa dimensión exterior a la filosofía tradicional que ahora requiere de mayor cuidado y atención. Es la crisis de la temporalidad teleológica y la ausencia de origen lo que abre ahora una nueva relación de radicalizada curiosidad con el presente como un campo de fuerzas abierto, como un enclave móvil en transición. Foucault es extremadamente claro sobre el tipo de movimiento o experiencia de *viaje* que aquí se desarrolla:

Me considero como un periodista, en la medida en que lo que me interesa es la actualidad, lo que pasa en torno nuestro, lo que somos, lo que sucede en el mundo. La filosofía, hasta Nietzsche, tenía por razón de ser la eternidad. El primer filósofo-periodista ha sido Nietzsche. Él ha introducido la actualidad en el campo de la filosofía. Antes, la filosofía conocía el tiempo y la eternidad. Pero Nietzsche tenía la obsesión de la actualidad. Yo pienso que el futuro es aquello que hacemos de él. El futuro es la manera mediante la cual reaccionamos frente a aquello que sucede, es la manera mediante la cual transformamos en verdad un movimiento, una duda. Si queremos ser los amos de nuestro futuro, debemos plantear fundamentalmente la cuestión de nuestra actualidad. Esto es por qué, para mí, la filosofía es una especie de periodismo radical<sup>28</sup>.

No deberíamos subestimar este comentario, que dota a la experiencia del *Wanderer* de mayor contenido. Ciertamente, hablar aquí de un actitud de

26 FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, 85.

27 DELEUZE, Gilles., *Nietzsche y la filosofía*, 151.

28 FOUCAULT, Michel, “Le monde est un grand asile”, *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Gallimard, Paris, 2001, 1302.

“periodismo radical” implica una sugerente exploración de una línea kantiano-nietzscheana en la que una intervención filosófica se despliega en su concreta actualidad para interrumpir su continuidad, sobre todo si es epigonal, con objeto de abrirla simultáneamente a otro pasado y a un futuro por venir. Este nuevo estilo intelectual debía ser sensible al nacimiento de lo nuevo más allá de pesimismo y optimismo filosófico-históricos ahora injustificados. Se trata de escribir para lo *por venir*, teniendo en cuenta que el presente no es solo la consecuencia del pasado, sino un espacio frágil, lleno de fisuras. Si Foucault más tarde, en diálogo con Kant, insistirá en una ontología del presente a la luz de sus límites y contingencias, sus diferentes ritmos, será a causa de esta lección *metabólica* nietzscheana: si el conocimiento histórico no apunta a satisfacer ningún “hambre” existencial, si no obedece a un impulso vital, sus efectos se asemejarán a una pesadez estomacal: “un mundo interior al que no corresponde ningún tipo de exterioridad y una exterioridad a la que no corresponde ningún mundo interior”<sup>29</sup>.

Asimismo, si “el futuro es la manera mediante la cual reaccionamos frente a aquello que sucede”, puede así entenderse también porque este no puede ser sino un lugar móvil en transición. Como escribe Toni Negri, lo novedoso de esta singular óptica “metodológica” radica en que “esta le permite estudiar y a la vez describir el movimiento del pasado al presente y del presente al porvenir. Es un método de transición del cual el presente representa el centro. Foucault está ahí, en ese hueco, ni en el pasado, del que hace la arqueología, ni en el futuro, del que a veces esboza la imagen –“como en los límites del mar, un rostro sobre la arena”-. Es a partir del presente como resulta posible distinguir los demás tiempos. A menudo se le ha reprochado a Foucault la legitimidad científica de sus periodizaciones; es comprensible la actitud de los historiadores, pero al mismo tiempo me gustaría decir que no se trata de un verdadero problema: Foucault se encuentra allá donde se instale la problemática, y esto partiendo siempre de su propio tiempo”<sup>30</sup>.

Realizar una ontología del presente desde esta óptica periodística no significa así hacer historia desde la última palabra del presente, sino emprender una investigación crítica sobre un presente vinculado con un relato en crisis que nos ha terminado identificando como determinados sujetos (normales o anormales). Es también el derecho político a preguntar por parte de una nueva curiosidad ética del conocimiento a una moral social que se apoya en saberes que la actualidad revela, con sus luchas, que son epistemológicamente discutibles. De ahí que el *Wanderer* no pueda hablar de la misma manera: el desplazamiento del

29 NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 13.

30 Artículo-entrevista a Toni Negri sobre Michel Foucault para FSU-Nouveaux Regards, agosto de 2004. *Multitud*, en: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2009/11/14/sobre-foucault-toni-negri-2004/> (consultado el 2 de abril de 2024)

pensamiento del *Reisender*, quien va hacia un lugar determinado, en beneficio del *Wanderer* subordina así toda (auto)legitimación discursiva en la actividad de la posible (auto)transformación:

Pero, ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- si no es el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Si no consiste, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? [...] El ensayo –que hay que entender como prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, en la medida en que ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una ascesis, un ejercicio de sí en el pensamiento<sup>31</sup>.

Esto plantea en el *Wanderer*, además, un cambio de la tensión genuinamente filosófica. Por eso, en lugar de un arduo e impotente redescubrimiento de la esencia del alma, “se trata de un recorrido a través del mundo, de una investigación a través de las cosas del mundo y de sus causas [...] de ver en el presente las cosas del mundo, de captar los detalles, y de comprender a través de esta investigación cuál es la racionalidad del mundo”<sup>32</sup>. El pensar como *wandern* brinda una nueva imagen de pensamiento donde la nueva apuesta filosófica nietzscheana por el problema del sentido y el valor había desvirtuado las tradicionales dicotomías valorativas hasta el extremo de transformar la cuestión crítica y sus interlocutores. Sobre todo, aquí Nietzsche detecta una “inversión” hipócrita de la mirada reflexiva. Aunque los sacerdotes y los metafísicos nos hayan habituado a un lenguaje hipertrófico e inflacionario y las cosas más inmediatas, las minucias cotidianas, hayan dejado de ser material de reflexión y de reforma constante, ser ignorante en las cosas simples y corrientes es lo que ha hecho que la tierra haya sido un “campo de perdición”<sup>33</sup>. Recurriendo al “cuidado de sí” propuesto por Sócrates, propone, por tanto, *cambiar lo aprendido*, sin despreciar las “cosas pequeñas”<sup>34</sup>.

Llegados aquí, importa comprender además cómo el análisis nietzscheano del ejercicio ascético de la “dominación pastoral” termina conduciendo a un planteamiento de la función filosófica como expresamente no “sacerdotal” ni ascética en un sentido idealista. Subrayando la importancia de la figura del sacerdote-pastor, Nietzsche no sólo identifica un nuevo modo de relación de dominio entre el sujeto y la verdad, sino que también realiza un movimiento inverso al exigido por la confesión y por la renuncia ininterrumpida de sí. La reconquista del “alma mortal” y la indiferencia ante la temática de la salvación van unidas ahora a un nuevo derecho de experimentación del sujeto consigo mismo.

31 FOUCAULT, Michel, *Uso de los placeres*, 12.

32 FOUCAULT, M., *Hermenéutica del sujeto*, 85.

33 NIETZSCHE, Friedrich, “Der Wanderer und sein Schatten” aforismos 5-6, en *Menschliches Allzumenschliches II* [MAM II], KSA, Berlin-New York, de Gruyter, 1999, 541-542.

34 NIETZSCHE, Friedrich, *Ibid.*,

No es extraño que en *Aurora* el lema del pensador del futuro sea “¡Qué importo yo!” (*Was liegt an mir!*)<sup>35</sup>.

Cobra, pues, al mismo tiempo pleno sentido esa nueva y sacrílega *hybris* que, evitando sentirse a sí misma “enferma” o estigmatizada bajo el régimen moral de la subjetividad, ya no busca obsesivamente la “salud del alma”, el conocimiento de sí o la salvación *fuera de la vida*. Sin entrar detalladamente en la nueva interpretación anticristiana del dolor que aquí se pone en juego —un tema fundamental—, veamos simplemente cómo Nietzsche abandona la inquietud cristiana que se percibe impotente e incapaz de conocer cuál es la verdadera raíz oculta de su deseo. Mediante el recurso a cierta “irresponsabilidad” moral (no extramoral) y necesidad de sus acciones, el nuevo “cultivo de sí” propuesto se colorea más bien de un tono epicúreo: la *tranquilidad* del alma.

La nueva experiencia del yo no consiste, pues, en descubrir el inevitable lastre natural de la “exterioridad” como dispersión o distracción curiosa. No se trata de ninguna renuncia sino de una conquista: la *conquista del alma mortal*: “En lo que respecta al conocimiento, la conquista más útil que se ha obtenido es la de haber abandonado la creencia en la inmortalidad del alma. [...] Nosotros hemos reconquistado el valor de equivocarnos, de ensayar, de adoptar conclusiones provisionales [...] ¡Tenemos el derecho a experimentar con nosotros mismos! [...]”<sup>36</sup>.

El significativo reclamo nietzscheano de “nuevos médicos del alma”<sup>37</sup> representa así una necesidad ética paralela a la exigencia de una nueva “filosofía de la mañana”: una tarea ya no “narcótica” y tendente a combatir de raíz la dominación de los ideales ascéticos y sus marcos artificiales de problematización moral. Ahora bien, ¿dónde encontrar estos nuevos “espacios abiertos”? No, desde luego, en la dimensión cristiana de la “hermenéutica de sí”, todavía ansiosa por descubrirse a través de una relación cognoscitiva con nosotros mismos. La continua apelación nietzscheana a “vivir en lo posible sin médico” equivaldría, por tanto, a llamar la atención sobre una “técnica del yo” distinta a la “pastoral”. Como bien se expresa en estas palabras: “¿No es cierto que, tomadas las cosas en conjunto, hay bastante razón para que, nosotros los psicólogos no podamos liberarnos hoy en día de una cierta desconfianza *respecto a nosotros mismos?*”<sup>38</sup>. En efecto, dirá Foucault, nuestro problema no es “descubrir” ya ningún fundamento positivo para el yo, sino descubrir que el yo no es sino el correlato histórico de una tecnología que lo ha producido: “el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para liberarnos de este tipo de “doble atadura” política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder político”<sup>39</sup>.

35 NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, aforismo 548.

36 NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, aforismo 501, 270.

37 NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, aforismo 52, 93.

38 NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogía de la moral*. Trad. Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, III, 20, 55.

39 FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder”, 234. De ahí la importancia de las *nuevas* “luchas” en contra de las

El caso biográfico de Michel Foucault, con su lucha teórica y práctica contra la identidad sexual que le condenaba médicamente a ser una “anomalía”, es un ejemplo significativo de esta invitación nietzscheana al viaje del *Wanderer*. ¿No permitía esta tentativa precisamente “desarrollar legítimamente la legítima rareza”<sup>40</sup> sin miedos? ¿No posibilitaba el vagabundo enfermo de su tiempo que era Nietzsche una voz desacomplejada para el Foucault “anormal”? De esa salida de las oscuridades del armario moral normalizador propiciada por el decisivo “sol nietzscheano” habla Didier Eribon en los términos de una transmisión energética casi erótica: “Nietzsche, para Foucault, fue el rayo fulgurante que iluminó ante él la cara oculta de las cosas, el haz de luz que evocaba Georges Dumezil cuando hablaba, en su nota necrológica, de la mirada de Foucault, que, decía, ‘giraba como un faro sobre la historia y sobre el presente, presta a los descubrimientos menos tranquilizadores’. Pero ese rayo, ¿no fue en principio al mismo Foucault a quien iluminó, como si fuera una revelación, aportándole un enfoque nuevo sobre lo que pasaba en su interior?”<sup>41</sup>. Interesa valorar este papel nietzscheano de “estimulador” intelectual en Foucault como un modo de entender la crítica “no solo mediante los instrumentos de pensamiento que forja, sino, y quizá primero y sobre todo, por el ‘efecto’ de autorización que ofrece a la sensibilidad crítica, la fuerza y legitimidad que le confiere al permitir que se exprese”<sup>42</sup>.

## 5

¿No hay que estar un poco “deshumanizado” para proseguir con estos viajes históricos que descubren “emergencias” y procedencias?, preguntaba retóricamente Nietzsche al inicio de MAM. ¿Habría que admitir que el tiempo del discurso no es el tiempo de la conciencia?, plantea Foucault... No es nada casual, en efecto, que “ingratitude”, “malestar”, “incomodidad”, “irritación”, o, incluso, “imposibilidad”... sean algunos de los apelativos más comunes a la hora de calificar ese trabajo *exterior* de demolición de cimientos común a estos dos pensadores. Concretamente, dos grandes problemas van a recibir especial atención en Foucault: la caracterización nietzscheana del nuevo espacio de la modernidad en términos de “transgresión”

---

formas de individualidad que se nos imponen. “Nuevas luchas” y nuevos combates por una subjetividad diferente, que si bien afirman de un lado el derecho a la diferencia y subrayan el carácter individual, del otro, combaten todo lo que aísla al individuo, le obliga a replegarse sobre sí mismo y atarse a su propia identidad. Puede ser ilustrativa esta definición: “Hay dos significados de la palabra *sujeto*: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y somete” (“El sujeto y el poder”, 231).

40 ERIBON, D., *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona, 1999, 13.

41 ERIBON, D., *Herejías*, Bellaterra, Barcelona, 2004, 57.

42 ERIBON, D. *Herejías*, 82. “‘Quiérete a ti mismo’. Las naturalezas activas y exitosas no obran según la máxima ‘conócete a ti mismo’, sino como si tuvieran presente la orden: ‘quíete a ti mismo’, así llegas a ser tú mismo” (Nietzsche, Friedrich, “Vermischte Meinungen und Sprüche”, aforismo 366 en *Menschliches Allzumenschliches II* 226).

de los límites —*morales*— y la necesidad de una historia de la racionalidad no hipotecada por el platonismo.

Desde el primer prefacio —no publicado en ediciones posteriores— de *la Historia de la locura*, la prudente arqueología foucaultiana, impulsada bajo el “sol de la investigación nietzscheana” proponía interrogar con prudencia y tentativamente ese profundo desnivel de la cultura occidental, “restituir a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él quien se inquieta de nuevo bajo nuestros pies”<sup>43</sup>. Donde Nietzsche realizaba la arqueología de la razón socrática, atendiendo a lo que ésta no tenía más remedio que eliminar y condenar, la caución metodológica foucaultiana y su estilo discursivo buscaban realizar una “historia de la locura” muy distinta a los recursos valorativos de la psiquiatría. Nada más ilustrativo para comprender su proyecto que las últimas palabras de esta primera gran obra, donde Foucault enfocaba su crítica a la “psicología” (el *valor* de verdad de las ciencias humanas) desde la vara de medir de experiencias trágicas como las de Artaud y Nietzsche, dos auténticos “suicidados” de la sociedad: “Ardid y nuevo triunfo de la locura: este mundo que cree medirla y justificarla por la psicología debe justificarse él ante la locura puesto que en su esfuerzo y en sus debates el mundo se mide con la desmesura de obras como las de Nietzsche, Van Gogh, de Artaud. Y nada en él, sobre todo por lo que puede conocer de la locura, le asegura que sus obras lo justifican”<sup>44</sup>.

El inmenso punto y aparte que conscientemente representaba Nietzsche en la historia de la tradición filosófica constituía una poderosa fuerza de seducción para una generación incapaz ya de encontrar criterios en el desarrollo científico o en la idea de filosofía tradicional por entonces encarnada en la fenomenología. Obviamente, su análisis histórico atípico y su crítica del “valor de verdad” como valor incondicionalmente previo y absoluto modificaba sustancialmente la propia posición del intelectual y de la tarea filosófica en el conjunto cultural. De ahí el carácter *tentativo*, tremendamente interrogativo y prudente de su planteamiento, así como el cuidadoso estilo de su escritura. En su invitación a la aventura de la “filosofía del futuro”, cabría señalar el relieve que el propio Nietzsche daba a su posición filosófica: más como *apertura* que como *clausura*. Partiendo de tales presupuestos, podemos hallar aquí, sin duda, valiosas indicaciones no sólo para el nuevo planteamiento de la problemática del poder en Foucault, sino también para el análisis de la posible relevancia del valor de verdad como criterio de medida de la nueva indagación filosófica. Dadas estas premisas, ante la situación

43 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad. A. Garzón. Siglo XXI, México, 1968, 10.

44 FOUCAULT, Michel. *La historia de la locura*. Trad. J. J. Utrilla. F.C.E., México, 1967, 304. Compárese esta afirmación con las intenciones de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* y su comprensión de “lo trágico”: “En el centro de estas experiencias límite del mundo occidental se manifiesta, por supuesto, la de lo trágico mismo. Nietzsche ya había mostrado que la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental no es otra cosa sino el rechazo, el olvido y la caída silenciosa en la tragedia—. Alrededor de ésta, que es central ya que une lo trágico con la dialéctica de la historia, gravitan otras experiencias” (FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, I, Gallimard, Paris, 1994, 778).



de abrir huecos, excavar o fundar, significativamente Foucault optaba de manera decidida por esa *subterránea* tarea de “excavación” y de demolición de cimientos espurios que Nietzsche ya apuntara en su prólogo a *Morgenröte* como novedad y originalidad de una tarea crítica “subterránea” donde la pregunta por el sentido ya ha eclipsado la del origen:

Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas, a través de determinados contenidos científicos, al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas —y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello— al hecho de que hay un lenguaje y de que, en las palabras sinnúmero pronunciadas por los hombres —sean ellas razonables o insensatas, demostrativas o poéticas— ha tomado cuerpo un sentido que cae sobre nosotros, conduce nuestra ceguera, pero espera en la oscuridad nuestra toma de conciencia para salir a al luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho<sup>45</sup>.

Todo ello indica curiosamente cómo el elemento fundamental del pensamiento nietzscheano era utilizado por Foucault como una lectura distinta a la interpretación de Heidegger (se inclina más por pensar a Nietzsche como “posibilidad de Heidegger”, como destaca Deleuze<sup>46</sup>), ya que no le considera como último capítulo del pensamiento metafísico. Es más, al subrayar esta importancia de la investigación histórica y en la medida que ésta abordaba un trabajo “destrutivo” hecho en los límites del presente, de nosotros mismos, Foucault desde muy pronto no hacía sino reconocer expresamente que esta tarea arqueológica debía mucho más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo<sup>47</sup>.

## 6

Tengo la impresión de que hay dos grandes familias de fundadores. Están los que edifican, los que ponen cimientos; y también los que abren huecos, los que excavan. Nosotros, en nuestro incierto lugar, tal vez nos hallemos más próximos a los que excavan: a Nietzsche (más que a Husserl), a Klee (más que a Picasso)<sup>48</sup>.

45 FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica*, 21.

46 DELEUZE, G., *Foucault*. Trad M. Morey. Barcelona, Paidós, Barcelona, 2002, 166.

47 FOUCAULT, M., “The Discourse of History”, en *Foucault Live* (Interviews, 1966-1984), Semiotexte, New York, 1989, 31.

48 FOUCAULT, M.: “Das war ein Schwimmer zwischen zwei Wörtern” en *Der Pfahl*, 2 1988, 215. La situación de Nietzsche y su sentido de “fundador de discursividad” —junto a Marx y Freud— puede también apreciarse en sus palabras de la conferencia “¿Qué es un autor?” (*Revista Creación*, nº 9, octubre 1993, Madrid, 54-55), donde se indica que el carácter específico de estos “fundadores de discursividad” reside en que estos autores no son meramente autores de sus obras, sino han producido algo más: la posibilidad y las reglas de formación de otros textos, la posibilidad indefinida de otros discursos, es decir, su función de autor excede su propia obra y produce otras diferencias. En este sentido es de destacar el nuevo prólogo escrito por Foucault a su *Historia de la locura*. No es extraño por ello que

La comparación de Nietzsche con Husserl aquí es ilustrativa. Al ubicarse de manera explícita bajo la bandera de este descentramiento y con la intención de “esquivar el suelo” en el que podría encontrar la grave comodidad del apoyo del fundamento, Foucault explícitamente subraya su complicidad con esa extraña herencia filosófica inaugurada por el “preguntar con el martillo” nietzscheano y con su socavamiento de los cimientos de “nuestra moral”. Foucault no sólo era consciente de la inquietante cesura introducida, sino que, de modo evidente, asumía esta crítica de la subjetividad (el hombre como *algo que ha de ser superado*) como objetivo filosófico. Aquella experiencia de “falta de hogar” o *Heimatlosigkeit* que todavía en Nietzsche expresaba el acta notarial de una dolorosa quiebra, de una “crisis” sin precedentes, era ya el único espacio filosófico posible para una generación de jóvenes intelectuales a los que la experiencia de la guerra —una sociedad que aceptaba el nazismo y luego se había entregado *en masse* a De Gaulle— había enseñado algo decisivo: la necesidad y la urgencia de crear una “sociedad radicalmente diferente” de la que vivían<sup>49</sup>.

Por otro lado, la contraposición entre Husserl y Nietzsche indicaba que, entre estos dos posibles momentos y maneras diferentes de situarse ante la situación de *crisis* de la cultura europea (ese “incierto lugar” en el que nos encontramos), el camino de Husserl —el camino que luego buscará desde otro ángulo la “reconstrucción” habermasiana— era para Foucault un camino definitivamente agotado. Influidor por tal empeño “deconstructivo”, Foucault comprendía su ubicación dentro del horizonte insuperable del nihilismo como una actitud “activa” y “afirmativa”. No es extraño por todo esto que, retrospectivamente, Foucault declare a menudo la tremenda influencia que, a través de Blanchot y Bataille, la idea de una “experiencia límite” de la subjetividad supuso para él<sup>50</sup>. Un discurso ajeno a las fronteras de la filosofía académica que también fuera tan importante para Deleuze.

Lo importante para Foucault, cabe deducir, no es, en ningún caso, ser “nietzscheano”, asunto contra el cual el propio Nietzsche no se cansó de prevenir, sino trabajar justo en esta “exterioridad luminosa” ahora revelada a contratiempo en la figura del *Wanderer*. Mientras que los horizontes del marxismo y el psicoanálisis se contentaban con sustituir los viejos códigos por otros “nuevos”, Nietzsche los cuestionaba: él “no intenta hacer una recodificación. Él dice: todavía no se ha hecho lo suficiente, todavía no sois más que niños” [...] El discurso filosófico siempre ha permanecido en una relación esencial con la ley, la institución, el

---

Foucault diga a veces que él es un “nietzscheano” que utiliza a Nietzsche y que, a veces, también utiliza elementos “antinietzscheanos” (“El retorno de la moral”, *Revista Meta*, nº 3, 1988, pág. 119). El mismo Nietzsche, incluso, ya reconocía su propio carácter “instrumental”: “*Error de los filósofos*. El filósofo cree que el valor de su filosofía reside en el conjunto, en el edificio; la posteridad lo halla en la piedra con que él lo construyó y con que, a partir de entonces, todavía se construye muchas veces y mejor, es decir, en el hecho de que ese edificio pueda ser destruido y sin embargo tenga todavía valor como material” NIETZSCHE, Friedrich, “Vermischte Meinungen und Sprüche”, aforismo 201, en *Menschliches Allzumenschliches II*, 333.

49 TROMBADORI, D., *Remarks on Marx*, 47.

50 TROMBADORI, D., 47.

contrato [...] Sin embargo, si Nietzsche no forma parte de la filosofía, tal vez se deba a que es el primero en concebir otro tipo de discurso a modo de contrafilosofía. Es decir, un discurso ante todo nómada<sup>51</sup>. Foucault llegaba por aquellos mismos años a una conclusión parecida: “Creo que, efectivamente, no hay un nietzscheanismo, no se puede decir que hay un nietzscheanismo verdadero o que el nuestro sea más verdadero que los otros”<sup>52</sup>).

Si bien la profunda herencia intelectual con Nietzsche no es en ningún momento ocultada por Foucault, este también era consciente de que dejaba de ser interesante si no se materializaba en una experiencia de “utilización” concreta. De este modo, puede decirse que existe un paralelismo interesante entre el modo en que Foucault “utiliza” el pensamiento nietzscheano y el modo en que Nietzsche “utiliza” a Schopenhauer en la tercera *Intempestiva*<sup>53</sup>, esto es, como un extraño *educador*, como ejemplo de una determinada experiencia *todavía* ascética del sujeto sobre sí mismo. Sin duda, Foucault entenderá su tarea intelectual como esa continua “campaña contra uno mismo” que Nietzsche reclamara como máxima “honradez” de pensamiento.

Efectivamente, “aurora” o “crepúsculo” de la modernidad, Nietzsche va a seguir alumbrando el horizonte crítico de una ilustración consciente de sus contradicciones y cautelosa ante el avance nihilista del desarrollo tecnocientífico. Una herencia intelectual que, en el caso foucaultiano, va a materializarse en un “extraño” discurso histórico que no va a ser el de la vida ni del tiempo de aquellos que viven en la historia y toman en serio su progreso, sus conflictos y sus supuestas decadencias. Una filosofía que ya no va a preguntarse por cómo hacer que la experiencia de la naturaleza dé lugar a juicios necesarios, sino por cómo hacer que ese extraño duplicado empírico-trascendental llamado hombre “piense lo que no piensa, habite aquello que se le escapa en el modo de una ocupación muda, anime por una especie de movimiento congelado, esta figura de sí mismo que se le presenta bajo la forma de una exterioridad testaruda”<sup>54</sup>.

51 DELEUZE, G., “El pensamiento nómada” en *La isla desierta y otros textos*. Trad. J. L. Pardo. Pre-Textos, Valencia, 2005, 123.

52 FOUCAULT, M., “Estructuralismo y posestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999, 320.

53 Tal y como cuenta James Miller en ese timorato acercamiento lleno de prejuicios titulado *La pasión de Michel Foucault* (Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1996, 92-100), Foucault quedó profundamente impresionado tras su lectura de las intempestivas, la segunda y la tercera en particular.

54 FOUCAULT, M., *Las palabras y las cosas*, 314.

## Bibliografía

- CARUSO, P. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Anagrama, Barcelona, 1969.
- DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 1979.
- DELEUZE, G. *Conversaciones*. Pre-Textos, Valencia, 1995.
- ERIBON, D. *Michel Foucault*. Anagrama, Barcelona, 1999.
- ERIBON, D. *Herejías*. Bellaterra, Barcelona, 2004.
- FOUCAULT, M. *La historia de la locura*. F.C.E., México, 1967.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1968.
- FOUCAULT, M. *Uso de los placeres*. Siglo XXI, México, 1976.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1977.
- FOUCAULT, M. *Arqueología del saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FOUCAULT, M. *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI, México, 1978.
- FOUCAULT, M. *De lenguaje y literatura*. Paidós, Barcelona, 1988.
- FOUCAULT, M. *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*. Semiotext(e), New York, 1989.
- FOUCAULT, M. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, M. *Dits et Écrits I, 1954-1975*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 2002.
- FOUCAULT, M. *La isla desierta y otros textos*. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- MOREY, M. *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid, 1983.
- NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*. Alianza, Madrid, 1982.
- NIETZSCHE, F. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 1987.
- NIETZSCHE, F. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- SCHRIFT, A. *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. Routledge, London, 1995.