

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

número 16 || junio 2024 || Lecturas foucaultianas de Nietzsche



Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Lecturas foucaultianas de Nietzsche
Número 16, junio de 2024

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Lecturas foucaultianas de Nietzsche

Número 16, junio de 2024

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2024

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Secretario de Redacción: Juan Horacio de Freitas [defreitas.jh@gmail.com]

Coordinador del monográfico: Víctor Berríos [vberrios@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltosediciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltés Ediciones EIRL [www.cenaltosediciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: detalle de *La fragua de Vulcano* de Diego Velázquez, 1630.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

Presentación

Víctor Berríos Guajardo11

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 Cano13

La arqueología de Foucault: una lectura nietzscheana del estructuralismo

Foucault's Archeology: a Nietzschean reading of Structuralism

Luis Diego Fernández33

La «Sospecha genealógica». Método y práctica en la tradición Nietzsche-Foucault

«Genealogical suspicion». Method and practice in the Nietzsche-Foucault tradition

José Luis Arriaga Ornelas53

Crítica y ascesis: la influencia del periodo medio de Nietzsche en el último Foucault

Critique and ascesis: Nietzsche's middle period influence on the later Foucault

Jorge Expósito Serrano75

Notas polémicas en la hermenéutica de la Lección sobre Nietzsche, de Michel Foucault

Controversial notes on the hermeneutics about the Lecture on Nietzsche, by Michel Foucault

Miguel Grijalba Uche.....95

Michel Foucault y Friedrich Nietzsche: contrapunto entre la primera conferencia de La verdad y las formas jurídicas y El discurso filosófico

Michel Foucault and Friedrich Nietzsche: counterpoint between the first lecture of Truth and Legal Forms and Philosophical Discourse

Silvana Vignale.....119

Foucault lector de Nietzsche. Reflexiones en torno a la crítica política del saber

Foucault, reader of Nietzsche. Reflections on the political critique of knowledge

Iván Gabriel Dalmau.....143

II MATERIALES

Cinco modalidades del uso de Michel Foucault de los escritos de Nietzsche (1959-1973): crítica, epistemológica, lingüística, aletúrgica y política

Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959-73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political

Bernard E. Harcourt167

Foucault lee a Nietzsche, su obra y su locura

Foucault reads Nietzsche, his work and his madness

José Jara195

III RESEÑAS

Le discours philosophique. Michel Foucault. París: Gallimard, 2023

Paulo Gómez210

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*217

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....217

Call For Papers nº 17 de *Dorsal*.....218

I

ARTÍCULOS

Presentación

Las lecturas Foucault realizó de la obra de Nietzsche son muchas y variadas. Por una parte, las citas del nombre Nietzsche en dos de sus primeras obras publicadas, *Historia de la locura en la época clásica* y *Las palabras y las cosas*, son pocas, pero centrales en el entramado argumentativo de las mismas. Por otro lado, en los cursos del *Collège de France*, conferencias y algunos pequeños ensayos o escritos, especialmente desde fines de los 60' hasta mediados de los 70', Nietzsche se convierte en un nombre propio más recurrente. En este sentido, se constituye en el pensador de la tradición más importante para el despliegue intelectual del propio Foucault. Locura, hermenéutica, episteme, arqueología, historia, genealogía, conceptos claves en Foucault, son desarrollados a partir de la lectura fatigosa, minuciosa, pero no literal de los escritos nietzscheanos. Por esto, nos ha parecido importante que, precisamente a 40 años de la muerte de Foucault, recorramos dicha relación en este monográfico y que permitirá esclarecer parte del propio trabajo filosófico de Foucault. Si queremos homenajear y recordar a Foucault, no hay mejor manera que seguir el rastro, la trama de los usos que Foucault realizó de Nietzsche y comprobar, al mismo tiempo, las huellas que esas lecturas dejaron en la misma producción del francés.

Este número al que hemos convocado y al que un importante número de investigadoras e investigadores han respondido enviándonos sus colaboraciones, adquiere mayor valor y sentido dada las últimas publicaciones de los trabajos de Foucault previos a su nombramiento en el Collège de France en 1970. Nos referimos especialmente a dos: al curso *La question anthropologique* (2022), con su traducción al castellano recientemente aparecida, y del volumen *Nietzsche. Cours, conférences et travaux* (2024) que recoge documentos, conferencias y lecciones que Foucault dictó sobre Nietzsche en diversos momentos de su trabajo intelectual. Estas dos publicaciones abren una nueva etapa en la investigación sobre la lectura y usos que Foucault realizó de Nietzsche durante su vida y de la cual esperamos que este número sea el incentivo y la introducción, en lengua castellana, a ese trabajo por venir.

Víctor Berríos (coordinador del monográfico)
Madrid, junio de 2024

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

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*'.

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!”².

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’³.

“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 cuestión⁴.

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”⁵.

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”⁶.

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 origen⁷. 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 naturaleza⁸.

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”⁹, ¿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 ontramostal 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”¹⁰.

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*¹¹: 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 *poterosa* 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”¹². 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”¹³.

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”¹⁴, “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”¹⁵. 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 mundo¹⁶.

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”¹⁷. 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 vagos¹⁸.

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”¹⁹. 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”²⁰.

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?”²¹. 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 civilización²².

4

“Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos”²³. “Es necesario aprender a *apartar la mirada* de sí para ver *muchas cosas*: – esa dureza necesitaba todo aquél *que escala montañas*”²⁴. 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”²⁵. ¿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 comprendemos²⁶.

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’²⁷.”

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 radical²⁸.

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”²⁹.

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”³⁰.

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 pensamiento³¹.

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”³². 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”³³. Recurriendo al “cuidado de sí” propuesto por Sócrates, propone, por tanto, *cambiar lo aprendido*, sin despreciar las “cosas pequeñas”³⁴.

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!*)³⁵.

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! [...]”³⁶.

El significativo reclamo nietzscheano de “nuevos médicos del alma”³⁷ 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*?”³⁸. 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”³⁹.

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”⁴⁰ 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?”⁴¹. 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”⁴².

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”⁴³. 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”⁴⁴.

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 dicho⁴⁵.

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 Deleuze⁴⁶), 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 estructuralismo⁴⁷.

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)⁴⁸.

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 vivían⁴⁹.

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 él⁵⁰. 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 nómada⁵¹. 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 otros⁵²).

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*⁵³, 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 testaruda⁵⁴”.

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.

La arqueología de Foucault: una lectura nietzscheana del estructuralismo

Foucault's Archeology: a Nietzschean reading of Structuralism

Luis Diego Fernández

INEO (CIF – CONICET) y Universidad Torcuato Di Tella, Argentina
effilosofia@gmail.com

Resumen: El objetivo de este artículo es rastrear la manera en que Foucault incorpora el pensamiento de Nietzsche al desarrollo de su programa filosófico, particularmente en función de la arqueología como método que postula en sus trabajos de la década de 1960. La hipótesis del trabajo apela a modificar una imagen hegemónica que determina que el impacto de la filosofía nietzscheana en la obra de Foucault es evidente particularmente en la década de 1970, sobre todo en relación con el desplazamiento hacia la genealogía a fin de pensar las relaciones de poder. Por el contrario, sostendremos que la influencia nietzscheana es sustancial en la lectura foucaultiana del estructuralismo y en el modo en el cual el filósofo francés piensa su forma de hacer filosofía adscripta a la tradición crítica que apunta a realizar un diagnóstico del presente en el marco de una ontología de la actualidad que sitúa al acontecimiento que estructura el orden discursivo de cada episteme y cuya transformación requiere la expansión hacia la genealogía, incorporando la cuestión del cuerpo y la historia, como finalidad del método arqueológico.

Palabras clave: discurso; episteme; diagnóstico; acontecimiento; genealogía.

Abstract: The aim of this article is to trace the way in which Foucault incorporates Nietzsche's thought into the development of his philosophical program, particularly in terms of archeology as a method he postulates in his works of the 1960s. The hypothesis of the work appeals to modify a hegemonic image that determines that the impact of Nietzschean philosophy on the work of Foucault is evident particularly in the 1970s, especially in relation to the shift to genealogy in order to think about power relations. On the contrary, we will argue that the Nietzschean influence is substantial in the Foucaultian reading of structuralism and in the way in which the French philosopher thinks his way of doing philosophy ascribed to the critical tradition that aims to make a diagnosis of the present within the framework of an ontology of the present that situates the event that structures the discursive order of each episteme and whose transformation requires expansion towards genealogy, incorporating the question of the body and history as the aim of the archeological method.

Keywords: discourse; episteme; diagnosis; event; genealogy.

Fecha de recepción: 13/02/2024. Fecha de aceptación: 06/06/2024.

Luis Diego Fernández (Buenos Aires, 1976). Doctor en Filosofía (UNSAM) y Licenciado en Filosofía (UBA). Su campo de investigación es la filosofía francesa contemporánea, en particular las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Sus últimas publicaciones son la antología *Utopía y mercado. Pasado, presente y futuro de las ideas libertarias* (2023) y los libros *La creación del placer. Cuerpo, vida y sexualidad en Michel Foucault* (2022) y *Foucault y el liberalismo* (2020). Participó del volumen colectivo *Políticas del deseo, ética de los placeres. Entre el poder y la vida, la encrucijada de la sexualidad en Foucault y Deleuze* (2021).

1. Introducción

Primera versión de un ensayo compuesto por Michel Foucault durante el verano de 1966, *Le Discours philosophique* inicialmente se pensó que era un curso que el filósofo había dictado en Túnez en 1966-1967 que, desde nuestra perspectiva, se vertebraba a partir de una pregunta que es una extensión de la exploración previa que condujo a Foucault a sostener que el hombre había sido «inventado» hacia fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, en tanto las ciencias humanas dejaron en evidencia una duplicación empírica-trascendental sobre su figura haciendo de este objeto y al mismo tiempo fundamento de conocimiento. Consecuentemente, la interrogación abierta será la siguiente: ¿qué significa filosofar luego de la noción de «muerte del hombre» postulada en *Les Mots et les choses*? Algo de lo que Foucault da indicios en una carta de enero de 1966¹ al postular que «la filosofía es una empresa de diagnóstico» y «la arqueología un método de descripción del pensar». En este sentido, consideramos que es necesario abordar este libro inédito de Foucault como la bisagra teórica entre *Les Mots et les choses* (enviado a su editor en mayo de 1965 y publicado en abril de 1966) y *L'Archéologie du savoir* (1969) o bien como «commutateur» (conmutador, interruptor, *switch*), según las palabras de Daniele Lorenzini y Orazio Irrera², entre ambos textos.

Consecuentemente, en este trabajo nos situaremos durante la década de 1960, particularmente la segunda mitad de la misma, a fin de detectar el modo en que Foucault lee a Nietzsche en este marco y cómo lo incorpora al interior de su programa filosófico en esta primera etapa, específicamente en relación con la construcción del método arqueológico que postula el filósofo francés. Nuestra hipótesis buscará contrarrestar o bien ampliar cierta imagen usual que considera que el impacto del pensamiento nietzscheano en la obra de Foucault se haya de manera evidente en la década de 1970 a partir del deslizamiento de la arqueología hacia la genealogía cuando a nuestro juicio es en la arqueología, durante el trabajo de la década del sesenta, en la cual podemos observar la confluencia de la noción de «diagnóstico» como elemento clave en la construcción de una metodología propia que se sirve tanto del estructuralismo como de la filosofía nietzscheana que posibilita la analítica de una ontología de la actualidad visible en la determinación de sucesivos órdenes histórico-epistémicos.

2. La fuga del hegelianismo: Nietzsche y el lenguaje

Según nos informa Didier Eribon el encuentro de Foucault con la filosofía de Nietzsche habrá sido en 1953:

¹ FOUCAULT, Michel. «Chronologie». En DEFERT, D.; EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 I. 1955-1969*. Gallimard, Paris, 1994, 28.

² FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*. Seuil/Gallimard, Paris, 2023, 290.

Su lectura de Nietzsche aparecerá más tarde, y en todo caso la influencia determinante de Nietzsche sobre él se situará más bien hacia 1953, tal como lo destacan los testigos de la época. Maurice Pinguet relató el descubrimiento de Nietzsche por parte de Foucault en las playas italianas, durante unas vacaciones del verano de 1953: “Hegel, Marx, Freud, Heidegger, tales eran en 1953 sus ejes de referencia cuando se produjo el encuentro con Nietzsche: vuelto a ver a Michel Foucault, leyendo al sol en la playa de Civitavecchia las *Consideraciones intempestivas*. Paul Veyne lo confirma: en 1983 tuvo largas conversaciones con Foucault que anotó en su diario. Foucault le precisó la fecha en la que empezó a leer a Nietzsche: 1953³.”

Si bien este contacto entre Foucault y Nietzsche data de 1953 no será sino aproximadamente una década más tarde cuando comencemos a percibir la presencia de la influencia nietzscheana en su trabajo. El empleo de la expresión «arqueología» aplicada particularmente a las ciencias humanas que también podemos hacer extensible a los análisis históricos de la locura en *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) y la mirada médica en *Naissance de la clinique* (1963) aparece en primera instancia en Kant y Husserl que habían recurrido a este término para caracterizar cierto tipo de historia del conocimiento⁴. Por el contrario, la palabra «genealogía» se encontraba vinculada a una analítica de las relaciones de poder (disciplina y biopolítica) que remitía de manera indudable al influjo nietzscheano. Sin embargo, el panorama intelectual en la Francia contemporánea al joven Foucault estaba hegemonizado por un hegelianismo peculiar que era una particular versión francesa de la doctrina hegeliana con elementos de la fenomenología bajo el rótulo de existencialismo (Sartre y Merleau-Ponty) y que en el caso foucaultiano estaba mediado por la lectura de su maestro Jean Hyppolite: «En primer lugar estaba Hegel: se trataba de una especie de descubrimiento reciente en Francia, después de los trabajos de Jean Wahl y la interpretación de Hyppolite»⁵. La arqueología será la metodología que Foucault construirá precisamente con la finalidad de librarse de esta modalidad de pensamiento imperante: «todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos hegeliano»⁶. A fin de cuentas, la aproximación arqueológica se evadirá de los interrogantes de la filosofía de la historia (la racionalidad, la teleología, el sentido en el pasado) para intentar otro abordaje que no se cña a estas categorías atravesadas por una perspectiva hegeliana, fenomenológica o existencialista. Así lo plantea nuestro filósofo en una conversación Duccio Trombadori de 1978:

3 ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Silvio Mattoni. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2020, 73.

4 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2018, 286-287.

5 TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2010, 56.

6 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets Editores, Buenos Aires, 2008, 70.

En relación con este panorama intelectual, si se quiere, maduré mi elección: no convertirme en un profesor de Filosofía y, por otra parte, buscar algo completamente distinto del existencialismo. He aquí, entonces, el encuentro con Bataille, Blanchot y por intermedio de ellos, la lectura de Nietzsche. ¿Qué representaron para mí? Ante todo, una invitación a discutir la categoría del “sujeto”, su primacía, su función fundadora. Y, además, la convicción de que una operación de esa índole no tendría ningún sentido si se limitara al ámbito especulativo: cuestionar al sujeto debía significar tener la experiencia de una práctica que constituyera su destrucción real o disociación, su explosión o inversión en algo radicalmente “otro”⁷.

Por tanto, para huir de esta matriz hegeliana-fenomenológica que signa al existencialismo de mediados del siglo XX, Foucault a principios de la década del sesenta se servirá de Bataille, Blanchot y Nietzsche como instrumental teórico constitutivo de una vía alternativa. Es en este marco que podemos situar el análisis de la discursividad que desarrolla el filósofo de Poitiers durante la década del sesenta y para el cual edifica la arqueología a partir de una particular lectura del estructuralismo desde el prisma nietzscheano, en tanto buscará una alquimia común en la cual ambos pensamientos (el estructuralismo y el nietzscheísmo) operan de manera análoga: realizando diagnósticos del presente. Esta relación entre lenguaje, subjetividad y episteme moderna (siglos XIX y XX), la podemos observar planteada de la siguiente manera a partir del vínculo que establece Foucault entre Nietzsche y Mallarmé en *Les Mots et les choses* (1966):

El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX. Se podría decir aún que en el XX, si el filólogo era Nietzsche -y aun allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros- no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje

(...) Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba*, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos* para designar a los otros. Pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? Responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma⁸.

(¿Qué es el lenguaje? ¿Qué es un signo? Lo mudo en el mundo, en nuestros gestos, en todo el blasón enigmático de nuestras conductas, en nuestros sueños y en nuestras enfermedades, todo eso, ¿habla, cuál es su lenguaje, según cuál gramática? ¿Es todo significativo o qué y

7 TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*, 56-57. Traducción corregida por nosotros.

8 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI Editores, México DF, 1998, 297.

para quién y de acuerdo con qué reglas? ¿Qué relación hay entre el lenguaje y el ser y se dirige siempre al ser el lenguaje, cuando menos aquel que habla verdaderamente? ¿Qué es pues este lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama “literatura”?), es muy posible que todas estas interrogantes se planteen actualmente en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que dio Mallarmé⁹.

Tal como marca Foucault, hacia fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX el lenguaje ingresa en el campo del pensamiento mediante la operación de Nietzsche centrada a primera vista en la perspectiva del hablante (¿quién habla?); sin embargo, esto también se podría comprender como la función que se ocupa en el marco discursivo en determinado momento en la medida en que la respuesta a la pregunta nietzscheana que Foucault ensaya vía Mallarmé no entroniza a una singularización, un yo o una subjetividad sino a la palabra misma, vale decir, según la óptica foucaultiana el interrogante que abre la filosofía de Nietzsche desde la lectura del francés será más sobre el orden del discurso y en ese marco en torno a las diferentes funciones, que sobre las referencias subjetivas que las llenan; en otros términos, quien habla no es un nombre propio (estos son transitorios e intercambiables) sino la estructura de lenguaje mismo. En este sentido, Foucault en una entrevista luego de la publicación de *Les Mots et les choses* en 1967 hará una distinción entre dos formas de estructuralismo: a la primera variante que podríamos categorizar como «ortodoxa» la califica como un método que permitió la configuración de ciencias como la lingüística, la etnología, la sociología y la renovación de la historia de las religiones; este estructuralismo consistiría en un análisis de las relaciones que rigen un conjunto o elementos de conductas más que procesos en su historia; a continuación, Foucault define una segunda variante del estructuralismo que a nuestro juicio permite visibilizar una lectura nietzscheana sobre el mismo. Así lo define nuestro filósofo:

El segundo estructuralismo sería una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura, tal o cual ciencia, tal dominio práctico y tal dominio teórico, etc. En otras palabras, se trataría de una suerte de estructuralismo generalizado y ya no limitado a un dominio científico preciso y, por otra parte, de un estructuralismo que incumbiría a nuestra cultura, a nuestro mundo actual, el conjunto de las relaciones prácticas o teóricas que definen nuestra modernidad.

En ese aspecto, el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica si se admite que el papel de la filosofía consiste en diagnosticar. El filósofo ya no pretende decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y huidiza de decir lo que pasa. En esa medida, bien puede hablarse de una especie de filosofía estructuralista que

9 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 297-298.

podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que es el hoy¹⁰.

Es importante marcar ciertos términos, expresiones y atributos que Foucault precisa de este «segundo estructuralismo», a saber: estructuralismo generalizado, nuestra cultura, relaciones de nuestra modernidad, diagnosticar el hoy. Desde nuestra perspectiva el filósofo de Poitiers está realizando una operación que, dejando en un segundo plano al estructuralismo «convencional» (la primera variante) sitúa esta nueva lectura del estructuralismo de «nuestra cultura», vale decir, la cultura occidental y moderna, a partir de cuyas herramientas podemos definir relaciones entre elementos culturales o científicos que caracterizan al orden de cada presente que emerge a través del diagnóstico de la actualidad que se realiza. De alguna manera aquí es posible ver una expansión de la reflexión en *Les Mots et les choses* que articula a Nietzsche con Mallarmé: relaciones del lenguaje en el marco de nuestra cultura. En el mismo año en otra entrevista, Foucault amplía la cuestión del diagnóstico:

Al tratar de diagnosticar el presente en que vivimos, podemos aislar como ya pertenecientes al pasado algunas tendencias que aún se consideran contemporáneas. Precisamente para eso se ha atribuido un valor polémico a algunos de mis análisis, que para mí eran sólo eso, análisis. Usted se refirió a mi diagnóstico sobre el humanismo. En *Las palabras y las cosas* intenté seguir las dos direcciones de investigación de las que le hablaba: la cuestión era ver cómo había podido constituirse un objeto para el “saber” y cómo había funcionado cierto tipo de discurso¹¹.

Foucault está situando a nuestro juicio la operatividad de esta práctica analítica que define como propia de este «segundo estructuralismo» tal como la ejerció en *Les Mots et les choses*: la detección del modo de constitución de un objeto del saber en un momento históricamente determinado. Ahora bien, este desarrollo de la arqueología a partir de estas reflexiones sobre variantes del estructuralismo es lo que obliga a Foucault buscar una convergencia o un elemento adicional que lo ayude a construir un método que pueda delimitar un orden discursivo (reglas de formación de discursos) que no sea inamovible sino plástico y sometido a transformaciones, vale decir, para Foucault siempre habrá un orden y la historia será una sucesión de órdenes (no progresivos, ni teleológicos) disímiles y discontinuos. Lo que se torna imperativo para la constitución del método foucaultiano será buscar «causales» de la transformación, razones o prácticas que habiliten la explicación de la ruptura epistémica y de la disposición discursiva, de la cual los umbrales muestran los

10 FOUCAULT, Michel. «La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy”». Trad. Horacio Pons. En CASTRO, E. (ed.). ¿Qué es usted, profesor Foucault. Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, 77.

11 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es usted, profesor Foucault?». Trad. Horacio Pons. En CASTRO, E. (ed.). ¿Qué es usted, profesor Foucault. Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, 89.

indicios. En este sentido, compartimos esta interrogación de Edgardo Castro a fin de problematizarla y retomarla:

La cuestión es cuánto más relevante porque no sólo Foucault descarta las posiciones de Heidegger y de Wittgenstein, sino también un estructuralismo ortodoxo como el de Lévi-Strauss y Chomsky para los cuáles las reglas poseen un carácter ontológico objetivo intemporal. La arqueología en cambio pretende ser un análisis histórico y, más aún, un análisis histórico de las transformaciones históricas. En esta perspectiva, la cuestión relativa al estatuto de las reglas arqueológicas se vincula con la cuestión frecuentemente expuesta por Foucault, pero nunca resuelta, del *porqué* de la transformación histórica, del *porqué* existe una diversidad de *épistémès*¹².

Podríamos resumir todas las dificultades que hemos encontrado anteriormente diciendo que lo que está en juego es la noción de *origen*: ¿qué es más originario: el umbral de positividad o el umbral de cientificidad?, ¿qué es más originaria: la *épistémè* o la objetividad?, etc. Esta preocupación acerca del *origen* despertará en Foucault el interés por la obra de Nietzsche a fin de suministrar un fundamento pragmático a la teoría arqueológica¹³.

¿Cómo se constituiría este «fundamento pragmático» de la arqueología mediante el impacto de la lectura de Nietzsche? ¿Esto implica necesariamente la derivación de la arqueología hacia la genealogía o en rigor se trata de la particularidad de la arqueología foucaultiana que, sin aún deslizarse hacia la problemática de las relaciones de poder de manera explícita, se mantiene en la dimensión del saber y el discurso diferenciándose del estructuralismo estricto? Para abordar estos interrogantes se torna necesario a nuestro juicio explorar con detenimiento la noción de «diagnóstico» y el «nietzscheísmo» que es resultado de la asimilación de Foucault, proceso intelectual en el cual será clave *Le Discours philosophique* (1966).

3. La filosofía como diagnóstico del presente

A fin de analizar esta segunda modalidad de filosofía estructuralista y su convergencia con la lectura de Nietzsche que realiza Foucault es determinante a nuestro criterio servirnos de la definición del pensamiento *après Nietzsche* tal como es sostenido en *Le Discours philosophique* (1966): «Desde hace ya algún tiempo ¿desde Nietzsche? ¿Más recientemente todavía? la filosofía ha heredado una tarea que no le era hasta aquí familiar: la de *diagnosticar*»¹⁴. La filosofía contemporánea, si por ella entendemos el pensamiento post-nietzscheano, tendrá para Foucault la

12 CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995, 227.

13 CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*, 227.

14 FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*, 13.

misma finalidad que la segunda variante del estructuralismo, tal como sostuvo en 1967: realizar diagnósticos del presente. Para dimensionar el aporte nietzscheano y avanzar hacia la enunciación explícita del método arqueológico en *L'Archéologie du savoir* es necesario mostrar la alquimia conceptual de los años previos, entre 1966 y 1969. En este proceso el capítulo once de *Le Discours philosophique* titulado «La nouvelle mutation» se torna capital, al detallar pormenorizadamente la descomposición del discurso filosófico luego del impacto nietzscheano, lo que Foucault llamará «el gran pluralismo» de Nietzsche, esto implica la puesta en crisis del discurso cartesiano hegemónico en tanto se hiere de muerte a la concepción de la verdad con certidumbre clara y distinta y hace posible la crisis del sujeto moderno que a la postre permitirá pensar de otro modo. Esto según Foucault tendrá dos consecuencias: en primer lugar, la filosofía ya no podrá desplegar el mismo plan epistemológico que el resto de las ciencias; en segundo lugar, que la misma filosofía luego de Nietzsche escapa a cualquier figura de conocimiento «objetivo». Es la filosofía de Nietzsche, según la lectura foucaultiana, la que desestructura el discurso filosófico de la episteme clásica (siglos XVII y XVIII), la que opera la transformación que hace posible la filosofía contemporánea en tanto se libera de la determinación de la unidad cognoscitiva como fundamento del conocimiento, sea el *cogito* como sustancia pensante en Descartes, el sujeto trascendental que garantiza la unidad sintética de la apercepción en Kant o el ego trascendental en Husserl, para devenir una pluralidad de sujetos. Este «gran pluralismo» de Nietzsche se puede describir como la cohabitación de numerosas fuerzas y sentidos contradictorios en un mismo cuerpo. Se trata de un yo que es muchos, un yo que es otros. A raíz del impacto de Nietzsche, según Foucault, la descomposición del *subjectum* como *hypokeímenon* (sustrato o *ousía*) del discurso filosófico de la episteme clásica deja a la filosofía posterior a Nietzsche sin protección ni defensa de ser invadida por la locura (que Descartes expulsaba de su *je pense*), vale decir, se trata de una discursividad que, de ahora en más, podrá admitir registros diversos literarios y modalidades de enunciación «no racionales».

Esta nueva mutación del discurso filosófico nietzscheano se puede describir, según la perspectiva foucaultiana, a partir de cuatro características, a saber: en primer lugar, la emergencia del nihilismo que implica la desaparición de los objetos tradicionales de la filosofía de los que se encargaba la metafísica especial según Kant (Dios, el alma, el mundo); en segundo lugar, el «retorno» permanente como un «origen» que comienza siempre una y otra vez, es decir, el «ahora» (*maintenant*) como punto de partida del filosofar; en tercer lugar, la constitución de la metafísica occidental según las categorías del bien y el mal, de la apariencia y la realidad, del ser y de la verdad; la cuarta y última, la irrupción del querer (la voluntad) y la espera del acontecimiento.

Posteriormente, en el capítulo doce de *Le Discours philosophique* nominado «Penser après Nietzsche» Foucault distingue dos posibles derivas de la filosofía

post-nietzscheana a raíz de la nueva mutación que el filósofo alemán impuso; desde el punto de vista positivo el discurso filosófico contemporáneo abierto por el influjo de Nietzsche permitirá un nuevo modo de hacer filosofía que, sin embargo, será percibido como una forma gris y vacía (la genealogía); desde la perspectiva negativa, se verá la resistencia de las antiguas modalidades del discurso filosófico a pesar de hacer visible sus elementos positivos desde la inercia y la persistencia. Dos modalidades de discursos filosóficos que aparecen luego de la mutación nietzscheana transitarán, según Foucault, el camino de la filosofía analítica (de Russell y Wittgenstein) y de la fenomenología existencial (de Heidegger a Sartre y Jaspers); la fenomenología husserliana será el último intento por rehacer el fundamento del *cogito* en su pureza, en tanto resistencia al modelo nietzscheano.

Ahora bien, en el anexo de *Le Discours philosophique* que data del 16 de julio de 1966 Foucault se interroga sobre el diagnóstico a propósito de Kant, aquí señala lo siguiente:

Pero es acá que es necesario prestar atención: porque se puede decir que, desde Kant, el discurso filosófico tiene una relación con su presente que no existía para Descartes o para Leibniz. Ciertamente, había para Descartes, Spinoza, una tarea a llevar a cabo y que no estaba aún realizada. El presente del filósofo era esta exigencia a cumplir. Ningún conocimiento no estaba absolutamente fundado; ninguna filosofía no había aportado la felicidad. A partir de Kant la filosofía está ligada a una cierta actualidad que la obliga a denunciar las ilusiones, a enunciar el presente, a hacer posible el futuro¹⁵.

Lo que está sosteniendo Foucault es una respuesta a la pregunta ¿qué es la filosofía? luego de la episteme clásica, es decir, desde las condiciones fijadas por el kantismo a fines del siglo XVIII y que Nietzsche lleva a su mayor expresión hacia fines del siglo XIX, vale decir, la filosofía contemporánea será un diagnóstico del presente. En este sentido, este diagnóstico debe decir quiénes somos en el hoy a diferencia de los que fuimos. Continuando con esta progresión exploratoria, en *L'Archéologie du savoir* (1969) Foucault vuelve a definir la función del diagnóstico desde el método arqueológico:

En lugar de recorrer el campo de los discursos para rehacer por su cuenta las totalizaciones suspendidas, en lugar de buscar en lo que ha sido dicho ese *otro* discurso oculto, pero que permanece el *mismo* (en lugar, por consiguiente, de desempeñar sin cesar la *alegoría* y la *tautología*), opera sin cesar las diferenciaciones, es *diagnóstico* ¹⁶.

Por consiguiente, frente a la pregunta tradicional «¿qué es la filosofía?» Foucault proporciona una respuesta original: es un discurso específico e históricamente determinado caracterizado por funciones particulares que el método de la

15 FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*, 252.

16 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001, 345.

arqueología se propone estudiar. En este aspecto en *Le Discours philosophique* el autor subraya el rol que atribuye a la filosofía contemporánea según su modo de practicarla: un diagnóstico del presente. De esta manera la operación foucaultiana será consistente a fin de evitar caer en la deriva fenomenológica y estructuralista. Apoyándose en Nietzsche y yendo más allá es que nuestro filósofo focalizará en el presente, en la actualidad, en el «hoy» (*aujourd'hui*) que constituye la materia prima que la filosofía tiene que revelar mediante su discurso. En otros términos, el filósofo tiene que decir aquello que existe hoy a diferencia de las capas del pasado. El estatus de este «ahora» requiere encontrar y hacer visible la dimensión «extralingüística» de toda situación enunciativa, vale decir, la fijación del momento histórico (al interior de una episteme particular) desde el cual se produce este discurso. Esta dimensión es la que hace necesaria la incorporación del nietzscheísmo en la segunda variante del estructuralismo para dar forma plena a la arqueología. Este «ahora» se configura mediante la tríada *je-ici-à présent* e instituye el momento (*le maintenant*) de producción que el filósofo debe calibrar en su análisis.

4. Acontecimiento y positivismo alegre

En este marco es importante evidenciar cuáles son los elementos que Foucault tomará de Nietzsche, ya que a menudo se coloca al filósofo francés como un continuador del autor alemán no mostrando que las nociones de las cuales se sirve Foucault de Nietzsche son puntuales y particulares: por un lado, es necesario señalar que los textos nietzscheanos que más interesan a Foucault son aquellos en los cuales el filósofo alemán aborda el problema de la verdad y la historia, es decir, lo que según la mirada foucaultiana se llama «la voluntad de verdad»¹⁷. Este tipo de reflexiones nietzscheanas que interesan a Foucault se encuentran preponderantemente en *Humano, demasiado humano* (1878), *La gaya ciencia* (1882) y *La genealogía de la moral* (1886), específicamente el corpus del período «positivista» de Nietzsche (influido por sus lecturas de moralistas franceses como Montaigne, Voltaire o Chamfort) desde fines de la década 1870 y toda la década de 1880; por el contrario, a Foucault no le interesa particularmente la cuestión de «la voluntad de poder» ni el «superhombre» (como sí a Gilles Deleuze). Así lo expresa de modo explícito en diálogo con Trombadori en 1978:

La asimilación de la lectura de Nietzsche retorna en este preciso pasaje: lo que hace falta no es una historia de la racionalidad, sino de la verdad misma. Esto es, en lugar de preguntar a una ciencia en qué medida su historia la acercó a la verdad (o le impidió el acceso a ella), ¿no sería

17 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Seguido de El saber de Edipo*. Trad. Horacio Pons. Revisión y transliteración de términos griegos Hernán Martignone. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2021, 236.

necesario, más bien, reconocer que la verdad consiste en cierta relación del discurso, del saber, consigo mismo? ¿Y no tiene esta relación una historia propia?

Lo que más me impresionó en Nietzsche fue que para él la racionalidad -de una ciencia, una práctica o un discurso- no se mide según la verdad que es capaz de producir. La verdad forma parte, ella misma, de la historia del discurso y es, de algún modo, un efecto dentro de un discurso o una práctica¹⁸.

Por otra parte, si bien Foucault se sirve del método genealógico nietzscheano para pensar problemáticas de la moral, la política y la historia, las perspectivas que son resultado de esta metodología compartida no es la misma; por ejemplo, la visión de Nietzsche y Foucault respecto del cristianismo es completamente divergente: si en el primero hay una ruptura (valorada negativamente) con la irrupción de una moral de esclavos respecto de la antigüedad, para el filósofo francés hay una clara continuidad en materia moral entre el mundo griego, latino, helenístico y el cristianismo que preserva la misma valoración de la austeridad sexual, el gobierno de los placeres y acentúa gradualmente la conyugalización del deseo. Finalmente, si bien Nietzsche será un ingrediente central para el desarrollo del programa foucaultiano este no implica un determinante integral del mismo tal como expresa el propio filósofo francés al plantear el abandono de la «hipótesis de Nietzsche» en el curso *Il faut défendre la société* (7 de enero de 1976), al dejar de lado la lógica de la lucha para explicar las relaciones de poder, para deslizarse hacia la noción de gobierno que no implica necesariamente violencia ni coacción:

Podrán advertir, en consecuencia, que a partir del momento en que tratamos de liberarnos de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos, de inmediato, frente a dos hipótesis macizas: por un lado, el mecanismo del poder sería la represión -hipótesis, si ustedes quieren, que yo llamaría, cómodamente, hipótesis de Reich- y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche (...). Está claro que todo lo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo (...) creo que las nociones de *repression* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse¹⁹.

Subsiguientemente, según Foucault sostiene en *Le Discours philosophique* la discursividad filosófica pre-nietzscheana está atravesada por cuatro funciones (justificación, interpretación, crítica y comentario) que convergen en el siglo

18 TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*, 69.

19 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, 29-30.

XVII. La singularidad de este discurso se hace notoria en la toma de conciencia de un presente que difiere del pasado y por tanto implica la evidencia de la transformación cotidiana, es decir, la variable política como fundamento. Foucault sostendrá que la filosofía desde Descartes no es simplemente un discurso que responde a preguntas muy antiguas, por el contrario, el siglo XVII introduce una discontinuidad en el régimen general de los discursos y particularmente en el orden del discurso filosófico que consiste en que los objetos metafísicos tradicionales (Dios, el alma o el mundo) son dejados de lado y cooptados por la teología o las ciencias. Posteriormente, a fines del siglo XVIII, Kant, según Foucault, radicaliza el «fin de la metafísica» demarcando el carácter inaccesible en términos de conocimiento de estos objetos de reflexión clásicos. La creación de una «nueva ontología» del fenómeno se dispone a configurar otros ejes propios del discurso filosófico a partir de los siglos XIX y XX: la voluntad (Nietzsche), la vida (Bergson) o el ser (Heidegger).

Por consiguiente, lo que se demanda al discurso filosófico contemporáneo (a partir del siglo XIX) será, según Foucault, revelar el «acontecimiento» desde el cual se habla y el cual nos determina. Esta mutación tendrá un nombre propio: Nietzsche. La lógica del eterno retorno da cuenta de un discurso que comienza y recomienza una y otra vez. En este sentido, el discurso filosófico ya no es distinguible de la ficción, en tanto ambos «inventan» su «ahora», es decir, su «origen» como nuevo comienzo. El discurso filosófico, luego de la irrupción nietzscheana, denuncia la diferencia que la actualidad no cesa de inaugurar y cuya singularidad es necesario iluminar. Los «actos filosóficos» que introduce el pensamiento de Nietzsche se apoyan, según la perspectiva foucaultiana, en un trabajo de diagnóstico: ¿quién somos hoy? ¿Qué es este «hoy» en el cual vivimos?

Filosofar luego de Nietzsche, consistirá, según la aproximación de Foucault, no en intentar un «retorno al momento cartesiano», tal como hará la fenomenología de Husserl, algo que es percibido como una reactivación ingenua de una supuesta vocación filosófica originaria, sino, por el contrario, asumir la discontinuidad histórica evidenciada por la forma del «diagnóstico» nietzscheano. Lejos de procurar fijar vanamente los límites entre el discurso de la filosofía y los discursos «no filosóficos» (como es visible en las tentativas de la filosofía analítica o del positivismo lógico), el discurso filosófico post-nietzscheano necesita salir de «sí mismo», de su interioridad hacia el afuera, hacia lo otro, precisamente para poder diagnosticar la singularidad del presente del cual proviene. Será el «archivo» de cada episteme o recorte histórico el que fija las condiciones de posibilidad y circulación de los discursos en una cultura determinada.

La exposición de la metodología arqueológica tres años después en *L'Archéologie du savoir* (1969) consideramos que precisamente está en función de lo planteado en *Le Discours philosophique* en particular desde el señalamiento del «efecto Nietzsche» y la mutación que la filosofía nietzscheana ha operado sobre

el discurso filosófico contemporáneo. Como señalamos previamente, la segunda modalidad de filosofía estructuralista que Foucault destaca en 1967 como aquella que permite diagnosticar el hoy, converge plenamente como la tarea de la filosofía post-nietzscheana en tanto diagnóstico del presente. En otros términos, sostenemos que la arqueología foucaultiana es la consecuencia del encuentro entre el estructuralismo (de esta segunda variante, no la primera ortodoxa) con la filosofía de Nietzsche. La arqueología de Foucault es posible de ser concebida como la consecuencia de una lectura nietzscheana del estructuralismo tal como ya se anticipaba en *Le Mots et les choses* (1966) y se torna visible en *Le Discours philosophique* del mismo año. La arqueología como ciencia del archivo necesariamente se encuentra pivoteando entre la positividad del orden y el desplazamiento de la sucesión, es decir, el diagnosticar se torna imperativo ya que cada orden epistémico y discursivo muestra el «hoy» a diferencia del pasado. No se trata de delimitar estructuras invariantes sino, por el contrario, de detectar la movilidad de órdenes que se suceden sin jerarquía ni teleología alguna, sino de manera disruptiva y permanente. Las nociones de discurso y archivo serán aquellas a partir de las cuales se ordenará la descripción arqueológica foucaultiana.

Ahora bien, el diagnosticar cuya progresión conceptual vemos desde 1966 a 1969 se torna visible como acción determinante de la arqueología sin todavía avanzar hacia la genealogía de modo explícito. Esto nos obliga a pensar si la genealogía ya se encuentra presente de modo larvado en 1966 a pesar de no estar expresada de manera visible. ¿Diagnosticar como tarea de la arqueología foucaultiana implica una actividad solo discursiva o, en la medida en que trata de cuerpos en el presente presupone ya una reflexión subterránea sobre las relaciones de poder, algo de lo que se ocupará deliberadamente la genealogía? Quizá la respuesta la encontremos en el artículo *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984) a propósito de la reflexión de Foucault sobre su adscripción a la tradición crítica:

En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica -y no trascendental- en la medida en que no pretenderá extraer estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos²⁰.

Dicha actitud filosófica se debe traducir en un trabajo de investigaciones diversas; tales investigaciones tienen su coherencia metodológica en el

20 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Ángel Gabilondo. En MOREY, M.; ÁLVAREZ URÍA, E.; VARELA, J.; GABILONDO, A. (eds.). *Obras esenciales*. Paidós, Madrid, 2010, 986.

estudio, a la par arqueológico y genealógico, de prácticas consideradas, simultáneamente, como tipo tecnológico de racionalidad y juegos estratégicos de libertades; tienen, además, su coherencia teórica en la definición de las formas históricamente singulares en las que han sido problematizadas las generalidades de nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos²¹.

En este sentido, la arqueología foucaultiana podemos entenderla como la dimensión metodológica de una filosofía del acontecimiento de la cual la genealogía es la finalidad expresada con posterioridad en el programa intelectual de Foucault a partir de sus investigaciones de la década de 1970 en la cual para diagnosticar el presente, tal como reza su objetivo, debe tomar en cuenta el poder como relación en un juego de estrategias históricamente situado. En este marco en *L'Ordre du discours*, lección inaugural en el Collège de France pronunciado el 2 de diciembre de 1970, Foucault menciona la genealogía en relación con el análisis discursivo propio de la arqueología. Si en primer momento se trata de dar cuenta de los sistemas de desarrollo de discursos, las reglas de formación y producción y los criterios de exclusión de determinada matriz que fija la regularidad, posteriormente menciona a la genealogía de la siguiente manera:

La parte genealógica se refiere por el contrario a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, y entiendo por esto no un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuáles se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivities a esos dominios de objetos, y digamos para jugar una segunda vez con las palabras, que si el estilo crítico es de una desenvoltura estudiosa, el humor genealógico será el de un positivismo alegre²².

Como se puede observar, Foucault ya introduce la dimensión del poder productivo (de clara referencia nietzscheana) en tanto considera la «afirmación» como «constitución» de dominios de objetos; aquí todavía no hay una alusión directa a la noción de dispositivo ya que nos encontramos en una bisagra arqueológico/genealógica donde si bien se anuncia la cuestión del poder aún este sigue siendo problematizado en un esquema discursivo, es decir, arqueológico y no tenemos todavía un despliegue de relaciones de poder y cuerpos. Por otra parte, la expresión «positivismo alegre» es indudable a nuestro juicio que es una referencia directa a la ciencia jovial o gaya ciencia de Nietzsche, acentuando no solo la presencia nietzscheana en su método arqueológico sino particularmente al período positivista de la obra del filósofo alemán del cual este se sirve preferencialmente. Un año después, en el único texto que Foucault dedicó enteramente a la filosofía nietzscheana bajo el título *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) se dará el paso

21 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 989-990.

22 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets Editores, Buenos Aires, 2008, 67-68.

de modo explícito para introducir la cuestión de la corporalidad:

El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo²³.

La introducción del cuerpo según Nietzsche implica necesariamente la vinculación entre acontecimiento e historia en la medida en que el orden discursivo analizado a través de la arqueología no es algo en «abstracto» sino es actualizado en cierto modo mediante cuerpos que habitan el acontecimiento que define el presente. El paso hacia la genealogía implica no tanto un desprendimiento de la arqueología como una extensión de la misma a través la incorporación del cuerpo y su relación con el discurso, algo que en los textos analizados en este trabajo de la década de 1960 no está presente. Por tanto, podemos decir que, como señala Foucault, la crítica genealógica como finalidad de su trabajo intelectual se refiere más a una expansión de la arqueológica a través del análisis del cuerpo (lo que lo implica: alimentación, trabajo, sexualidad, etc.) como el enclave para delimitar la procedencia (*Herkunft*) histórica de determinada interpretación (más o menos victoriosa) de un origen. Es decir, la genealogía, al conjurar la pureza del origen, muestra que los órdenes discursivos, cuya positividad es mostrada por la arqueología, no existen sino insertos en cuerpos y relaciones de poder entre los mismos; esta movilidad deja a la luz que la transformación histórica y la diversidad de epistemes se debe precisamente a estas asimetrías de poder, tensiones, luchas y a una voluntad de verdad hegemónica en permanente disputa. En otros términos, que el orden de los saberes evidenciado por el a priori histórico se comprende con plenitud con la adición de las relaciones de poder: el cuerpo es aquel espacio de fuerzas contradictorias objeto de conocimiento y gobierno. La arqueología y la genealogía foucaultianas ambas incorporan conceptos nietzscheanos por igual y de alguna manera la segunda, más que ser un método nuevo iniciado en la década de 1970, es la extensión de la arqueología que muestra la finalidad y las razones de la modificación de la sucesión de acontecimientos que signan cada presente diferenciado del pasado.

5. Consideraciones finales

Finalmente para dimensionar el aporte de la filosofía de Nietzsche en la construcción de la arqueología foucaultiana es relevante dar cuenta del modo en que nuestro filósofo incorporó el pensamiento del alemán. En este sentido, el

23 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pre-Textos, Valencia, 1997, 32.

impacto de las lecturas conjuntas de Nietzsche y Heidegger será determinante para la construcción de la filosofía foucaultiana según nos cuenta el pensador francés en mayo de 1984 en su última entrevista:

Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado. No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco *Ser y tiempo*, ni las cosas recientemente editadas. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Eso no quita para que éstas sean las dos experiencias fundamentales que he hecho. Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico!²⁴

De esta manera Foucault, al colocarse en la tradición post-nietzscheana, presenta la filosofía como una forma de «medicina de la cultura» en tanto esta tiene por función diagnosticar a partir de síntomas culturales del presente un «acontecimiento» que nos permite diferenciar el «hoy» del pasado y dejar en evidencia la relación de fuerzas que hacen posible este movimiento. Sin embargo, no se trata de un médico que «cure», muy lejos de ello, por el contrario, en términos foucaultianos:

El filósofo debe saber de ahora en más que si es un «médico de la cultura», no ha recibido sin embargo [por] misión el curar. No le corresponde ni mejorar las cosas, ni apaciguar los gritos, ni reconciliar (...) Médico sin remedio, al cual no le será jamás otorgado el curar, ¿tiene de todas maneras el poder de decir dónde está el mal, de meter el dedo sobre la herida irreparable, de denunciar la enfermedad por su nombre?²⁵.

El discurso filosófico contemporáneo, luego del «efecto Nietzsche», particularmente después de la Segunda Guerra Mundial, consistirá según Foucault en una actividad de diagnóstico del presente o bien una «historia del presente». Por tanto, no se define en la figura foucaultiana el perfil de un «filósofo clásico» en el sentido del intento de la recuperación de las preguntas por los objetos inmutables, sino, contrariamente, la interrogación por el acontecimiento (*l'événement*), que si bien había sido una categoría filosófica considerada por los estoicos en la antigüedad no encontrará su sitio de privilegio sino hasta Nietzsche en tanto proceso de fuerzas que nos atraviesan y nos constituyen como subjetividades situadas históricamente.

Como hemos mostrado en este trabajo, la filosofía según Foucault será una práctica que diagnostica los acontecimientos del presente, desarrollada metodológicamente desde la arqueología (el orden de los discursos) y cuya finalidad es genealógica (las relaciones de poder que nos hacen ser lo que somos).

24 FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral». Trad. Ángel Gabilondo. En MOREY, M.; ÁLVAREZ URÍA, F.; VARELA, J.; GABILONDO, A. (eds.). *Obras esenciales*. Paidós, Madrid, 2010, 1023.

25 FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*, 16.

La lectura de Nietzsche será un ingrediente teórico central tanto en la una como en la otra, sea tanto para pensar el saber como el poder. En este sentido quizá sea más comprensible la relación Heidegger-Foucault tal como es citada ya que el método arqueológico y la finalidad genealógica posibilitan dimensionar el «hoy» en términos de «acontecimiento» (noción central en el pensamiento heideggeriano como *Ereignis*). La arqueología que Foucault construye en la década de 1960 a partir de la convergencia entre estructuralismo y nietzscheísmo permite, a nuestro juicio, la emergencia de una filosofía del acontecimiento que, al mostrar la ilusión de la inmovilidad y la universalidad, de igual modo que la transformación de las epistemes y los dispositivos, abre la posibilidad de pensar desde perspectivas nuevas que modifican las formas de vida.

6. Bibliografía

- CASTRO, Edgardo. *Pensar a Foucault. Interrogantes filosóficos de La arqueología del saber*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1995.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2018.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Trad. Silvio Mattoni. El cuenco de plata, Buenos Aires, 2020.
- FOUCAULT, Michel. «Chronologie». En DEFERT, D.; EWALD, F. (eds.). *Dits et écrits 1954 - 1988 I. 1955-1969*. Gallimard, Paris, 1994, 13-64.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pre-Textos, Valencia, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI Editores, México DF, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Tusquets Editores, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Ángel Gabilondo. En MOREY, M.; ÁLVAREZ URÍA, F.; VARELA, J.; GABILONDO, A. (eds.). *Obras esenciales*. Paidós, Madrid, 2010, 975-990.
- FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral». Trad. Ángel Gabilondo. En MOREY, M.; ÁLVAREZ URÍA, F.; VARELA, J.; GABILONDO, A. (eds.). *Obras esenciales*. Paidós, Madrid, 2010, 1017-1026.
- FOUCAULT, Michel. «La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy”». Trad. Horacio Pons. En CASTRO, E. (ed.). ¿Qué es usted, profesor Foucault. Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, 75-80.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es usted, profesor Foucault?». Trad. Horacio Pons. En CASTRO, E. (ed.). ¿Qué es usted, profesor Foucault. Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, 81-104.

- FOUCAULT, Michel. «Los problemas de la cultura: un debate Foucault-Preti». Trad. Horacio Pons. En CASTRO, E. (ed.). ¿Qué es usted, profesor Foucault. Sobre la arqueología y su método. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013, 289-302.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971). Seguido de El saber de Edipo*. Trad. Horacio Pons. Revisión y transliteración de términos griegos Hernán Martignone. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Le Discours philosophique*. Seuil/Gallimard, Paris, 2023.
- TROMBADORI, Duccio. *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Trad. Carlo R. Molinari Marotto. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2010.

La «Sospecha genealógica». Método y práctica en la tradición Nietzsche-Foucault

«Genealogical suspicion». Method and practice in the Nietzsche-Foucault tradition

José Luis Arriaga Ornelas

Universidad Autónoma del Estado de México, México
jlarriagao@gmail.com

Resumen: Este artículo revisa la manera en la que Foucault hace propios algunos principios de la labor genealógica propuesta por Nietzsche. Hace un breve recuento del proceso a través del cual ello toma forma en la metodología que Foucault pone en práctica en sus distintos estudios sobre la locura, la sexualidad, la prisión o el racismo. Se destaca el principio de desplazar del centro de atención al sujeto trascendente y buscar la discontinuidad en la historia de la razón para hacer historia política de la verdad. Como resultado de este ejercicio de revisión se ofrece la identificación de los pasos a seguir en una metodología que se inspire en la sospecha genealógica. Específicamente, se ilustra el procedimiento con el ejemplo de la posible genealogía de la sociedad civil y se ofrecen los hallazgos de la genealogía de la delincuencia organizada, realizada siguiendo dicho proceder.

Palabras clave: genealogía; metodología; discontinuidad; discurso; poder.

Abstract: The article reviews the way in which Foucault makes his own some principles of the genealogical work proposed by Nietzsche. He briefly recounts the process through which this takes shape in the methodology that Foucault puts into practice in his different studies on madness, sexuality, prison or racism. The principle of displacing the transcendent subject from the center of attention and seeking discontinuity in the history of reason to make political history of truth is highlighted. As a result of this review exercise, the identification of the steps to follow in a methodology that is inspired by genealogical suspicion is offered. Specifically, the procedure is illustrated with the example of the possible genealogy of civil society and the findings of the genealogy of organized crime, carried out following said procedure, are offered.

Keywords: genealogy; methodology; discontinuity; speech; power.

Fecha de recepción: 01/03/2024. Fecha de aceptación: 14/05/2024.

Doctor en Ciencias Sociales, Maestro en Estudios Latinoamericanos y Licenciado en Comunicación por la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMex). Se desempeña como profesor de tiempo completo en la Facultad de Antropología de la UAEMex y es actualmente líder del Cuerpo Académico "Patrones Culturales de las Relaciones Sociales". Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) del Conahcyt, Nivel 1. A lo largo de los últimos 15 años ha publicado cinco libros y decenas de artículos y capítulos de libro en 8 países de Europa y América. Su línea de investigación son los sistemas dinámicos y discursivos.

1. Introducción

A decir de Gilles Deleuze, «Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía»,¹ consistente en un trabajo encaminado a poner en duda las teleologías. Está documentado que «Foucault entró en contacto con la obra de Nietzsche en el verano de 1953»² y parece que se da entonces «la génesis de un estallido intuitivo»,³ que derivará en una sólida postura encaminada a desplazar del centro de atención al sujeto trascendente. Se trató de una apuesta fuerte, nada menos que un debate con el esencialismo humanista.

No es propósito del presente trabajo seguir ese debate, sino describir las potencialidades metodológicas derivadas de esta lectura que hace Foucault de Nietzsche. Se buscará detallar el tipo de emergencias que es posible seguir cuando se realiza una labor genealógica, entendida como historia política de los saberes. Igualmente se señalarán las consecuencias de dejar de ver al actor social como sujeto trascendente (siempre idéntico a sí mismo, que proyecta sobre una realidad inmóvil sus esquemas preestablecidos de interpretación). El objetivo es mostrar que hay un potencial heurístico enorme si se deja de seguir el principio de las continuidades sin interrupción (donde las grandes transformaciones sólo son tomas de conciencia progresiva) y se descarta el proceso evolutivo de *la razón* como el fundamento de la humanidad.

Es común señalar que, sólo en contadas ocasiones, Foucault hace explícitas sus influencias teóricas.⁴ Pero en el caso de su lectura de Nietzsche es incluso deliberadamente claro al señalar que ha tomado algunos textos de él en «función de mis intereses, no para mostrar que ésta era la concepción nietzscheana del conocimiento (...), sino apenas para mostrar que existen en Nietzsche ciertos elementos que ponen a nuestra disposición un modelo para un análisis histórico de lo que yo denominaría la política de la verdad».⁵

Las siguientes páginas se van a centrar, entonces, en ese modelo al que se refiere Foucault para efectuar análisis que den un uso específico a la historia, para ir más allá de las apariencias y racionalizaciones. Su avenimiento a este tipo de proceder lo desplegará en trabajos como su historia de la locura, la sexualidad, la prisión o el racismo; los cuales, según diría él mismo, no son sino los vehículos para discutir una idea de más largo alcance que le ocupó toda la vida: el sujeto como producto de una serie de procesos determinados por ciertos dispositivos históricos.

1 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 2000, 9.

2 LÓPEZ, Cristina. «Foucault atravesado por Nietzsche». *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, No. 3, 2006, 82.

3 PAGÉS, Natalio. «Volver a las cosas mismas. Estrategias fenomenológicas en la obra de Michel Foucault». *Argumentos. Revista de crítica social*, No. 22, 2020, 522.

4 BICCI, Carlos Alejandro. *La máquina arqueológica: Una aproximación al instrumento arqueológico en el Michel Foucault de 'La arqueología del saber' (1969)*, 2000.

5 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996, 23.

2. La genealogía en Nietzsche

En el sentido clásico del término, el trabajo genealógico es un trabajo histórico. Su intención es dar cuenta de la constitución de las cosas. Sin embargo, el uso de este término ha dado la posibilidad de entenderlo, por una parte, como técnica y, por la otra, en tanto forma de proceder o perspectiva de un método. En el primero de los casos, hablar de un trabajo genealógico remite a una actividad auxiliar de la Historia y de la Antropología, dedicada fundamentalmente al estudio del parentesco, origen y descendencia de familias y personas. Así, por ejemplo, las *tablas genealógicas* ya aparecen en la Biblia, como en el caso del Árbol de José o la propia *genealogía* de Jesucristo (Nuevo Testamento, Mateo).

El uso más corriente de este tipo de genealogía –que se inscribe en la suposición de que la línea de las antecendencias puede remontarse indefinidamente– es establecer los ascendientes de las personas o familias. Y la forma tradicional para conocer la identidad de los antepasados va, desde preguntar a padres y abuelos, porque éstos suelen disponer de registros escritos o recuerdos más o menos claros, hasta ampliar la investigación con visitas a bibliotecas, archivos civiles y eclesiásticos para buscar datos o constancias de bodas, bautizos o defunciones. Esta es la técnica de investigación denominada genealogía.

El segundo de los usos de este término es como forma de proceder o método de investigación y análisis; es el que interesa desarrollar en el presente artículo. Tal uso es provocado por el pensamiento de Nietzsche. Aunque él, desde luego, no construye un método o cosa similar, algunos de sus planteamientos sobre la historicidad del pensamiento y la verdad son los que retomará Foucault y que se detallarán más adelante.

Nietzsche reseña, en su *Genealogía de la moral* que, aproximadamente en 1882, llegó a sus manos «un librito claro, limpio e inteligente, también sabiondo» en el que dice haber encontrado «una especie de pervertida y perversa hipótesis relativa a la genealogía, que era de un índole auténticamente inglesa». ⁶ El título del libro al que se refiere era *El origen de los sentimientos morales*, publicado en 1877 por el filósofo Paul Rée.

¿Cuál es la diferencia que Nietzsche dice tener con el mencionado estudio de Rée y con aquellos a quienes llama «psicólogos ingleses» (a los mismos que, sin embargo, reconoce haber realizado los «únicos ensayos para construir una historia genética de la realidad»)? Puede que comparta con ellos la inquietud por investigar «la procedencia de nuestros prejuicios morales»; no obstante, les critica, de inicio, la «simpleza de su genealogía» que a su parecer brota en el momento en que ellos tratan de averiguar la procedencia del concepto y juicio «bueno». Argumenta del siguiente modo:

Originariamente –decretan– acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes resultaban útiles; más tarde,

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Grupo Editorial Tomo, México, 2002, 9.

ese origen de la alabanza se olvidó y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, de acuerdo con el hábito, habían sido siempre alabadas como buenas, fueron sentidas también como buenas: como si fueran en sí algo bueno. Se ve enseguida que esta derivación contiene ya todos los rasgos típicos de la idiosincracia de los psicólogos ingleses: tenemos aquí la utilidad, el olvido, el hábito y, al final, el error.⁷

Su cuestionamiento de fondo puede identificarse en los siguientes términos: ¿En qué condiciones se inventó el hombre estos juicios de valor que son las palabras ‘bueno’ y ‘malo’? y ¿qué valor tienen ellas mismas? Nótese que el problema crítico que plantea es que se encuentran juicios de valor tras las palabras, pero que esas mismas palabras han terminado por ser tomadas como valores por los hombres. Hace, entonces, un llamamiento a pensar que este tipo de palabras no pueden ser producto sino de una previa valoración, de la cual procede el valor asignado a las mismas. En síntesis, sugiere que debe despejarse el problema de la creación de aquello que ha terminado por convertirse en «la valoración en sí», en este caso la moral. Y, por eso, acusa de erróneas las investigaciones de Rée y de todos los genealogistas ingleses de la moral que atribuyen a «la forma altruista de valoración la forma de valoración en sí».⁸

Preguntarse por el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su constitución, es la tarea que Nietzsche se pone a sí mismo cuando decide realizar una genealogía de la moral. Y ¿por qué o para qué investigar tal cosa? Porque esos valores —dice—, que no son sino exteriorización, a través del lenguaje, del poder de quien puede nombrar y que dice: «esto es esto y aquello», producen prejuicios que terminan dominando con la violencia de una idea fija. De modo tal que la genealogía toma en Nietzsche la trascendencia de sus ideas centrales. Cuando él sostiene que la esencia del mundo es la voluntad de poder y nada más, sugiere que «no hay ideas eternas», «cosas en sí»; que no hay un «más allá».⁹

Esto último es de lo más trascendental para el tema del presente texto: el análisis de Nietzsche contiene elementos que representan la posibilidad de poner en duda las teleologías, de no fiarse del lenguaje conceptual, de desenmascarar, de reconocer los motivos presentes en los ideales de las «verdades eternas», descubrir el autoengaño humano; en suma, la posibilidad de poner a juicio lo *Humano, demasiado humano*. O sea, un modelo para efectuar un análisis histórico del presente y de nosotros mismos. Como dicen Varela y Álvarez Uría: «si Marx puso de relieve la sociabilidad e historicidad del sujeto, Nietzsche puso de manifiesto la materialidad social de la verdad, abriendo así la vía a una sociología histórica del conocimiento».¹⁰

7 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*, 21.

8 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*, 21, 8-10.

9 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 2012, 62.

10 VARELA, Julia y ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Genealogía y sociología*. Ediciones El cielo por salto: Buenos Aires, 1997, 40.

Hacer genealogía de este modo que se inspira en el análisis nietzscheano es una forma de proceder para dar cuenta de la constitución de las cosas, pero no a la manera de la historiografía, que insinúa una linealidad aseguradora de la continuidad de los hechos. No se trata de hacer uso de la historia para evidenciar la «nobleza» de las cosas y atribuirles a alguna entidad teleológica, sino para hurgar en los quiebras que tiene su historia: «la historia entera de una cosa, de un órgano, de un uso, puede ser una interrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí, antes bien, a veces suceden y se relevan de un modo meramente casual».¹¹

En el trabajo de Friedrich Nietzsche pueden encontrarse varios elementos para emprender el análisis de aquellas cosas que suelen pasar por verdades indiscutibles al tener la apariencia de cosas ciertas en sí mismas. Debe subrayarse, por ejemplo, el uso que él da a su conocida idea de *voluntad de poder*: cuando dice que «todo acontecer en el mundo es un subyugar» insinúa que todo objeto o fenómeno es el resultado de la acción de una voluntad sobre otra menos poderosa que ella. Las cosas toman un sentido de esta relación de fuerza, pues éste proviene de aquella voluntad que las posee, que las interpreta, que las usa con cierto propósito. «Desde este tipo de mirada, la historia de cada cosa es una serie de reinterpretaciones, de usos y fines que le vienen de las voluntades que se han ‘enseñoreado’ en ellas con el paso del tiempo, borrando u oscureciendo los sentidos y finalidades anteriores».¹²

Lo que Nietzsche plantea como problema a resolver en *Genealogía de la moral* es que un cierto sentido de las palabras «bueno» y «malo» han terminado por convertirse en valores a los que pocas veces se les pone en tela de juicio. Pero ¿qué pasa si lo hacemos? Ese es justo el reto que lanza Nietzsche y que más tarde tomará de manera muy conveniente y convicente Foucault: poner valores, ideas, nociones, acciones sociales o instituciones en tela de juicio. Ello encierra un tipo de «menosprecio», que termina por convertirse en un instrumento de saber, porque permite remover «el orden habitual de las jerarquías de valor», sin lo cual «los secretos del saber corren el riesgo de no ser desvelados».¹³ La propuesta nietzscheana apunta a develar la constitución de la jerarquía (es decir, el orden de la subordinación de una voluntad frente a otra) que determina su utilidad en el presente. A su juicio, aquello que puede acercarse a la génesis de algo es el esclarecimiento del sentido (como relación de una cosa con la fuerza que la posee) hasta su progresión a la categoría de valor:

Por muy bien que se haya comprendido la utilidad de un órgano fisiológico cualquiera (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma determinada en

11 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*, 95-96.

12 ARRIAGA, José Luis. “La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault”. *Nómadas Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, No. 1, 2008, 17.

13 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*. Cuatro Ediciones, Valladolid, 2011, 56.

las artes o en el culto religioso), nada se ha comprendido aún con ello respecto de su génesis, aunque esto pueda sonar muy molesto y desagradable a oídos más viejos, ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis (...) se ha imaginado de este modo al castigo, como si hubiera sido inventado simplemente para causar un dolor. Pero todas las finalidades, todas las utilidades son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y se ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función. El desarrollo de una cosa, de un uso, de un órgano, es, según eso, cualquier cosa antes que su progressus hacia una meta.¹⁴

Hay que subrayar la afirmación de que todos los fines y todas las utilidades encierran una voluntad de poder que las ocupa, les imprime su modo de ver y valorar, las coloniza y luego las ofrece como valoración o hasta criterio de verdad. La oportunidad de subrayar esto tiene que ver con la conveniencia estratégica que reporta para el trabajo de Foucault, quien decide tomarla y convertirla en una metodología.

3. Foucault hace suya la estrategia nietzscheana

Casi un siglo después de publicados los textos antes referidos, Foucault convierte la propuesta de Nietzsche en una condición de posibilidad para la emergencia de una postura que desplazara a la fenomenología. Es una operación estratégica que le permita pensar en la dilución del sujeto.

En su conocido texto «Nietzsche, la genealogía, la historia», Foucault posiciona la mirada de la siguiente manera: «la genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas».¹⁵ Enseguida hace notar la diferencia que existe en el planteamiento nietzscheano entre el término «origen» (*Ursprung*) y las nociones que conforman el núcleo de la genealogía: «procedencia» (*Herkunft*) y «emergencia» (*Entstehung*). Coloca esta diferencia en el marco de una idea central que Foucault sintetiza así: la historia es un eterno relanzamiento del juego de la dominación.

Este juego que debe ser posible observar en relaciones entre personas o grupos –agrega Foucault–, tiende a producir cosas: disposiciones, normas, derechos, pero también conceptos, teorías y discursos; de todos ellos está conformado el presente. De modo tal que «la obra representada sobre este teatro sin lugar es siempre la misma: aquella que indefinidamente repiten dominadores y dominados».¹⁶

De la misma manera, en su texto *Nietzsche, Freud, Marx*, Foucault subraya el

14 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*, 95.

15 FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En FOUCAULT, Michel *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, 7.

16 FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, 16-17.

«rechazo del comienzo» como una coincidencia en los tres autores. Afirma: “no hay para Nietzsche un significado original. Las palabras mismas no son otra cosa que interpretaciones y a lo largo de su historia ellas interpretan antes de ser signos, y no significan finalmente sino porque no son otra cosa que interpretaciones esenciales. Las palabras han sido inventadas siempre por las clases superiores; ellas no indican un significado: imponen una interpretación”.¹⁷

La utilidad metodológica de estos principios que Foucault adquiere de Nietzsche empieza a tomar forma: siguiendo la ruta genealógica, debe haber una manera de recuperar la memoria de las luchas, los conflictos, las gestas entre estos actores; haciendo lo cual, puede obtenerse como resultado una caracterización socio-histórica de las nociones contemporáneas (independientemente del momento en que se aplique esta mirada).

Dicho en otras palabras: en ese tipo de relaciones de fuerza (que se dan de ida y vuelta, entre dominadores y dominados) emergen cosas que hay que releer. A partir del conjunto de prácticas de investigación que posteriormente desarrollaría Foucault, quedará claro que, si se quiere hacer, por ejemplo, la genealogía de un sistema de valores (como se lo propone Nietzsche en *Genealogía de la moral*), deberá perseguirse una escenificación de esa «la lucha» entre diferentes tipos de valoración que finalmente arrojó un resultado: su *emergencia* como «moral única y aceptable». Esto, por supuesto, se hace partiendo del presente en el que los valores ya son lo que son, pero poniéndoles enfrente, contrastándoles (o haciéndoles entrar en juego) con otro tipo de valoraciones que han quedado sepultadas por el peso de este sistema centralizador y de aspecto unidimensional, que los jerarquiza en nombre de su verdad, esa que ha sido racionalizada y legada a discursos, instituciones, normas o prácticas diversas, conformando un dispositivo que manipula las relaciones de fuerza para encauzarles de manera favorable a sí mismo.

Tomando esto en cuenta, se aprecia con más claridad que Foucault toma la labor genealógica como vía conveniente para mostrar el poder de afirmación que despliega el discurso al investir instituciones, técnicas, formas de comportamiento, prácticas legales y otras cosas con sus conceptos, nociones teóricas, tipos de formulación y objetos. Así es como el tipo de análisis que la perspectiva foucaultiana muestra como posible, hablando de labor genealógica, puede describirse como: la búsqueda de la *procedencia* y *emergencia* de las cosas haciendo uso de los rastros y huellas dejados por los procesos de los que son producto y que siguen teniendo incidencia en el presente.

La diferencia entre hacer eso que nos propone Foucault y lo que comúnmente se llama historia consiste, diría Norbert Elias, en que «la historia se parafrasea continuamente. En la historiografía, las agrupaciones extracientíficas, los partidos y los ideales con los cuales el investigador individual se identifica en su propia sociedad, determinan en grado considerable lo que saca a la luz de las fuentes históricas, lo que deja en la sombra y la manera en que mira su relación».¹⁸

17 FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Marx, Freud”. En Cahiers de Royaumont, Vol. 4: Nietzsche, 198.

18 ELIAS, Norbert. La sociedad cortesana, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, 16.

Ahora, bien, si se convierte en un método para investigar la emergencia de un discurso, una institución un objeto del conocimiento, ¿cómo hay que proceder? Desde luego que la relectura de la historia en términos genealógicos también se funda en materiales «históricos» (documentos, vestigios, artefactos, etcétera, que se recuperan del pasado), pero el principio de ruptura implícito en una genealogía aporta criterios diferentes a partir de los cuales aproximarse y seleccionar las evidencias. Cuando Foucault, en alguna ocasión, fue interrogado sobre cómo situaría la aproximación genealógica que dice haber efectuado en sus investigaciones y que tuvo como principal referente a Nietzsche, respondió:

Quería ver cómo se podían resolver estos problemas de constitución en el interior de una trama histórica en lugar de reenviarlos a un sujeto constituyente. Es preciso 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. Y es eso lo que yo llamaría genealogía, es decir, una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etcétera, sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia.¹⁹

En los hechos, Foucault se vio precisado a delinear un conjunto de herramientas que hicieran posible llevar a la práctica el proceder genealógico. Para ello, utilizó su *Arqueología del saber*, a la que él mismo define como «un modo de aproximación» en las investigaciones. Señala: «Para decirlo en pocas palabras: la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellas».²⁰

Aunque hay quienes observan en el trabajo de Foucault dos momentos distintos, uno el arqueológico y otro el genealógico,²¹ hay una consistencia en diferentes trabajos suyos que puede dar cuenta de cómo él procedía arqueológicamente para conseguir la genealogía de las cosas. No sólo en su lección inaugural de 1970 en el Collège de France (publicada como *El orden del discurso*), sino en *Defender la sociedad*, habla de forma explícita de esta complementación.

Es posible sostener que Foucault puso el nombre de «arqueología» a su tentativa de hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho; una historia de «la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento». Y para tal efecto estableció que el dominio en el que se desenvolvería es el de los *enunciados*,

19 FOUCAULT, Michel. “Verdad y poder”. En FOUCAULT, Michel *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, 181.

20 FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, 24.

21 SCHEURICH, James. y BELL, Kathryn. “Foucault’s Methodologies. Archeology and Genealogy”, En Denzin, N & Lincoln, I, *Handbook of Qualitative Research*. Sage Publications, Thousand Oaks, 1994, 843-849.

el *campo enunciativo* y las *prácticas discursivas*.²² La tarea arqueológica, tal como él la plantea, consiste en definir los discursos en su especificidad, mostrando sus reglas internas, tratándolos en su volumen propio y no como signos de otra cosa: un discurso-objeto que pueda ser tratado en su autonomía y no en función de una sucesión cronológica o buscando su génesis psicológica. De esto se desprende que, a través del trabajo arqueológico, es posible buscar los rastros «de lo que nos delimita como sujetos actuales» (que vamos siendo). Es decir, acudiendo al «análisis del archivo».

De alguien con un pensamiento tan rebelde como Foucault no se podía esperar que al hablar de *archivo* se estuviera refiriendo específicamente a ese amontonamiento de documentos que se encuentran en un sitio para ser consultados. Archivo para él es «el sistema que rige la aparición de los enunciados». Un análisis del archivo como el que propone, consiste en establecer el conjunto de posibilidades discursivas de un objeto o un discurso. El «archivo es la ley de lo que puede ser dicho».²³

Acudir al archivo —explicaría Foucault— tiene el propósito de encontrar los discursos que «acaban de dejar de ser los nuestros» y, en tanto que se pueda identificar aquello que «ya no podemos decir», aquello que cae fuera de la práctica discursiva contemporánea, se volverá visible que «han desaparecido las condiciones de posibilidad de lo que éramos como sujetos de conocimiento»; se volverá evidente la discontinuidad que nos atraviesa cuando logremos disipar esa «identidad temporal en la que nos gusta mirarnos» para no enfrentar que «nuestra razón es la diferencia de los discursos».²⁴

Siguiendo esta estrategia de investigación, se espera encontrar la evidencia de que cada sociedad establece su régimen de verdad; es decir, «los tipos de discurso que acepta y hace funcionar como verdad».²⁵ Queda, de esta manera, expuesto el principal pre-supuesto que Foucault articula con el pensamiento de Nietzsche: la renuncia a los universales (como sujeto, verdad o conocimiento). No es, sin embargo, el camino a un empirismo total, o a un positivismo que busca «conocimientos bien establecidos». Más bien, se trata de una sospecha, según la cual hay una variación permanente en la trama histórica, en donde se están produciendo regímenes de verdad, de objetivación, de subjetivación que son las condiciones de posibilidad para instituciones, discursos y prácticas en general, a las que no hay que mirar como incuestionables y connaturales al mundo o a la evolución del hombre en él. Sólo en ese sentido una genealogía pretende romper las continuidades históricas: para cuestionar lo «inevitable», tanto de las instituciones que rigen en el presente como de la ciencia estatutaria que establece las «reglas de verdad».

22 FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2003a, 227-249

23 FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*, 214.

24 FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*, 214-223.

25 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2003b, 14.

La noción de «régimen de verdad» resulta de utilidad para identificar cómo se hacen visibles unas cosas al tiempo que se ocultan otras, además de que se nombran algunas mientras otras son silenciadas, todo lo cual va acompañado de procesos de subjetivación. No obstante, a este proceso de producción de los discursos que es capaz de crear sujetos, no puede separarse de ese otro proceso que constituye al sujeto: el ejercicio del poder. Justo por eso, hay quien sugiere que se trata de «un método en dos ejes que se imbrican continuamente y no pueden dejar de hacerlo, en tanto su objeto de estudio es el mismo desde dos perspectivas diferentes: el sujeto y las formas discursivas; el sujeto y las tácticas de dominación».²⁶

Foucault suele ser identificado como el «pensador del poder»²⁷ y, en efecto, él reconoce que se ocupó durante muchos años en estudiar «el cómo del poder». No obstante, aclara que su estudio del poder requirió de algunas «precauciones de método», entre ellas la de «no preguntarse por qué algunos quieren dominar, qué buscan, cuál es su estrategia de conjunto; sino cómo funcionan las cosas al nivel del proceso de sometimiento. En otras palabras, intentar saber cómo se han, poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente, constituido los sujetos».²⁸

En consecuencia, es pertinente afirmar que la verdadera pregunta en la obra de Foucault es por la constitución de los sujetos, en tanto «sujetos de conocimiento», «sujetos que actúan sobre otros» y «agentes éticos». Esto último está relacionado con los tres tipos de genealogía que el propio Foucault creía posibles: «una ontología de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre otros; y una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales».²⁹ Dicho lo anterior, queda poco espacio para la duda al respecto de que, en sus distintos trabajos, la forma en que ha procedido para llevar a cabo este tipo de estudio es el método genealógico: un análisis que puede dar cuenta de la constitución del sujeto en la trama histórica.

4. ¿Cómo emplear la metodología genealógica que Foucault re-inventa a partir de Nietzsche?

Ya quedó claramente establecido que para Foucault la labor genealógica debe mostrar el poder de afirmación que despliega el discurso al investir instituciones,

26 ABREO, Ana Mercedes. “El ‘gran método’ de Foucault: Una arqueología-genealógica y una genealogía-arqueológica”. En *Papeles*, No. 6, 2001, 78.

27 GARCÍA, Borja. “Michel Foucault, pensador del poder”. En *Utopía y praxis latinoamericana*, No. 92, 2021.

28 FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, 37.

29 DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. “El sexo como una moral. Entrevista a Michael Foucault”. En *Revista de la Universidad de México*.

técnicas, formas de comportamiento, prácticas legales y otras cosas con sus conceptos, nociones teóricas, tipos de formulación y objetos. Lo anterior sólo es posible si se logra deducir de la descripción de los acontecimientos discursivos la forma como se ejerce el poder de afirmación de este discurso: el poder de construir dominios de objetos.

Se trata, de contar la historia no para reconstruir las raíces de una idea, por ejemplo, sino para disiparlas: para hacer aparecer las discontinuidades y evidenciar que más bien pueden estar presentes líneas tangenciales que no permiten ligar epistemológicamente a una serie de ideas, sino que la diferencia entre ellas conforma diferentes razones. A este último tipo de proceder es al que se refiere la labor genealógica.

El principio base es: rechazo «a la búsqueda del origen», ya que «buscar un tal origen, es intentar encontrar lo que estaba ya dado, lo aquello mismo de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces». ³⁰ Debe recordarse que la tarea indispensable de la genealogía es:

Percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos ahí donde menos se espera y en aquello que pasa inadvertido por no tener nada de historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles.³¹

En síntesis, hay varios principios del proceder genealógico que se pueden poner en juego cuando alguien se propone comprender la emergencia de un objeto, un discurso, una institución o una práctica. Tales principios son:

- Primero, que partiendo del presente es posible investigar la constitución de los saberes, los discursos o los dominios de objeto de los que éste es heredero.
- Segundo, que es necesaria una actitud que rehuya la búsqueda de un origen fundante o ideal de las cosas; y que se debe aspirar, más bien, a una escenificación de la lucha que produjo su *emergencia*.
- Tercero, que una posibilidad para iniciar tal análisis es la aproximación arqueológica, (el método de análisis de las discursividades locales) consistente en definir los discursos en su especificidad.
- Cuarto, que el análisis genealógico debe captar de ese discurso-objeto la forma como ejerce su poder de afirmación. Entendido «no como un poder que se opondría al de negar, sino el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas. Llamemos positivities a esos dominios de objetos». ³²

³⁰ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, 9.

³¹ FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”, 7.

³² FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2003b, 67-68.

- Quinto, que el delimitar dominios de objeto y regímenes de verdad (que son las condiciones de posibilidad para instituciones, leyes, medidas administrativas, discursos, enunciados científicos y prácticas diversas) a los que se les puede ver conformando un dispositivo cuyo objetivo es administrar, gobernar, controlar o tratar cierto problema, resulta central para la sociedad hoy.³³

Si alguien piensa, por ejemplo, que sería importante hacer un trabajo genealógico sobre la noción «sociedad civil», su trabajo tiene como punto de partida el presente, donde tal objeto es utilizado ordinariamente en discursos políticos, en artículos académicos, en organizaciones sociales, en políticas públicas, etcétera. Tal uso ordinario debe tomarse como indicativo de que ese objeto ha entrado al «juego de lo verdadero y lo falso», que se ha constituido en un «objeto del pensamiento» ya que se trata de un agente, un ente, un actor, una fuerza, al que hoy en día, desde luego, es necesario darle un tratamiento, un lugar, un espacio, una tribuna, etc.

Claro que se debe proceder bajo la «sospecha genealógica», según la cual tal objeto sólo puede existir bajo un cierto régimen de verdad, que *Sociedad civil* pertenece a un dominio de objetos cuyas reglas habilitan también principios para el ejercicio del poder, todo lo cual caracteriza una forma histórica de organización de la sociedad.

Lo primero que debería someterse a análisis es el *discurso de la sociedad civil*, para identificar sus «regularidades». No se trata sólo del discurso que pronuncian quienes se presentan como parte de la sociedad civil, sino de todo ese discurso que la nombra, que echa luz sobre tal objeto. Y, luego, identificar y describir los efectos del poder de afirmación de tal discurso, específicamente en su propiedad de influir en las decisiones políticas, tras haber sido habilitado como discurso de verdad.

¿Cómo abordarlo? Siguiendo algunos principios ya probados en el trabajo arqueológico foucaultiano: *principio de trastocamiento* (consistente en «liberar» a los discursos de su fuente: un autor, una disciplina o una voluntad de verdad, para reparar más bien en lo que ahí está dicho); *principio de discontinuidad* (según el cual los discursos deben ser tratados como prácticas discontinuas: en tanto acontecimientos); *principio de especificidad* (que implica no imaginar al discurso como un conjunto de significaciones que sólo deben ser descifradas, sino como una práctica que le imponemos a las cosas); y *principio de exterioridad* (para seguir el camino que va desde el discurso, de su aparición y de su regularidad, hacia sus condiciones externas de posibilidad).³⁴

De acuerdo con esos principios, hay que enfrentarse a «monumentos» y no a documentos. En ambos casos se trata de secuencias lingüísticas formuladas,

33 ARRIAGA, José Luis. “La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault”. En *Nómadas Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, No. 1, 2008; ARRIAGA, José Luis. “La delincuencia organizada: análisis de su repercusión en el ejercicio del poder. En *Criminalidad*, No. 2, 2009, 81-101; ARRIAGA, José Luis. *Vincular y castigar. Genealogía de la delincuencia organizada*. Religación Prees, Quito, 2022.

34 FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*, 52-53.

de actuaciones verbales. La diferencia estriba en que ante una de esas secuencias lingüísticas se puede optar, entre diversas posibilidades: por ejemplo, una mirada interpretativa, que observa elementos significantes y «traduce» lo que se está tratando de decir ahí; o también por una mirada arqueológica, que se interesa por el objeto mismo, por su economía interna, su arquitectura y busca establecer su regularidad. La perspectiva arqueológica, pues, trabaja sobre una realidad material: cosas pronunciadas o dichas; y lo que le distingue es el tipo de análisis a que las somete.

Para llevar a cabo esto, se necesitan, de entrada, acontecimientos discursivos parasometerlos a análisis. ¿Qué es un acontecimiento discursivo? Es aquello que resulta de la relación de dos elementos, de la coexistencia de varios de ellos. Es, por ejemplo, el efecto producido por la intersección de la palabra «sociedad» y la palabra «civil»; pero no es la oración «sociedad civil», sino el sentido de esa selección de palabras. Ahora bien, ¿bastaría un solo acontecimiento discursivo? No, porque con ello se estaría creando una especie de «islotos de coherencia», cuya utilidad sería limitada. Es insuficiente establecer la regularidad de una formulación, porque todas están relacionadas con situaciones que las provocaron y con consecuencias que ellas mismas desencadenan, así como con formulaciones que las preceden y las siguen.

Entonces, ¿cuántos acontecimientos discursivos conforman un discurso? O ¿sería suficiente, por ejemplo, tomar como *monumento* para su análisis un texto de Alexis de Toqueville o una nota periodística? ¿Se deberían incorporar discursos políticos, artículos académicos, decisiones parlamentarias, etcétera?. Sí, deben tomarse todas estas piezas, verlas como acontecimientos discursivos y el fin sería establecer las reglas que rigen su fuero interno, que forman su objeto, su modalidad, los conceptos que utiliza y la estrategia de que forman parte.

Conseguido esto, se contaría con la regularidad de una práctica discursiva, pero ¿basta con eso? No. El proceder genealógico —como ya he insistido— implica un deslinde de posturas para las que es posible ubicar formulaciones «fundadoras» y separarlas de lo «no original», lo repetido, lo trivial. Para la mirada arqueológica no es pertinente la separación original/trivial como diferencia radical. Más bien, se sostiene que toda formulación es portadora de una regularidad y no puede ser disociada de ella; al contrario, pone en juego todas las reglas que le son inherentes con su sola pronunciación. Lo que sí resulta posible es establecer que una cierta forma de regularidad caracteriza a un conjunto de actuaciones verbales, conformando lo que Foucault llama una «formación discursiva». Esto es, un grupo de formulaciones que comparten objetos, tipos de enunciación, conceptos y elecciones temáticas; definiendo así una regularidad y conformando el «discurso de»; en este ejemplo, *el discurso de la sociedad civil*.

Y, una vez más, ¿cuántos textos y bajo qué criterio seleccionarlos? La sugerencia que alguna vez daba Foucault es esta:

[Es preciso en una primera aproximación] aceptar un corte provisional: una región inicial que el análisis alterará y reorganizará de ser necesario. ¿Cómo circunscribirla? De una parte, es preciso elegir empíricamente un dominio (pero) es preciso tener bien presentes en el espíritu dos hechos: que el análisis de los acontecimientos discursivos no está limitado en modo alguno a semejante dominio y que, por otra parte, el corte de este mismo dominio no puede considerarse como definitivo, ni como absolutamente valedero; se trata de una primera aproximación que debe permitir que aparezcan relaciones con las que se corre el peligro de borrar los límites de este primer esbozo.³⁵

Vale la pena aclarar lo siguiente: los pilares que sostienen a una investigación genealógica, aunque inician con un análisis de acontecimientos discursivos, no tienen que ver con preguntas acerca de las reglas gramaticales o lingüísticas, según las cuales se relacionan ciertos vocablos o se construyen algunas frases. El sitio en el que debería hurgar la aproximación arqueológica, en un caso hipotético como el que tomamos de ejemplo es en la práctica discursiva misma, en las condiciones que necesita un *enunciado* para que aparezca en él el objeto *sociedad civil* y, no sólo eso, sino que a éste se le pueda clasificar, derivar de él algunos conocimientos, políticas, explicarlo, etcétera. Y, luego de esta exploración arqueológica en las prácticas discursivas, se vuelve necesario desplegar los hallazgos hacia la recreación del proceso de constitución jerarquizada de aquel saber histórico que provee de la explicación que evita preguntar por qué y cómo se usa la noción *sociedad civil* para justificar, por ejemplo, una movilización política, una legislación, un acuerdo con el gobierno, un registro, etc. en esta sociedad y este tiempo.

La idea es que, siguiendo esta ruta metodológica, se pueda identificar la razón por la cual en nuestros días el término *Sociedad civil* puede aparecer en el dicho de un político, en las arengas de un activista, en la justificación de fondos canalizados desde una fundación, en la alocución de un parlamentario, en la crónica de un periodista, en la teorización de un politólogo y dar la impresión (por esa constitución jerarquizada del saber) de que existe un sentido unívoco para tal objeto. Si se identifica eso será porque se ha seguido la «sospecha genealógica» de que han tenido lugar un número indeterminado de maniobras y adecuaciones respecto de lo que antes cubría ese espacio que ahora está investido por el objeto *Sociedad civil*. Evidenciar ese tipo de maniobras y adecuaciones es precisamente la labor de una genealogía.

Apartarse de un análisis del discurso en términos semánticos o lingüísticos tiene varias consecuencias. La principal es que implica hacer una descripción al nivel de las «regularidades del discurso» que dan vida a un objeto (en el ejemplo *Sociedad civil*). Y por «regularidades» se entiende las condiciones de posibilidad discursiva, porque en la metodología genealógica que propone Foucault, es en la práctica discursiva en donde se va construyendo ese objeto, pero observando

35 FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*, 48-49.

determinadas reglas que hay que establecer precisamente hurgando en los acontecimientos discursivos.

5. La metodología genealógica puesta en práctica

Este trabajo se cierra con un ejemplo de ejercicio de esta metodología. Se trata de la genealogía de la Delincuencia Organizada.³⁶ Tiene el objetivo de entender sus condiciones de posibilidad y el poder de afirmación, que se expresa en las prácticas encaminadas al castigo penal.

Se inició el procedimiento advirtiendo que, en 1961, la Organización de las Naciones Unidas (ONU) auspicia la firma de la *Convención Única para el Uso de Estupefacientes*. Dentro del cuerpo de ese documento, en el artículo 36, párrafo dos, relativo a las disposiciones penales que los países firmantes se comprometen a impulsar «para que el cultivo y la producción, fabricación, extracción, preparación, posesión, ofertas en general, ofertas de venta, distribución, compra, venta, despacho por cualquier concepto, corretaje, expedición, expedición en tránsito, transporte, importación y exportación de estupefacientes se consideren como delitos si se cometen intencionalmente». Se dice:

La participación deliberada o la confabulación para cometer cualquiera de esos delitos, así como la tentativa de cometerlos, los actos preparatorios y operaciones financieras, relativos a los delitos de que trata este artículo, se considerarán como delitos...

Dos décadas después, en 1988, también la ONU impulsa un nuevo documento, la *Convención Contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Psicotrópicas*. El artículo 3 de este otro documento se titula *Delitos y sanciones*; en su párrafo 1, inciso V, dice:

Cada una de las partes adoptará las medidas que sean necesarias para tipificar como delitos penales en su derecho interno, cuando se cometan intencionalmente:

v) la organización, la gestión o la financiación de alguno de los delitos enumerados en los precedentes apartados [Y se refiere a la producción, fabricación, extracción, preparación, posesión, ofertas en general, ofertas de venta, distribución, compra, venta, despacho por cualquier concepto, corretaje, expedición, expedición en tránsito, transporte, importación y exportación de estupefacientes o sustancias psicotrópicas incluidas en la Convención de 1961]

36 ARRIAGA, José Luis. “La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault”; ARRIAGA, José Luis. *Genealogía de la delincuencia organizada*; ARRIAGA, José Luis. “La delincuencia organizada: análisis de su repercusión en el ejercicio del poder”; ARRIAGA, José Luis. *Vincular y castigar. Genealogía de la delincuencia organizada*.

Y dice más tal documento, en el mismo artículo 3, párrafo número 5:

Las partes dispondrán lo necesario para que sus tribunales y demás autoridades jurisdiccionales competentes puedan tener en cuenta las circunstancias de hecho que den particular gravedad a la comisión de los delitos tipificados de conformidad con el párrafo 1 del presente artículo, tales como:

- a) la participación en el delito de un grupo delictivo organizado del que el delincuente forma parte;
- b) la participación del delincuente en otras actividades delictivas internacionales organizadas

Y, entonces, surge la pregunta: ¿cuál es la diferencia entre la Convención de 1961 y la de 1988, puesto que en esta última da por sentado que los delitos que busca penalizar no sólo existen efectivamente sino que se pueden *organizar, gestionar y financiar* (lo cual da una «particular gravedad» a su comisión)? La diferencia pareciera ser banal, pero es sustancial. Lo es porque los documentos citados son *enunciativamente* diferentes.

De entrada, en el segundo documento se ven aparecer algunos objetos que en el primero no están, tales como «grupo delictivo organizado», «organizaciones delictivas transnacionales», «tráfico ilícito», «rendimientos financieros» o «actividades comerciales y financieras lícitas», entre otros. Y no es que sean palabras nuevas o signos lingüísticos inauditos; tampoco puede sostenerse que no se empleaban esas construcciones gramaticales porque no existían en la realidad fenómenos o sujetos para ser nombrados de esa manera. Mucho menos se puede pensar que esos objetos ya estaban «elaborados y almacenados» en alguna parte hasta que llegó el momento de usarlos, porque ya había en la realidad un referente para ellos.

La sospecha genealógica de la que ya se habló al principio del artículo condujo a pensar que el espacio de diferenciación que separa a ambos documentos es el referencial o correlato para su función enunciativa. «Sencillamente la mirada y el lenguaje del documento de 1961 estaban más para acá o más para allá del dominio epistemológico al que pertenecen estos nuevos objetos nombrados en el documento de 1988».³⁷ Su correlato era otro, uno en el que no estaba autorizada la aparición de ciertos elementos. Es como un juego, en el que ciertas acciones están permitidas y otras no, como garantía para que el juego tenga lugar.

En síntesis: cuando en 1961 se anuncia un castigo por «la confabulación para cometer cualquiera de esos delitos», están operando una serie de reglas según las cuales es adecuado decir que dos o más sujetos podrían, eventualmente, acordar su participación en un delito y que éste es sancionable. En cambio, cuando en 1988 se dice que una de las circunstancias que dan «particular gravedad a la comisión de los delitos [es] la participación de un grupo delictivo organizado del que el

³⁷ ARRIAGA, José Luis. *Genealogía de la delincuencia organizada*, 60-61.

delincuente forma parte», operan reglas diferentes, con base en las cuales es posible hablar de la existencia permanente de grupos delictivos organizados que pueden, eventualmente, participar en el tipo de delitos que incluye el documento.

El referencial de este último enunciado, el de 1988, es otro no precisamente porque tenga formas «lingüísticas nuevas» o porque hable de algunos individuos, hechos o realidades «novedosas», sino por las reglas que sigue: parece irse delimitando un nuevo espacio, con reglas a seguir para nombrar algo y, bajo esas disposiciones, es posible hablar de que los delitos no necesariamente tienen que ser atribuidos a una persona inadaptada socialmente o enferma, sino a una organización de personas «muy hábiles», «inteligentes y hasta imbuidas por un espíritu emprendedor», a una «empresa delictiva».³⁸

El análisis genealógico no termina ahí, pues sería aventurado concluir que el Convenio de la ONU de 1988 prefigura por sí mismo una nueva forma de regularidad discursiva; pero a partir de él y de un análisis de leyes, tratados, piezas periodísticas, textos académicos, discursos políticos, boletines gubernamentales y sentencias judiciales se pudo advertir la formación de esa nueva regularidad. Procederé a explicar el tipo de relaciones gracias a las cuales los objetos que aparecen en tales documentos tienen relación directa con un referencial que los hace posibles y que está más allá del autor material del texto o de quienes hayan sido acusados y enjuiciados por pertenecer a una organización delictiva. Las relaciones se producen entre, al menos, tres ámbitos:

1. Las instancias de emergencia: espacios donde pueden surgir los comportamientos que recibirán el carácter de «delitos de segundo piso» «empresas delictivas», «operaciones con recursos de procedencia ilícita», «tráfico ilícito», etcétera.
2. Las instancias de delimitación: aquellos sistemas que, en tanto saberes y prácticas institucionalizadas y reconocidas socialmente con algún tipo de «autoridad» (de saber o de práctica), se convierten en las instancias que delimitan, califican, nombran y establecen la criminalidad estructurada como objeto; que se permiten hablar de organizaciones delictivas o de crimen organizado.
3. Las instancias de especificación: esas nociones a partir de las cuales se clasifica, se separa o se distingue a unas organizaciones delictivas de otras –ya como objetos– en la ley, en las medidas administrativas, en los procedimientos de investigación del delito y de impartición de justicia, o en las políticas públicas en materia de seguridad.³⁹

Así se comenzó a apreciar que, de manera paulatina, azarosa, accidentada e impensada habrían ido entrando en contacto estos tres tipos de instancias. De su cruce en puntos específicos y de sus relaciones ha emergido el haz que «ilumina» en

38 ARRIAGA, José Luis. *Vincular y castigar. Genealogía de la delincuencia organizada*, 86.

39 ARRIAGA, José Luis. “La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault”, 9.

el campo discursivo un área donde está el objeto delincuencia organizada. Pero no es que tal objeto estuviera ahí, ya formado y agazapado, esperando a ser iluminado por alguien que «lo descubrió»; sino que el tipo de relaciones mencionadas son sus condiciones de existencia.

En consecuencia, pudo establecerse⁴⁰ que una de las instancias de emergencia (lugares donde puede surgir un criterio básico de diferencia entre colectividades que actúan de forma lícita y aquellas que lo hacen de forma ilegal) es el sistema financiero, esa serie de entidades que articuladas en una sola red puede hacer una diferenciación básica a partir de la cual se requiere la exclusión de ciertos actores: aquellos que operan con recursos de procedencia ilícita. Cuando la «inteligencia financiera» comienza a identificar operaciones cuyo monto, frecuencia y trascendencia no puede explicarse o resulta inusual, «sospecha» que hay actores ahí que no operan de manera ortodoxa y se convierten en objeto de señalamiento, de análisis, de investigación, tanto financiera como judicial. Como estas instancias de emergencia hay otras: el sistema de salud, los sistemas aduanales, los mercados regionales y globales, etcétera. En todos ellos surgen los comportamientos que luego recibirán el carácter de actividades de la *Delincuencia Organizada*.

Igualmente quedó cada vez más claro⁴¹ que por la parte de las instancias de delimitación, pueden citarse la criminología, el derecho, la justicia penal y otras prácticas institucionalizadas reconocidas socialmente por su autoridad para conceptualizar y señalar conductas sancionables. Lo importante en este caso es señalar que el uso de sus procedimientos de investigación, de análisis y deliberación, que incluyen definiciones como delito, conducta delictiva, sujeto activo del delito, *modus operandi* y otras, es acompañado de un tiempo a la fecha por otras instancias de delimitación, como la informática (con sus nociones sobre el manejo de la información), la cibernética (con sus herramientas conceptuales para discernir la comunicación entre máquinas y seres vivos), la administración de empresas (con sus teorías acerca de la operación de las organizaciones) y otras. La conjugación de estas formas de delimitación de objetos puede crear conceptos como «redes delictivas», «células del cártel de las drogas X», «estructura financiera del grupo delictivo Y», «estrategia, planes y objetivos de las empresas delictivas».⁴²

Y, por último, la investigación genealógica de la delincuencia organizada mostró que como instancias de especificación (es decir, sistemas según los cuales se puede llegar a clasificar los diferentes tipos de organizaciones delictivas, según su ámbito de operaciones, sus miembros, su zona de influencia, etc.) están: «lo organizacional» como cuerpo multidimensional de elementos que se vinculan mutuamente en esquemas de dependencia y comunicación; «la información»

40 ARRIAGA, José Luis. «La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault»; ARRIAGA, José Luis. «La delincuencia organizada: análisis de su repercusión en el ejercicio del poder.

41 ARRIAGA, José Luis. *Genealogía de la delincuencia organizada*.

42 ARRIAGA, José Luis. *Vincular y castigar. Genealogía de la delincuencia organizada*, 90.

como esa aglomeración de datos, registros, cifras, nombres, historiales susceptibles de manejo; «los sistemas», esas ideas de conjunto que interrelacionan, dan cohesión y unidad de propósito a elementos diversos; «los nexos», en tanto principio básico para poder ver «el bosque de la criminalidad estructurada aun en el delito llamado común».⁴³

Quedó claro con estos trabajos de inspiración genealógica que cuando los cruces y relaciones entre estas tres instancias (de emergencia, de delimitación y de especificación) obran sobre la actividad discursiva, se está constituyendo el referencial o correlato para los enunciados que conformarán el *discurso de la delincuencia organizada*.

Se encontraron⁴⁴ ciertos principios de producción que siguen los enunciados en todos estos acontecimientos discursivos y tres reglas básicas:

Primera. Estructurar los delitos y entenderlos formando «un todo» con cohesión y permanencia.

Segunda. Disponer los eventos delictivos para que dejen de parecer dispersos y verlos bajo «su lógica» autónoma: la obtención de beneficios materiales.

Tercera. Suplir la figura del delincuente como individuo anormal, patológico o desequilibrado, incapaz de justificar sus actos de forma lógica o con objetivos ulteriores, por aquella en la que existen organizaciones y con las cuales pueden vincularse todo tipo de personas por medio de relaciones sistémicas.

Cuando las regularidades del discurso de la delincuencia organizada son llevadas a la articulación de técnicas propias de las prácticas jurídicas penales, se hace obrar el poder de afirmación de tal discurso en el ejercicio de un mecanismo de poder: el castigo penal. El asunto ya no es, entonces, que un conjunto de normas autoricen, al nivel de los enunciados, la elaboración de conceptos y teorías, sino que ese dominio que forman hace «aparecer» en la ley, en las instituciones y en las prácticas jurídicas a los individuos, las organizaciones, las conductas, las prácticas, que forman la «realidad criminal», «la amenaza mundial», «el poder corruptor», «las estrategias expansivas» o los «cárteles».⁴⁵

A partir de tal afirmación creadora de objetos, se busca que ésta opere en las instituciones encargadas de juzgar y sancionar personas; que invista también algunas técnicas de investigación de los delitos y prácticas judiciales para establecer la verdad; que se incluya en la ley algunos tipos penales o medios de prueba, pero también que sea lo que articule políticas públicas y actividades gubernamentales como la seguridad pública.

43 ARRIAGA, José Luis. *Genealogía de la delincuencia organizada*, 65.

44 ARRIAGA, José Luis. «La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault».

45 ARRIAGA, José Luis. «La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault», 13.

Pero, una labor genealógica no puede concluir sin establecer el mecanismo de poder que animaría la positividad de este nuevo saber que se encarna en los discursos analizados. Entonces, la investigación concluye que: la estructuración de los delitos permite pasar de las conductas a los vínculos; de la acción transgresora al continuum delictivo; del delito a su lógica operativa; y sugerir que esta última prueba la existencia de las organizaciones delictivas. «Entonces, el castigo se funda en un tipo de saber: el de las estructuras de organización, formas de operar y ámbito de actuación de los delincuentes organizados».⁴⁶

Estos instrumentos permiten saber cuáles son los vínculos del sujeto. Descubrir «quién está vinculado con quién» como producto de una investigación se convierte en plantear «por qué te castigo». La labor de la policía, los fiscales y los jueces se vuelve cada día más un análisis permanente de datos, un tejido de matrices y redes sobre los vínculos de un personaje, una familia, un negocio, una autoridad o cualquiera. Esto, claro está, es facilitado en buena medida por la base material/tecnológica que, así como permite poner en contacto dos actores distantes, también puede poner en contacto eventos aparentemente dispersos. «Ambas cosas consiguen establecer sistemas permanentes de relaciones, basados en la información: la lógica de interconexión produce la verdad y también sostiene el ejercicio del poder de castigar».⁴⁷

En suma, infiltrarse, buscar delaciones, establecer modos de operación, redes de vínculos y todas esas prácticas que proveen información sobre las organizaciones delictivas, son instrumentos que sirven para establecer la verdad y están autorizadas no sólo por la ley, sino por una positividad. El uso de esta serie de instrumentos es más importante que sus blancos. La mecánica que les anima interesa más que los capos, los mafiosos o los secuestradores. Lo realmente trascendente es la forma en que se establece la verdad y no tanto las capturas, las sentencias y las personas a quienes se les aplican.

La genealogía de la delincuencia organizada permitió concluir que la «novedosa necesidad de saber que se ve operando es, al mismo tiempo, una modalidad para crear o habilitar técnicas de control y dominación. Lo que permiten saber esas técnicas se erige en la base que sostiene al tipo de poder que las pone en práctica. ¿Qué tipo de poder es ese? El poder de tipo configuracional, que tiene como característica la vinculación del sujeto. Esta sería «la mecánica de poder característica del siglo XXI, misma que habría sustituido al poder de tipo disciplinario».⁴⁸

46 ARRIAGA, José Luis. “La delincuencia organizada: análisis de su repercusión en el ejercicio del poder, 98.

47 ARRIAGA, José Luis. “La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault”, 14.

48 ARRIAGA, José Luis. *Vincular y castigar. Genealogía de la delincuencia organizada*, 9.

6. Bibliografía

- ABREO, Ana Mercedes. “El ‘gran método’ de Foucault: Una arqueología-genealógica y una genealogía-arqueológica”. En *Papeles*, No. 6, 2001, 77-85, disponible en [<https://revistas.uan.edu.co/index.php/papeles/article/view/282/233>]
- ARRIAGA, José Luis. *Genealogía de la delincuencia organizada*. Tesis para optar por el grado de doctor en Ciencias Sociales. Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2007.
- ARRIAGA, José Luis. “La emergencia de la delincuencia organizada en un análisis genealógico de la tradición Nietzsche- Foucault”. En *Nómadas Critical Journal of Social and Juridical Sciences*, No. 1, 2008, disponible en [<https://www.redalyc.org/pdf/181/18101706.pdf>]
- ARRIAGA, José Luis. “La delincuencia organizada: análisis de su repercusión en el ejercicio del poder. En *Criminalidad*, No. 2, 2009, 81-101, disponible en [<http://www.scielo.org.co/pdf/crim/v51n2/v51n2a06.pdf>].
- ARRIAGA, José Luis. *Vincular y castigar. Genealogía de la delincuencia organizada*. Religación Prees, Quito, 2022, disponible en [<https://doi.org/10.46652/ReligacionPress.16>].
- BICCI, Carlos Alejandro. *La máquina arqueológica: Una aproximación al instrumento arqueológico en el Michel Foucault de ‘La arqueología del saber’ (1969)*. Tesis para optar por el grado de licenciatura en Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Anagrama, Barcelona, 2000.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. “El sexo como una moral. Entrevista a Michael Foucault”. En *Revista de la Universidad de México*, disponible en: <https://www.revistadelauniversidad.mx/download/75bff6f7-f73e-4415-9fff-20c42db2e259?filename=el-sexo-como-una-moral-entrevista-a-michel-foucault>
- ELIAS, Norbert. *La sociedad cortesana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía, la historia”. En FOUCAULT, Michel *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, 7-29.
- FOUCAULT, Michel. “Verdad y poder”. En FOUCAULT, Michel *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, 175-189.

- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2003a.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 2003b.
- FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce. Entrevista con Claude Bonnefoy*. Cuatro Ediciones, Valladolid, 2011.
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, Marx, Freud”. En *Cahiers de Royaumont*, Vol. 4: Nietzsche, 1967, 183-200.
- GARCÍA, Borja. “Michel Foucault, pensador del poder”. En *Utopía y praxis latinoamericana*, No. 92, 2021, 74-85, disponible en [<https://www.redalyc.org/journal/279/27968017006/27968017006.pdf>]
- LÓPEZ, Cristina. “Foucault atravesado por Nietzsche”. *Instantes y azares: escrituras nietzscheanas*, No. 3, 2006, 79-97, disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9039358>
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Grupo Editorial Tomo, México, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza, Madrid, 2012.
- SCHEURICH, James. y BELL, Kathryn. “Foucault’s Methodologies. Archeology and Genealogy”, En Denzin, N & Lincoln, I, *Handbook of Qualitative Research*. Sage Publications, Thousand Oaks, 1994, 843-849.
- PAGÉS, Natalio. “Volver a las cosas mismas. Estrategias fenomenológicas en la obra de Michel Foucault”. En *Argumentos. Revista de crítica social*, No. 22, 2020, 520-551.
- VARELA, Julia y ÁLVAREZ-URÍA, Fernando. *Genealogía y sociología*. Ediciones El cielo por salto: Buenos Aires, 1997.

Crítica y ascesis: la influencia del periodo medio de Nietzsche en el último Foucault

Critique and askesis: Nietzsche's middle period influence on the later Foucault

Jorge Expósito Serrano

Universidad de Granada, España
expósito@ugr.es

Resumen: El propósito de este artículo es subrayar la influencia en el último Foucault del pensamiento desarrollado por Nietzsche en su periodo medio. Sin desdeñar la influencia de Nietzsche en la genealogía foucaultiana, este artículo se centra en la figura del espíritu libre, a la cual creo que se aproxima Foucault en su tarea filosófica. Para mostrar esta cercanía, desarrollo en detalle la idea nietzscheana de *la vida o la filosofía como ensayo*, y mantengo que para ambos autores juega un papel determinante en su método y en su propuesta filosófica. Mi hipótesis es que podemos establecer una filiación entre la crítica nietzscheana y la ontología crítica de nosotros mismos que plantea Foucault, no solo invocando su carácter genealógico, sino en tanto que ambos proyectos críticos conducen directamente a la puesta en marcha de una ascesis, a una transformación del sujeto mediante un trabajo de sí.

Palabras clave: Nietzsche; Foucault; ascesis; espíritu libre; crítica.

Abstract: The purpose of this article is to underline the influence of the thought developed by Nietzsche in his middle period on the later Foucault. Without denying Nietzsche's influence on Foucauldian genealogy, this article focuses on the figure of the free spirit, which I believe Foucault approaches in his philosophical work. To show this closeness, I develop in detail the Nietzschean idea of life as an essay, and I claim this idea plays a decisive role for both authors in their method and philosophical project. My hypothesis is that we can establish a filiation between Nietzschean critique and Foucault's critical ontology of ourselves, not only by invoking their genealogical character, but also insofar as both critical projects lead directly to the development of an askesis, to a transformation of the subject through the work of the self.

Keywords: Nietzsche; Foucault; askesis; free spirit; critique.

Fecha de recepción: 01/03/2024. Fecha de aceptación: 26/05/2024.

Este trabajo ha sido financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades del Gobierno de España mediante la concesión de un contrato de Formación de Profesorado Universitario (FPU).

Jorge Expósito Serrano es Graduado en Filosofía (UGR) y Máster Universitario en Filosofía Contemporánea (UGR). Actualmente se desempeña como contratado predoctoral FPU en el Departamento de filosofía II de la Universidad de Granada, donde prepara una tesis doctoral que pretende interpretar la filosofía de Baltasar Gracián desde la óptica foucaultiana de la historia de la subjetividad. Además de la filosofía barroca y el pensamiento de Michel Foucault, se interesa fundamentalmente por Nietzsche y su recepción contemporánea.

1. Introducción, metodología y objetivos

Al final de su vida Foucault no tiene problema en declararse «simplemente nietzscheano»:

je suis simplement nietzschéen et j'essaie dans la mesure du possible sur un certain nombre de points, de voir, avec l'aide de textes de Nietzsche – mais aussi avec des thèses antinietzschéennes (qui sont tout de même nietzschéennes !) – ce qu'on peut faire dans tel ou tel domaine. Je ne cherche rien d'autre, mais cela, je le cherche bien.¹

Sin embargo, esta inspiración, por ser tan honda, no suele aparecer explicitada en los textos de Foucault, y son relativamente pocos los escritos en los que el francés se ocupa de Nietzsche, haciendo, además, diversos usos filosóficos de su obra². Por ello, la academia se ha afanado en aclarar la relación entre ambos pensadores³ —tarea que no deja de revisarse, dada la constante publicación de inéditos de Foucault, como, por ejemplo, el reciente *Le discours philosophique*, un curso impartido el año 1966 donde Nietzsche juega un papel muy destacado⁴—.

Seguramente la perspectiva mayoritaria sea la que considera la adopción del método genealógico como el gesto netamente nietzscheano de Michel Foucault⁵. Por su parte, Barzilay⁶ remonta esta línea interpretativa a los clásicos trabajos de Dreyfus y Rabinow, pero la considera insuficiente, poniendo el acento en la cuestión de la historicidad de la verdad y la ontología del devenir en la que se basa como clave transversal de la crítica foucaultiana. Por otro lado, también hay quienes han puesto de manifiesto la filiación nietzscheana de Foucault en lo relativo a la estética de la existencia que este propone en sus últimos escritos, ligados al estudio de los procesos de autoconstitución del sujeto mediante prácticas de sí⁷.

1 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*. Editions Gallimard, Paris, 1994, 701.

2 HARCOURT, Bernard E. «Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political». En *Theory, Culture & Society*, 2021, <https://doi.org/10.1177/0263276421994916>.

3 WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*. Bloomsbury Academic, 2018, 3.

4 FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. EHESS, Aubervilliers, 2023.

5 LIGHTBODY, Brian. *Philosophical Genealogy: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*. Peter Lang, 2010; KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique*. Indiana University Press, Bloomington, 2013; MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. State University of New York Press, 1992; LORENZINI, Daniele. «Genealogy as a Practice of Truth: Nietzsche, Foucault, Fanon». En GORI, Pietro; LORENZO, Serini (eds.). *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives*. Routledge, New York, 2023.

6 BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology, and Foucault's Critical Project: To Perish from Absolute Knowledge». En *Theory, Culture & Society*, 40, n.º 1-2: 203, <https://doi.org/10.1177/02632764221151128>.

7 MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault». En *Parrhesia*, 2 (1 de enero de 2007): 44-65; URE, Michael. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, n.º 4 (2007): 19-52, <https://doi.org/10.22439/FS.V014.893>; ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. «The German Enlightenment, Knowledge, and the Passion of Knowledge». En *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Wiley Blackwell, New Jersey,

Sin desdeñar la influencia de Nietzsche en la genealogía foucaultiana, este artículo se encuentra más próximo a esta última perspectiva, y pone el foco en la figura del espíritu libre y los escritos del periodo medio de Nietzsche, que creo fundamentales para entender el pensamiento del último Foucault. Esto nos permitirá establecer un nexo entre crítica y ascesis en ambos pensadores.

Así, el propósito de este artículo es destacar de qué manera encontramos en el último Foucault una gran cercanía con el Nietzsche más *positivo* del periodo medio (especialmente de *Aurora* y *La gaya ciencia*), donde entra en escena la figura del espíritu libre (*Freigeist*).

Para mostrar esto, tomo como punto de referencia la idea de la vida o la filosofía como ensayo, y mantengo que para ambos autores juega un papel determinante en su método y en su propuesta filosófica. Mi hipótesis es que podemos establecer una filiación entre la crítica nietzscheana y la ontología crítica de nosotros mismos que plantea Foucault, no solo invocando su carácter genealógico, sino en tanto que ambos proyectos críticos conducen directamente a la puesta en marcha de una ascesis, a una transformación del sujeto mediante un trabajo de sí.

Comenzaré exponiendo, en primer lugar, qué significa para Nietzsche que la vida pueda ser un experimento y un medio de conocimiento. Para ello, considero imprescindible tener en cuenta el contexto biográfico que lo conduce a perfilar la noción de espíritu libre. Tras esbozar los rasgos que caracterizan a esta figura y de qué manera se hace posible la transformación del sujeto (ascesis), me pregunto si podemos encontrar un esquema de pensamiento similar en el último Foucault, haciendo de este uno de esos espíritus libres que Nietzsche esperaba. Finalmente, en las conclusiones, se señala el alcance ético-político de esta forma de entender la filosofía, al entroncar en Foucault con su concepción de la gubernamentalidad.

2. Nietzsche y el espíritu libre en el periodo medio

La idea de que la vida puede ser *un ensayo o experimento del que conoce* aparece ligada a la figura del espíritu libre en lo que se ha llamado el periodo medio de Nietzsche⁸. Dicho periodo abarca las obras publicadas entre 1878 y 1882: *Humano, demasiado humano* (al que después añadiré como volumen segundo *El caminante y su sombra*), *Aurora* y *La gaya ciencia*.

2021, 115-140; MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «Nietzsche and Foucault: Modalities of Appropriating the World for an Art of Living». En WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche*, 99-126; URE, Michael; TESTA, Federico. «Foucault and Nietzsche: Sisyphus and Dionysus». En WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche*, 127-505.

8 La división en tres etapas del pensamiento de Nietzsche puede justificarse en las concepciones que el propio autor expresa sobre su obra, y ya aparecía recogida por Lou Andreas-Salomé en su monografía de 1894, donde se refiere a este periodo como «positivista» (ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Minúscula, Barcelona, 2005, 63.). Otros han preferido la etiqueta «ilustrado» o, simplemente, «medio».

Esta separación entre escritos de juventud, periodo medio y escritos de madurez no es arbitraria, y aunque no necesariamente demarca rupturas en su pensamiento sí que recoge adecuadamente un desarrollo intelectual y biográfico claro, del que Nietzsche deja constancia. Por ejemplo, en carta a Lou Salomé, afirma que con *La gaya ciencia* se termina «esa serie de escritos iniciada con *Humano, demasiado humano*: todos juntos deberían definir “una nueva imagen y un nuevo ideal del espíritu libre”»⁹ —un ideal de «filósofo del futuro» que acompañará a Nietzsche hasta el fin de sus días—.

Así, respecto a la cuestión de la continuidad en el pensamiento de Nietzsche, Sánchez Meca considera que la crítica desplegada en el periodo medio es un desarrollo coherente de una forma de entender la cultura que ya encontramos en sus escritos de juventud¹⁰, aun cuando se distancie de sus tesis más románticas. En relación con las obras posteriores, también podemos señalar una continuidad o, al menos, un trabajo preparatorio: la labor psicológica que Nietzsche lleva a cabo en este periodo «ilustrado» cuestionando todo idealismo es el preludio de la genealogía de la moral —como él mismo señala¹¹— y hace posible ensayar en el campo del conocimiento hipótesis como la de la voluntad de poder. Por estas razones entre otras, durante los últimos años se ha incidido en la importancia de los escritos del periodo medio en el pensamiento de Nietzsche, por ejemplo, en los trabajos de Ruth Abbey, Keith Ansell-Pearson o Rebeca Bradford¹².

En cualquier caso, la caracterización del ideal del espíritu libre en el periodo medio es de la máxima relevancia para el tema que nos ocupa. Y debemos comenzar dicha caracterización encuadrando la génesis de esta figura en la trayectoria intelectual de Nietzsche.

2.1 El gran desprendimiento

La figura del espíritu libre surge en un periodo de crisis personal e intelectual de Nietzsche, tras lo que él mismo llamará su «gran desprendimiento» (*grosse Loslösung*)¹³, un acontecimiento súbito en el que el autor se libera de los lazos que lo ataban a sus maestros, con todo lo que ello conlleva.

Encontramos el relato de este acontecimiento en el prólogo a la edición de 1886 de *Humano, demasiado humano*, así como en el capítulo de *Ecce homo* dedicado a este libro. Estos textos nos permiten ubicar el gran desprendimiento de Nietzsche en el primer Festival de Bayreuth (1876)¹⁴. Allí sufrió una profunda sensación de

9 NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia IV (Enero 1880 - Diciembre 1884)*. Trotta, 2010, 226.

10 SÁNCHEZ MECA, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche, Filosofía y ensayo*. Tecnos, Madrid, 2018, 155.

11 ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. Oxford University Press, Oxford, New York, 2000, 13.

12 ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*; ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Wiley Blackwell, New Jersey, 2021.

13 NIETZSCHE, Friedrich. «Humano, demasiado humano I». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014, 71.

14 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Ed. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2018, 105: «Entonces mi instinto se decidió implacablemente a que no continuasen aquel ceder ante otros,

extrañeza respecto a Wagner, que interpretará como el signo definitivo de que su proyecto filosófico y vital había dejado de pertenecerle, y era hora de replantear y de reapropiarse de su tarea filosófica.¹⁵ Inmediatamente tras abandonar Bayreuth, comenzó a redactar las notas de las que surgiría *Humano, demasiado humano*, obra que supone una inflexión en su pensamiento: en ella pone bajo sospecha todo ideal y muestra, como psicólogo, que la metafísica, la religión, la moral y el arte no hablan de la esencia de la realidad, de aquello que está más allá de los fenómenos —pues no hay nada más allá—, sino que son un conjunto de ilusiones que obedecen a intereses humanos¹⁶.

Es por ello por lo que *Humano, demasiado humano* será descrita por su autor como el «monumento» tanto de «una crisis» como de «una rigurosa cría de un *ego*»¹⁷.

La crisis tiene que ver con el alejamiento de las ideas románticas de Schopenhauer y Wagner; alejamiento que, a pesar de aparecer públicamente de forma repentina (en 1878), venía fraguándose desde hacía años¹⁸. Nietzsche excusa esta hipocresía al comienzo del prólogo a la nueva edición de 1886 de *Humano, demasiado humano*: si no se atrevió a seguir su propio camino, fue por «deber»; por el respeto, la gratitud e incluso la veneración que el discípulo tiene hacia sus maestros¹⁹.

Pues bien: de lo que se desprende uno en el gran desprendimiento es de estas ataduras. Este acontecimiento se manifiesta como una «erupción de fuerza y voluntad de autodeterminación»²⁰, por la cual ese deber discipular deja paso a un mandato más fuerte: el de superar todo aquello que ya no pertenece a uno mismo, incluso aunque se desconozca por completo lo que uno es y hacia dónde se dirige. Y a pesar de que la coincidencia de una certeza y una incertidumbre como estas se experimente de forma traumática —como una crisis— el gran desprendimiento supone también cierta alegría, pues constituye una «primera victoria», un acontecimiento decisivo con el que se inicia la mencionada «rigurosa cría de un *ego*»: el cultivo de un pensar y valorar propios, unidos a un «autotratamiento antirromántico»²¹, a una ascesis que acabará por conducirlo al pesimismo trágico de su madurez.

En suma, con el gran desprendimiento se inicia un periodo errático, en el que la curiosidad y la sospecha empujan a la aventura, a la búsqueda de un camino

aquel confundirme a mí mismo con otros. [...] — todo me parecía preferible a aquel indigno «desinterés» en el que había caído primero por ignorancia, por *juventud*, pero al que más tarde había permanecido aferrado por pereza, por lo que se llama «sentimiento del deber».

15 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, 103-4.

16 FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Alianza Universidad, Madrid, 1981, 52-53.

17 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*, 100 y 106.

18 En 1886 dirá Nietzsche que, cuando publica *Schopenhauer como educador* (1874): «[...] me encontraba ya, en cuanto a mi propia personalidad, en un escepticismo y disolución morales, esto es, tanto en la crítica como en la profundización de todo pesimismo habido hasta ahora —, y ya no creía «en nada», como dice el pueblo, tampoco en Schopenhauer». NIETZSCHE, Friedrich. «Humano, demasiado humano I». En *Obras completas: Vol. III*, 275.

19 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, 71.

20 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, 71.

21 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, 276.

propio. Este individuo solitario, aventurero, liberado de sus ataduras pero aún sin una meta concreta, es el *espíritu libre*.

2.2 *El espíritu libre y el hombre de conocimiento*

La figura del espíritu libre (*Freigeist*) surge en los escritos del periodo medio, como correlato de la crisis personal e intelectual que acabamos de esbozar.

Lo que caracteriza en primer lugar al espíritu libre —su virtud²²— es la honestidad (*Redlichkeit*), entendida como un rechazo de todo lo que le resulta inverosímil, esto es, todo lo ideal, en lo que no puede ya creer tras haber descubierto su carácter de ilusión²³. Pero no se trata simplemente de impugnar esos valores inverosímiles, sino de cuestionarlos, de sospechar de ellos: si no tienen un fundamento trasmundano, ¿qué significan Dios, la verdad, la virtud, la justicia o el amor al prójimo? Y más importante: ¿a quién sirven?

Esta sospecha psicológica conducirá al espíritu libre a poner de manifiesto los prejuicios que han conformado nuestra cultura, descubriendo que el fundamental —del que nacen los prejuicios metafísicos— es la creencia en un orden moral del mundo; creencia que la naturaleza y la historia no dejan de demostrar falsa e injustificada²⁴. De esta contradicción entre lo que *es* y lo que *debe* ser —entre la radical amoralidad del mundo y su presupuesto e ilusorio orden moral—, surge la invención de un mundo verdadero que *sí es* como *debe ser*, y frente a él, este mundo nuestro, el aparente, queda devaluado. Se instaura así el prejuicio que habrían heredado todos los filósofos desde Platón, según el cual la verdad tiene más valor que la apariencia²⁵.

No quiere decir esto que la verdad no tenga ningún valor. Pero debemos distinguir al menos entre dos sentidos de verdad²⁶ —una metafísica y otra perspectivista—, y, con ello, entre dos tipos opuestos —el «hombre verídico» (*Wahrhaftige*) y el «hombre de conocimiento» (*Erkennende*)—. La verdad metafísica es la que criticará Nietzsche, en tanto se basa en el olvido inconsciente de la naturaleza metafórica o ficticia del lenguaje, prejuicio por el cual se asume que existe una correspondencia absoluta entre el lenguaje y la realidad, que esta funciona como funcionan nuestros conceptos y que, por tanto, podemos comprenderla, descubrir su verdad. La creencia en la validez absoluta de esta verdad (es decir, el olvido inconsciente de su condición perspectivista) proviene de una «incondicionada *voluntad de verdad*»²⁷, una tendencia o pretensión injustificada de hacer inteligible

22 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludio de una filosofía del futuro*. Ed. Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2007, §227.

23 FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*, 62.

24 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Prólogo §3, 42-6.

25 Véase, por ejemplo, NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III*, §344, 859-60; NIETZSCHE, Friedrich. «La genealogía de la moral». En *Obras completas: Vol. III*, 552.

26 ASPUNZA, Jaime. «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales». En *Estudios Nietzsche*, n.º 12 (1 de diciembre de 2012): 13-24. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi12.10551>.

27 NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III*, §344, 859.

todo lo que existe, siguiendo el prejuicio moral de que la verdad es más valiosa que la apariencia.

Esta voluntad que quiere conservar una perspectiva fija y eterna a cualquier precio domina tanto en el cristiano como en el «hombre verídico» (a veces hombre «veraz»), a los que Nietzsche opone el espíritu libre u «hombre del conocimiento»²⁸. Para él, la verdad tiene un valor distinto, pues es capaz de reconocer su carácter de perspectiva, de producción humana, y tomar como verdaderas las interpretaciones más estimulantes para la vida. Y aún más: el espíritu libre, debido a su «desenfrenada honestidad» (e incluso a cierta crueldad contra sí mismo) posee una tendencia a «tomar las cosas de un modo profundo, complejo, radical»²⁹, una curiosidad que lo hace aventurarse a lo prohibido, cuestionar lo incuestionable, el fundamento, la moral³⁰. En este sentido, considera Nietzsche que a la virtud de la honestidad le acompaña una «pasión nueva» que afecta al espíritu libre. Se trata de la «pasión del conocimiento» (*Leidenschaft der Erkenntnis*), esa «inquietud del descubrir y el adivinar» que «no se asusta ante ningún sacrificio», que lo lleva incluso a preferir la «desaparición de la humanidad antes que el retroceso del conocimiento»³¹. En suma, el espíritu libre se atreve a soportar cada vez más cantidad de verdad, aunque eso suponga horadar el fundamento sobre el que sostiene nuestra cultura. Este es el segundo sentido de verdad al que nos referíamos, esa verdad de la que podríamos perder³².

Esto nos lleva a una segunda característica clave del espíritu libre: su immoralismo. Nietzsche incide constantemente en una aparente paradoja: el espíritu libre es *immoralista por moralidad*. Con ello viene a señalar que la misma voluntad de verdad que atraviesa Occidente —de Platón al positivismo pasando por el cristianismo— y que hizo de la verdad el supremo valor (equiparándola al Bien y a Dios), se vuelve en el espíritu libre contra ese mismo prejuicio moral: su piedad (*Frömmigkeit*), su conciencia, en suma, su radical honestidad lo llevan a «la superación, por sí misma, de la moral», es decir, a cuestionar su fundamento, el valor de los valores, empezando por el valor de la verdad³³. Por ello la honestidad del espíritu libre es la virtud «más joven de todas»³⁴, la última que ha engendrado la historia del nihilismo europeo.

En suma, contra el prejuicio moral que señalábamos, según el cual la verdad vale más que la apariencia, Nietzsche objeta que la vida no sería posible sin la no-verdad, es más, que los juicios más engañosos son los más indispensables desde la

28 NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III*, §344, 860

29 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §§59 y 230, 107-8 y 220-3; *La gaya ciencia*, §110, 796.

30 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, prólogo, §2, 484.

31 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. §429, 651.

32 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §§39 y 227, 80-1 y 214.

33 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. §4, 46-8; «La gaya ciencia», §344, 860: «incluso nosotros, hombres del conocimiento de hoy, nosotros, sin dios y antimetafísicos, también recogemos nuestro fuego del incendio que ha provocado una creencia milenaria, esa creencia cristiana que era también la creencia de Platón, de que dios es la verdad, de que la verdad es divina... ¿Pero qué pasaría si esto se vuelve cada vez menos creíble, si nada se muestra ya divino, a no ser el error, la ceguera, la mentira, -si dios mismo se muestra como nuestra mentira más larga?-».

34 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. «De los trasmundanos», 76.

óptica de la vida: conceptos como causa, necesidad, ley, libertad o sujeto no dejan de ser ficciones lógicas y gramaticales, que no podemos atribuir a una realidad «en-sí»³⁵, sino que son puestas por nosotros en las cosas porque son útiles para la vida.

Precisamente esto es lo que encuentra el espíritu libre al sospechar de la moral: que todo juicio de valor expresa la perspectiva de quien valora —la perspectiva de una determinada voluntad de poder, hablando ya en términos de la óptica fisiológica que desarrollará posteriormente— y que, por ello, supone una «necesaria injusticia»³⁶ —el inevitable dominio de una voluntad (cualquiera) sobre otras—. El espíritu libre aprende, por tanto, a ser psicólogo, a ver los valores como condiciones imprescindibles para la vida y como síntomas de una voluntad de poder. Este es el problema que debe enfrentar, el «*problema de la jerarquía*»³⁷: ver dónde una voluntad de poder negativa, queriendo dominar y conservarse, ha impuesto sus valores reactivamente por encima de los valores sanos, los que estimulan el crecimiento y la expansión de la vida.

2.3 *La vida como experimento*

Las consideraciones anteriores nos permiten por fin mostrar cómo la crítica llevaba a cabo por el espíritu libre abre la puerta a la consideración de la vida como ensayo o experimento.

Liberarse de la moral y la metafísica conlleva una reconversión del ser humano y de su actitud fundamental: al hacerse consciente de que lo ideal es tan solo *humano*, descubre su libertad para explorar ideas antes reservadas al loco o al malvado, como la idea «almas mortales», que recoge el §501 de *Aurora*. Eliminada la inmortalidad del alma y la idea de que su salvación depende de nuestros actos y nuestro conocimiento, nuestra actitud vital cambia radicalmente:

[...] Hemos reconquistado el buen humor para errar, tantear, aceptar de modo provisional — ¡nada es tan importante! — y por eso mismo pueden proponerse los individuos y las generaciones hacer cosas de una grandiosidad tal que en épocas pasadas hubiesen parecido locuras o que se estaba jugando al tejo con el cielo y el infierno de verdad. ¡*Nosotros podemos hacer experimentos con nosotros mismos!* ¡La propia humanidad puede hacerlo! Aún no se han hecho los sacrificios más grandes en aras del conocimiento, — y es que en otro tiempo sólo el imaginar las ideas que ahora preceden a lo que hacemos hubiese supuesto una blasfemia, y renunciar de pleno a la salvación eterna»³⁸.

Es decir, el espíritu liberado de los prejuicios de la moral y la metafísica se encuentra ante un nuevo infinito de perspectivas abiertas. Por ejemplo, frente a la moral de la compasión, que ha debilitado tanto al ser humano, ¿qué fuerza

35 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §268.

36 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, §6, 73.

37 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, §6, 73.

38 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. §501, 671, cursivas añadidas.

nos daría el egoísmo?; frente a esa metafísica voluntad de verdad que ha querido reducir lo existente a lo inteligible, fijar la realidad para siempre, ¿a dónde nos llevaría considerar el carácter perspectivista de la existencia, la apariencia como necesaria para la vida, el devenir como lo único que permanece? Todo este tipo de cuestiones asaltan violentamente al espíritu libre, al que ha renunciado a sus viejas certezas y puede experimentar con nuevos modos de pensar y de vivir.

Y en el mejor de los casos, comprender que los valores son creaciones humanas que sirven a una voluntad determinada permite a ese espíritu hacerse responsable de sí mismo, por lo que busca o incluso crea, prueba, y selecciona aquellos valores que estimulan su crecimiento, y rechaza o destruye aquellos que lo debilitan. De ahí que Nietzsche afirme que el espíritu libre está movido por una «voluntad de salud»³⁹: el placer que produce el sentimiento de poder sobre uno mismo —el placer de sentir la propia fuerza aumentada y orientarla al crecimiento⁴⁰— guía al espíritu libre en su conquista de la salud. Pero no solo está movido por el placer. También el sufrimiento puede ser un estimulante para la vida, siempre que se tenga la fortaleza suficiente para soportarlo⁴¹. Como Mitchell subraya, el sufrimiento del espíritu libre tiene que ver tanto con la opresión que le causan los viejos ideales morales y metafísicos, como con el aislamiento y la incompreensión en la que se encuentra al explorar un camino propio⁴², pero es justo esa incomodidad lo que lo obliga a buscar la causa que lo provoca. Se revela desde esta perspectiva el aspecto positivo del sufrimiento, no solo como un mal necesario para la liberación del espíritu sino como motor o acicate en el proceso de curación⁴³.

En suma, al espíritu libre la vida misma se le presenta como un experimento, en el que puede probar —encarnar incluso— distintos modos de pensar y valorar. Este pensamiento es el que recoge el parágrafo 324 de *La gaya ciencia*, que reproducimos íntegro:

324. *In media vita*. — ¡No! ¡La vida no me ha decepcionado! Por el contrario, de año en año la encuentro más verdadera, más deseable y más misteriosa, — desde aquel día en que descendió sobre mí el gran liberador, el pensamiento de que la vida podía ser un experimento del hombre de conocimiento — ¡y no un deber, no una fatalidad, no un engaño! — Y el conocimiento mismo: puede que para otros sea algo diferente, por ejemplo un lecho o el camino hacia un lecho, o un

39 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, §4, p. 72.

40 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §230, 220-3.

41 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. «Por qué soy tan sabio», §2, 32: «Un ser típicamente enfermizo no puede sanar, aun menos sanarse él a sí mismo; para un ser típicamente sano, en cambio, el estar enfermo puede constituir incluso un enérgico *estimulante* para vivir, para más vivir».

42 MITCHELL, «How the free spirit became free: Sickness and romanticism in Nietzsche's 1886 prefaces». En *British Journal for the History of Philosophy*, 21, n.º 5 (2013): 946-66, <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.805397>.

43 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Prólogo, §3, 720: «Y por lo que respecta a la enfermedad: ¿no estaríamos casi tentados de preguntar si nos es posible prescindir de ella? Solo el gran dolor es el liberador último del espíritu, en cuanto maestro de la gran sospecha, [...] ese dolor prolongado, lento, [...] nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra profundidad última».

entretenimiento, o una actividad de ocio, — para mí es un mundo de peligros y victorias en el que los sentimientos heroicos también tienen sus sitios para danzar y luchar. «*La vida un medio del conocimiento*» — con este principio en el corazón no sólo se puede vivir valerosamente sino incluso *vivir alegremente y reír alegremente!* ¿Y quién sabría reír y vivir bien si previamente no hubiera sabido de guerra y de victoria?⁴⁴

En este texto crucial, Nietzsche se opone al ideal de conocimiento que ha primado en Occidente hasta el romanticismo y a la consideración moral de la vida que le ha sido común. Nos dice que la vida no es un deber o una deuda, como puede pensarse desde el cristianismo. Pero tampoco una fatalidad o un engaño, como entienden diversos pesimismo (del griego al romántico pasando por el barroco). Paralelamente, el conocimiento no es la garantía de salvación del alma (un «camino hacia un lecho»), como en gran parte de la tradición platónica o cristiana. Pero aún más: el conocimiento no es él mismo un consuelo, un «lecho», como lo era aún para el joven Nietzsche, que creyó encontrar en la sabiduría silénica del arte trágico la expresión de lo dionisiaco y la redención estética del mundo. Nada de eso. Nietzsche se ha desprendido de esos prejuicios, y se encuentra con este pensamiento liberador: la vida podría ser un experimento del hombre de conocimiento. Y con él se hace posible una *gaya ciencia*, un saber alegre, que no nace del resentimiento, sino de la curiosidad, de la pasión del conocimiento, y, sobre todo, de la imposibilidad de permanecer como se estaba, de la necesidad experimentar nuevas posibilidades aun inexploradas.

Y en lo que respecta al sujeto mismo —y esto es lo que más nos interesa subrayar en este artículo— se abre la posibilidad de hacer de la vida una obra de arte, como veremos a continuación.

2.4 *La ascesis del espíritu libre*

Retomemos la valoración positiva del sufrimiento que mencionábamos, ya que resulta clave en la ascesis o transfiguración que nos presenta Nietzsche.

En dicha valoración se basa, por ejemplo, su crítica a la moral de la compasión, como una moral que alimenta lo peor del ser humano, que aumenta su debilidad. Pues esta moral, al proponerse eliminar o aliviar el sufrimiento de la vida (tarea, por lo demás, imposible) priva al ser humano de ese elemento selectivo. El sufrimiento es para Nietzsche no un argumento contra la vida, sino un estimulante y una prueba de la fortaleza de quien quiere superarse, pues la transformación de sí requiere la «dureza del martillo»: para *llegar a ser lo que uno es*, hay que soportar la disciplina que implica imponerse una ley difícil y seguirla⁴⁵. Y es que Nietzsche considera que el ser humano solo se eleva o crece cuando tiene que vencer resistencias. «*Obedecer durante mucho tiempo y en una única dirección*»: de aquí proviene todo aquello

44 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §324, 847.

45 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §225, 212-3.

por lo que merece la pena vivir (por ejemplo, la virtud, el arte, la música, la danza, la razón, la espiritualidad)⁴⁶. Por ello rechaza la compasión predicada por la moral de esclavos —la compasión por todo lo que sufre—, y a ella opone una compasión muy distinta: la compasión de los señores ante el ser humano que decae, ante el animal que, pudiendo crecer, prefiere permanecer enfermo, pequeño, débil.

Se entiende así que Nietzsche no deje de insistir en los prólogos que escribe a las nuevas ediciones (1886) de sus obras del periodo medio en la gratitud del convaleciente hacia la enfermedad. El espíritu libre —a medio camino entre enfermedad y salud— comienza a experimentar la alegría de la curación, de la fuerza que se restablece tras la impotencia, de volver a tomar posesión de sí mismo y aproximarse hacia nuevas metas⁴⁷. Desde esta «embriaguez» cobran sentido los sufrimientos pasados: la soledad, la incompreensión, los caminos errados, el tiempo «perdido», etc., son transformados en algo valioso por ese «arte de transfiguración» que es la filosofía⁴⁸.

La vida como ensayo y la filosofía como arte de transfiguración o ascesis: tales son las ideas por las que creo que Foucault puede considerarse un espíritu libre, como indicaré más abajo. En Nietzsche encontramos claramente el planteamiento de una estética de la existencia, de manera paradigmática en el parágrafo 290 de *La gaya ciencia*:

290. *Una sola cosa es necesaria.* «Dar estilo» al propio carácter — jun arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón y hasta la debilidad fascine a la vista. Se añade en un lado una gran masa de segunda naturaleza, se quita en otro un fragmento de naturaleza primera: — ambas cosas con un prolongado ejercicio y un trabajo cotidiano⁴⁹ [...]

La consideración de la vida como ensayo abre la puerta así a una *askesis*, un trabajo de sí sobre uno mismo que consiste en hacer de la propia vida una obra de arte, algo digno de contemplar y de lo que estar satisfecho. Y esto es necesario para la buena vida, pues Nietzsche cree que el ser humano debe aspirar a estar «conforme consigo mismo»⁵⁰. Según él, el ser humano es un «engendro sublime»⁵¹, un cuerpo que ha incorporado siglos de errores, de valores decadentes. Pero eso no lo determina: es *el animal aún no fijado*. Aun siendo criatura, — «materia, fragmento, exceso, fango, basura, sinsentido, caos»— es también creador, en tanto todo ello puede

46 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §188, 147.

47 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Prólogo, §1, 717

48 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Prólogo, §3, 719. NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. «Por qué soy tan inteligente», §9, 66: «El llegar a ser lo que se es presupone el no barruntar ni de lejos lo que se es. Desde este punto de vista tienen su sentido y valor propios incluso los desaciertos de la vida, los momentáneos caminos secundarios y errados, los retrasos, la “modestia”, la seriedad dilapidada más allá de la tarea».

49 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §290, 834.

50 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. §290, 834.

51 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §62, 339.

y tiene que ser «configurado, quebrado, forjado, arrancado, quemado, abrasado, purificado»⁵². Con las condiciones adecuadas y con este «prolongado ejercicio y trabajo cotidiano» que recomienda en *La gaya ciencia* es posible dar un estilo al carácter. Sin embargo, este arte es «grande y poco frecuente», pues todo lo bello es difícil: es propio de las naturalezas fuertes, capaces de esa dureza a la que nos referíamos más arriba, de aceptar esa lucha con ellas mismas y con los prejuicios morales y metafísicos incorporados. La vida como experimento es un pensamiento liberador y alegre solo para quien sabe «de guerra y de victoria», como afirma en el §324 anteriormente citado.

Así, la ascesis del espíritu libre puede encuadrarse dentro una estética de la existencia o arte de vivir que tiene como base una concepción naturalista de la pasión y la virtud, que entiende que debe existir una continuidad entre ambas: la virtud, en el mejor de los casos, debe ser una espiritualización de la pasión, esto es, la dirección activa de un afecto pasivo, la configuración o refinamiento de esa inclinación o impulso de manera tal que se armonicen las fuerzas que nos constituyen⁵³. *Nuestras virtudes* —como se señala en la sección así titulada de *Más allá del bien y del mal*— deben ser buscadas en *nuestros laberintos*⁵⁴, o sea, ser coherentes con nosotros mismos, con nuestra capacidad, con esa complejidad de fuerzas e inclinaciones que somos. Consecuentemente, la virtud es siempre algo propio, y cualquier moral incondicional, que se prescriba para todo el mundo por igual, será una *contranaturalidad*, una imposición dañina⁵⁵. Inversamente, la grandeza, la aristocracia, la salud, consisten en devenir uno mismo «señor de sus virtudes»⁵⁶, aunque ello implique desviarse de la norma y ser considerado inmoral o malvado⁵⁷.

3. Foucault, espíritu libre

Quisiera comenzar atendiendo directamente al siguiente fragmento de *El uso de los placeres*, pues creo que existe una notable continuidad con las ideas que venimos recogiendo de Nietzsche.

Como es sabido, poco antes de morir, Foucault se apresura a publicar los volúmenes segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, que iniciara en 1976. Y abre ese segundo volumen explicando tal demora y situando su investigación en su

52 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §225. En la misma línea, un claro antecedente en *Humano, demasiado humano*. §107, 121.

53 ÁVILA, Remedios. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986, 305.

54 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Ed. cit., §214, 199-200.

55 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. §221, 205-6; §228, 217.

56 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*. Prólogo, 6, 73.

57 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. §224, 169: «El progreso espiritual de esas comunidades depende de los individuos menos atados, mucho más inseguros y moralmente más débiles: ellos son los hombres que ensayan nuevas y múltiples cosas [...] Las naturalezas desviadas son de la máxima importancia dondequiera que debe producirse un progreso»

trayectoria intelectual. Así, en la introducción encontramos toda una declaración de principios, y con cierta solemnidad Foucault confiesa por qué se lanzó a estas investigaciones. El motivo, nos dice, fue «la curiosidad»,

no la que busca asimilar lo que conviene conocer, sino la que permite alejarse de uno mismo. ¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si solo se hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. [...] ¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? [...] El «ensayo» —que hay que entender como prueba modificadora de sí 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, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir una «ascesis», un ejercicio de sí en el pensamiento.⁵⁸

Foucault, como Nietzsche, no considera aquí que el saber sea un entretenimiento, un lecho o una acumulación de información: es un extravío deliberado, que nace de la voluntad de perderse, de experimentar una transformación real del sujeto, una experiencia en el sentido más fuerte de la palabra. «El ensayo como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad», ese es el cuerpo vivo de la filosofía, o con Nietzsche: hacer de la vida un medio de conocimiento. La filosofía es para Foucault ese trabajo sobre sí, esa ascesis por la cual el que conoce busca alejarse de sí mismo movido por una curiosidad urgente, por la necesidad de saber si puede pensar y sentir distinto a como piensa y siente. Este devenir otro debe entenderse como la voluntad de transformar la subjetividad producida por los discursos y las prácticas que definen nuestro presente, de poner en cuestión nuestro modo de ser actual y plantear otras formas de relacionarnos con nosotros, con los otros y con el mundo. Por ejemplo, el estudio de las técnicas de sí nos muestra cómo nuestra relación con la interioridad o la necesidad de producir una verdad sobre el yo ha ido cambiando a lo largo de la historia, hasta llegar a ser monopolizada por las ciencias psi; al llevar a cabo esta problematización, Foucault sienta las bases para construir otra comprensión de nuestro ser no limitada por las categorías psicológicas que se presentan como objetivas y universales.

Así, la curiosidad que impulsa el proyecto foucaultiano puede identificarse con la pasión del conocimiento propia del espíritu libre⁵⁹ —y quizá esta pasión sea una expresión mucho más adecuada para la actitud a la que se refiere, del todo alejada

58 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. II, El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2019, 11. URE, Michael; TESTA, Federico. «Foucault and Nietzsche: Sisyphus and Dionysus», 135.

59 ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. *Nietzsche's Dawn*, 132.

de lo trivial, del conocimiento accesorio concebido como pasatiempo—. Tanto la curiosidad a la que se refiere Foucault como la pasión del conocimiento descrita por Nietzsche se oponen al supuesto desinterés del «hombre verídico», quien cree desear la verdad por ella misma, y asumen que el conocimiento implica una guerra, un encarnizamiento en el que lo que está el juego es el ser mismo del sujeto. El saber adquiere en Foucault una dimensión ética o *ethopoietica* —que crea o modifica nuestro *ethos*—, que hace que la curiosidad o la pasión del conocimiento se presenten como irrefrenables, y que el «hombre de conocimiento» no se amedrente ante la posibilidad misma de que la humanidad y él mismo dejen de ser lo que son, sino que busque activamente ese ocaso. Solo así será posible una aurora.

Es esta búsqueda incesante de la transgresión posible lo que caracteriza la ontología crítica de nosotros mismos que Foucault propone en el texto *Qué es la Ilustración*. En este escrito fundamental propone una crítica cuya finalidad genealógica reside en extraer «de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, de no pensar, por más tiempo lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos»⁶⁰. E inmediatamente se apresura a indicar que esta ontología crítica de nosotros mismos no es tan solo una empresa teórica, sino «una actitud experimental». El *ethos* filosófico propio de esta ontología es descrito así como «una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres»⁶¹.

Como apuntábamos, no hay que esperar al Nietzsche maduro de la transvaloración de todos los valores para encontrar un extraordinario antecedente de esta ontología crítica. En *Humano, demasiado humano*, ya leemos a Nietzsche evocar un «primer experimento» por el que la humanidad comienza a transformarse:

En nosotros puede seguir funcionando el hábito heredado de valorar, amar y odiar erróneamente, pero bajo el influjo de un conocimiento creciente se debilitará: un nuevo hábito de comprender, de no amar, no odiar y de mirar desde lo alto se va enraizando poco a poco en nosotros sobre el mismo terreno, y quizá dentro de miles de años será tan potente como para poder dar a la humanidad la energía de producir a la persona sabia e inocente (consciente de su inocencia) con la misma regularidad con la que ahora produce a la persona ignorante, injusta, con conciencia de culpa — *es decir, el necesario preludeo de aquella, no su contrario*.⁶²

En esta esperanza activa de que, en lo posible y gracias al conocimiento y la crítica, lleguemos a pensar y sentir de otro modo, ¿no leemos el mismo *ethos* ilustrado por el que Foucault caracteriza su proyecto filosófico? Lorenzini y Davidson⁶³ (y

60 FOUCAULT, Michel. «Qué es la Ilustración». En *Sobre la Ilustración*, 154. Tecnos, Madrid, 2007, 91-92.

61 FOUCAULT, Michel. «Qué es la Ilustración», 91-93

62 NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano I*, §107, 121.

63 LORENZINI, Daniele; DAVIDSON, Arnold. Introducción. En FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí: Sorbona, 1978, Berkeley 1983*. Siglo XXI, Madrid, 2022.

Barzilay en la misma línea⁶⁴) no dudan en considerar la pregunta por nuestro ser actual como una pregunta nietzscheana «avant-la-lettre», entendiendo que es Nietzsche quien lleva hasta sus últimas consecuencias esa otra línea crítica indicada por Kant en su respuesta a la pregunta «qué es ilustración?». Foucault sería otro eslabón en esta cadena, y en suma, un espíritu libre, impulsado por la misma honestidad e inmoralismo se ve envuelto en la tarea de socavar los fundamentos de lo que somos —de nuestros valores, del valor de la verdad, de nuestras instituciones, etc.—.

4. Foucault, lector de Nietzsche

Por tanto, es lícito señalar una conexión fuerte entre la idea de la vida como ensayo y el proyecto crítico foucaultiano. La crítica y la ascesis, la desubjetivación y la subjetivación, van de la mano. Poner en cuestión la categoría de sujeto, su supremacía y su función fundante, y, consecuentemente, poner en juego su transformación real: eso es lo que Foucault encuentra importante en su lectura de Nietzsche. Una lectura que podemos interpretar como su propio *gran desprendimiento* de juventud, un verdadero acontecimiento en su trayectoria intelectual, por el cual encuentra otro modo de hacer filosofía, distinto a las corrientes que dominaban la academia francesa en su época de estudiante. Así lo cuenta, por ejemplo, en una entrevista en 1980, donde opone la concepción de la filosofía propia de la fenomenología (como búsqueda del fundamento del sujeto) a la de Nietzsche, Bataille o Blanchot, que la entienden como experiencia de transformación:

[...] En revanche, l'expérience chez Nietzsche, Blanchot, Bataille a pour fonction d'arracher le sujet à lui-même, de faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même ou qu'il soit porté à son anéantissement ou à sa dissolution. C'est une entreprise de dé-subjectivation. L'idée d'une expérience limite, qui arrache le sujet à lui-même, voilà ce qui a été important pour moi dans la lecture de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, et qui a fait que, aussi ennuyeux, aussi érudits que soient mes livres, je les ai toujours conçus comme des expériences directes visant à m'arracher à moi-même, à m'empêcher d'être le même.⁶⁵

Notemos que para referirse a la experiencia filosófica en estos pensadores incluso utiliza un concepto crucial de su último pensamiento, el de desubjetivación. Podemos entender por desubjetivación un primer momento «reactivo» por el cual el sujeto se libera de las formas de subjetividad que le son impuestas dentro de un régimen de verdad concreto, para abrir así la posibilidad de una subjetivación otra,

⁶⁴ BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology, and Foucault's Critical Project: To Perish from Absolute Knowledge», 215.

⁶⁵ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, 43.

es decir, para crear nuevas formas de ser, pensar, sentir⁶⁶. No parece descabellado establecer una analogía entre esta tarea crítica de desubjetivación y subjetivación y los ensayos o experimentos que el espíritu libre nietzscheano lleva a cabo para liberarse de los prejuicios y hábitos heredados, conquistando una nueva salud.

En suma, Foucault recoge el testigo de Nietzsche a la hora de pensar el conocimiento y el sujeto. Así lo expresa en varias ocasiones. Por ejemplo, en una entrevista de 1983:

Mon problème, c'est le rapport du soi à soi et du dire vrai. Mon rapport à Nietzsche, ce que je dois à Nietzsche, je le dois beaucoup plus à ses textes de la période de 1880, où la question de la vérité et l'histoire de la vérité et de la volonté de vérité étaient pour lui centrales.

Notemos además que más abajo se refiere explícitamente a *Aurora* y *La gaya ciencia*, al describir su primer encuentro con Nietzsche. Frente a sus compañeros y profesores de universidad, que se tomaban a la ligera («par-dessus la jambe»), Foucault se pregunta: ¿cuál es el máximo de «intensidad filosófica» que podemos extraer de ahí?; cuando abrimos *La gaya ciencia* o *Aurora* y nos lo tomamos en serio, ¿qué efectos filosóficos podemos sacar de esos textos?⁶⁷ Entre esos efectos filosóficos me parecen determinantes los que he destacado en este artículo: la consideración de la vida como un ensayo o experimento y la consecuente ascesis que posibilita.

5. Conclusiones

Si tenemos en cuenta los fragmentos anteriores y las declaraciones que Foucault realiza en sus últimos años en torno a Nietzsche, podemos afirmar que efectivamente los planteamientos del periodo medio del pensador alemán son cruciales para entender los últimos desarrollos de Foucault.

Foucault no solo es nietzscheano por emprender una crítica genealógica. Es nietzscheano en su cuestionamiento del sujeto, en su historización de la verdad y, en suma, en su consecuente propuesta de una ontología crítica de nosotros mismos que implica una ascesis puesta al servicio de la vida⁶⁸.

66 LORENZINI, Daniele. En CREMONESI, Luca. *Foucault and the Making of Subjects*. Rowman & Littlefield, Londres, 2016, 71.

67 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*, 446: «ce n'est pas tant l'histoire même de la pensée de Nietzsche qui m'intéresse que cette espèce de défi que j'ai senti le jour, il y a très longtemps, où j'ai lu Nietzsche pour la première fois ; quand on ouvre le Gai Savoir ou Aurore alors qu'on est formé à la grande et vieille tradition universitaire. Descartes, Kant, Hegel, Husserl, et qu'on tombe sur ces textes un peu drôles, étranges et désinvoltes, on se dit : eh bien, je ne vais pas faire comme mes camarades, mes collègues ou mes professeurs, traiter ça par-dessus la jambe. Quel est le maximum d'intensité philosophique et quels sont les effets philosophiques actuels qu'on peut tirer de ces textes? Voilà ce qu'était pour moi le défi de Nietzsche».

68 MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning», 59.

Si Foucault encarna el modelo de filósofo del futuro que esperaba Nietzsche es porque recoge ese gesto experimental y creador que es indisoluble de la crítica de los valores. En este sentido, señala Germán Cano⁶⁹ que esta imagen de Nietzsche como «constructor de inmanencia», como aurora y apertura de nuevos horizontes éticos, no se ha subrayado tanto como debiera, eclipsada quizá por la radicalidad de su diagnóstico de la modernidad. Pero es precisamente esa dimensión inaugural de su reflexión la que retoman filósofos como Foucault, al tratar de pensar la subjetividad como creación, no como sustancia, y al ligar la filosofía a la transformación de sí, y no solo al conocimiento puro.

Sin embargo, debemos notar que Foucault, partiendo de esta concepción experimental y transformadora del sujeto, va un paso más allá de Nietzsche, al entrelazar de manera mucho más explícita la cuestión ética y la cuestión política a través del concepto de gubernamentalidad. En efecto, a lo largo de sus cursos, Foucault muestra cómo están entrelazadas las relaciones de poder, el gobierno de sí y de los otros y la relación de sí consigo, por lo que la resistencia al poder político no puede darse si no se configura simultáneamente una ética de sí, que se ocupe de la transformación de nuestra subjetividad⁷⁰. Esto no quiere decir que la relación de sí consigo sea el único punto de resistencia: no se trata de una posición individualista que renuncia a la organización colectiva y la praxis. Antes bien, se trata de enfocar correctamente las luchas, de reconocer que las técnicas de dominación y las técnicas de sí —dada la configuración biopolítica que caracteriza nuestro presente— operan sobre un mismo campo de batalla —el de la subjetividad—, en el juego que se da entre el ser gobernados o conducidos de cierto modo y nuestra voluntad (o «actitud crítica») de no ser gobernados y conducidos de tal forma, reservándonos la prerrogativa de ensayar libremente otros modos de ser, desembarazándonos con ello de las subjetividades que —siendo contingentes, azarosas, históricas— se nos presentan como esenciales o universales.

La búsqueda experimental y tentativa de la transformación de la relación de uno consigo, con los otros y con el mundo está pues en el corazón del militante foucaultiano. Y debemos insistir en el carácter tentativo de semejante proyecto, que renuncia a establecer metas emancipatorias universales del mismo modo que renuncia a universales antropológicos. En cambio, se trata de confrontar a cada paso lo que pensamos y decimos con lo que hacemos y somos⁷¹.

En suma, junto a la voluntad de salud del espíritu libre nietzscheano, que le hace insostenible seguir viviendo con los valores enfermos de una cultura nihilista, podemos situar el inconformismo y la apasionada curiosidad de Michel Foucault, que hacen del suyo un proyecto de extrañamiento, un ensayo para llegar a ser lo que *aún no* se es.

69 CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, 36.

70 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005, 241.

71 LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hador, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2015, 239.

6. Bibliografía

- ABBEY, Ruth. *Nietzsche's Middle Period*. Oxford University Press, Oxford, 2000.
- ANDREAS-SALOMÉ, Lou. *Friedrich Nietzsche en sus obras*. Minúscula, Barcelona, 2005.
- ANSELL-PEARSON, Keith; BAMFORD, Rebecca. *Nietzsche's Dawn: Philosophy, Ethics, and the Passion of Knowledge*. Wiley Blackwell, New Jersey, 2021.
- ASPIUNZA, Jaime. «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales». En *Estudios Nietzsche*, n.º 12, 1 de diciembre de 2012, 13-24. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi12.10551>.
- ÁVILA CRESPO, Remedios. *Nietzsche y la redención del azar*. Universidad de Granada, Granada, 1986.
- BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology, and Foucault's Critical Project: To Perish from Absolute Knowledge». En *Theory, Culture & Society*, vol. 40, n.º 1-2, 27 de enero de 2023, 201-18. <https://doi.org/10.1177/02632764221151128>.
- CANO, Germán. *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- CREMONESI, Laura. *Foucault and the Making of Subjects*. 2016.
- FINK, Eugen. *La filosofía de Nietzsche*. Editado por Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988, tome 4 1980-1988*. Editions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. II, El uso de los placeres*. Siglo XXI, Madrid, 2019.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. EHESS, Aubervilliers, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica?: seguido de La cultura de sí: Sorbona, 1978, Berkeley 1983*. Siglo XXI, Madrid, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «Qué es la Ilustración». En *Sobre la Ilustración*. Tecnos, Madrid, 2007, 154.
- HARCOURT, Bernard E. «Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic

- and Political». En *Theory, Culture & Society*, 2021. <https://doi.org/10.1177/0263276421994916>.
- KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique*. Indiana University Press, Bloomington, 2013.
- LIGHTBODY, Brian. *Philosophical Genealogy: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*. Peter Lang, 2010.
- LORENZINI, Daniele. «Genealogy as a Practice of Truth: Nietzsche, Foucault, Fanon». En Serini, Lorenzo; Gori, Pietro (eds.). *Practices of Truth in Philosophy*. Routledge, New York, 2023.
- LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2015.
- MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. State University of New York Press, 1992.
- MILCHMAN, Alan; ROSENBERG, Alan. «The Aesthetic and Ascetic Dimensions of an Ethics of Self-Fashioning: Nietzsche and Foucault». En *Parrhesia*, n.º 2, 1 de enero de 2007, 44-65.
- MITCHELL, David. «How the free spirit became free: Sickness and romanticism in nietzsche's 1886 prefaces». En *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 21, n.º 5, 2013, 946-66. <https://doi.org/10.1080/09608788.2013.805397>.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia IV (Enero 1880 - Diciembre 1884)*. Trotta, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: cómo se llega a ser lo que se es*. Alianza Editorial, Madrid, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. «Humano, demasiado humano». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. «La gaya ciencia». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. «La genealogía de la moral». En *Obras completas: Vol. III. Obras de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal: preludeo de una filosofía del futuro*. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- SÁNCHEZ MECA, Diego. *El itinerario intelectual de Nietzsche. Filosofía y ensayo*. Tecnos, Madrid, 2018.

- SERINI, Lorenzo; GORI, Pietro (eds.). *Practices of Truth in Philosophy: Historical and Comparative Perspectives*. Routledge, New York, 2023. <https://doi.org/10.4324/9781003273493>.
- URE, Michael. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, vol. 4, 19-52. <https://doi.org/10.22439/FS.V0I4.893>.
- WESTFALL, Joseph; ROSENBERG, Alan. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*. Bloomsbury Academic, 2018.

Notas polémicas en la hermenéutica de la *Lección sobre Nietzsche*, de Michel Foucault

*Controversial notes on the hermeneutics about the
Lecture on Nietzsche, by Michel Foucault*

Miguel Grijalba Uche

Universidad Isabel I (Burgos), España
mgrijalba2003@yahoo.es

Resumen: En este trabajo se hace un repaso de la lectura e interpretación que Michel Foucault realiza en su lección sobre Nietzsche acerca del tratamiento que el autor alemán ofrece sobre el conocimiento, la verdad y el saber. Es un texto académico y oscuro donde Foucault analiza el pensamiento nietzscheano introduciendo y señalando diferentes controversias en su lección que serán analizadas en el artículo. El núcleo central originario de la discusión es la idea de la invención del conocimiento y de la verdad. La cuestión de la verdad, en las investigaciones de Foucault en esta década de los años setenta, encuentra en el estudio de la voluntad de saber, el interludio entre voluntad de verdad y conocimiento.

Palabras clave: conocimiento; verdad; voluntad de verdad; voluntad de saber; Nietzsche.

Abstract: This text reviews the reading and interpretation that Michel Foucault makes in his lesson on Nietzsche about the treatment that the German author offers on knowledge, truth and knowledge. It is an academic and dark text where Foucault analyzes Nietzschean thought, introducing and pointing out different controversies in his lesson that will be analyzed in the article. The original central core of the discussion is the idea of the invention of knowledge and truth. The question of truth, in Foucault's research in this decade of the seventies, finds in the study of the will to know, the interlude between the will to truth and knowledge.

Keywords: knowledge; true; will to truth; will to know; Nietzsche.

Fecha de recepción: 09/03/2024. Fecha de aceptación: 16/05/2024.

Miguel Grijalba Uche es Doctor en Filosofía y Medicina. Se ha especializado en fenomenología existencial y hermenéutica (Heidegger), filosofía francesa (Foucault-Deleuze) y su vinculación con el pensamiento de Heidegger y filosofía española (F. Savater, E. Trías). Actualmente se desempeña como Profesor contratado doctor Universidad Isabel I en materia de Filosofía contemporánea y Filosofía de la ciencia, como Profesor investigador GIR "Arte y Ciencia en Filosofía". Fac. Filosofía Uva y como Profesor Investigador de Proyecto de Hermenéutica Crítica-HERCRITIA-UNED. Es miembro del Centro de Estudios Heideggerianos y del Archivo Heidegger de la Universidad de Sevilla-M. Heidegger Archiv. Meßkirch así como del Centre Michel Foucault y está adscrito al Grupo de Investigación "Filosofía aplicada: sujeto, sufrimiento, sociedad" (Cód. PAIDI: HUM-018).

1. Introducción: la necesidad de Nietzsche en el pensamiento de M. Foucault

El objetivo de este trabajo es un acercamiento a la cuestión de la verdad que M. Foucault realiza en uno de sus escritos sobre Nietzsche, en los inicios de los años setenta, titulado *La lección sobre Nietzsche. Como pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad*, que fue realmente una conferencia dictada por Foucault en abril de 1971 en la Universidad McGill (Montreal). Esta conferencia mantiene una correspondencia con la parte final de la segunda clase del curso *Lecciones sobre la voluntad de saber*, del 16 de diciembre de 1970, según se deduce de las anotaciones de una alumna asistente, aunque no se conserva el manuscrito original. Asimismo, mantiene una vinculación con el texto “Nietzsche y su crítica del conocimiento”, la primera de las cinco conferencias que dictó en Río de Janeiro (Brasil) en 1973, recogidas en el volumen *La Verdad y las Formas Jurídicas*, donde se trabaja sobre el texto nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Se pretende ahora poder profundizar en un texto que siendo breve, es de una densidad enorme y hace necesaria una elevada cantidad de comentarios explicativos ya que se trata de una apuesta fuerte de Foucault por desplegar, hasta el límite, una investigación sobre la verdad y el conocimiento en F. Nietzsche. Podríamos decir que es la única ocasión donde trata de manera extensa y filosófica en tema de la verdad, a diferencia de lo que ocurre en otros textos, entrevistas y ensayos posteriores donde son escasas y concisas las referencias a la noción de verdad.

Nietzsche es una referencia frecuente en Foucault, no siendo nada claro en qué momento el autor francés se aleja del alemán. Si bien es cierto que el tratamiento filosófico de la Grecia arcaica que realiza Foucault, lo hace a partir de su lectura de Nietzsche, también se puede afirmar que el estudio del helenismo filosófico, en esa década de los años setenta, deja de tener tan clara su influencia y vira hacia la de Martin Heidegger. Nos afirma Foucault:

Con respecto a la influencia efectiva que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta de cuán profunda ha sido. Yo les diría solamente que fui ideológicamente ‘historicista’ y hegeliano hasta que leí a Nietzsche¹.

Foucault dedica varias lecciones a Nietzsche y el tema del saber: en Vincennes, en el invierno de 1969-70, donde reconoce que ya antes de *La genealogía de la moral*, Nietzsche hablaba de sed de saber; en una conferencia en la Universidad del Estado de Nueva York, Búfalo, en marzo de 1970; y, por último, esta ponencia en la Universidad McGill de Montreal, en abril de 1971. Pero hay que tener en cuenta que Foucault no se propuso nunca repetir ni comentar a Nietzsche, sino

¹ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo 1. Gallimard, París, 1994, 613.

someter sus intuiciones a la investigación de la historia y ponerlas en relación con la apariencia del mundo.

Poco antes de su muerte, Foucault se declara “simplemente” nietzscheano, lo cual nos ayuda para hacernos una idea de la importancia del papel de Nietzsche en su obra y evolución intelectual. El primer encuentro con Nietzsche fue en 1952, por influjo de Bataille y Heidegger. Su lectura no es tanto una fidelidad a él sino a los problemas que subyacen de él en el presente.² Si rastreamos el papel ejercido por los textos de Nietzsche en la obra de Foucault encontramos, precisamente en su concepción de la verdad, un efecto claro y directo. En otro texto breve titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, publicado en 1971, ya se apunta explícitamente a ese efecto desde otros textos: *La Gaya ciencia, El viajero y su sombra, Humano, demasiado humano, Aurora, Consideraciones intempestivas, La genealogía de la moral o El crepúsculo de los ídolos*.

Foucault recorre, en el curso de 1970-71, puntos importantes del enfoque que Heidegger da sobre Nietzsche. En concreto, el pensamiento sobre la justicia (*dike*) impera en el tratamiento que Nietzsche hace sobre la verdad³. Sin embargo, Heidegger entiende la voluntad de poder nietzscheana como destino del ser, en donde el conocimiento forma parte de su estructura, cuestión ésta que Foucault no desarrolló en ningún escrito. De ahí que cuando la voluntad de poder es entendida como conocimiento no significa, para Heidegger, conocer al estilo tradicional (en el sentido de imitación o repetición de lo recibido) sino un no-conocer, un esquematizar para otorgar un orden al caos y poder establecer una regularidad que ayude en las necesidades prácticas⁴. Esta idea, dice Heidegger, Nietzsche no la recibió de Aristóteles. De similar manera, Foucault, en este curso de 1970-71, se va a enfrentar a estos dos paradigmas de la voluntad de saber: Aristóteles y Nietzsche. Precisamente, refiriéndose a éste último, nos dirá Foucault:

He dictado cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre Nietzsche. El único homenaje un poco ruidoso que le he rendido fue titular el volumen de *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*⁵.

La publicación del primer curso que dictó Foucault en el Collège de France, desarrollado entre diciembre de 1970 y marzo de 1971, es un hecho trascendental que permite obtener importantes datos para la comprensión del pensamiento del autor. Había publicado el año anterior *La arqueología del saber*, donde culmina las consecuencias historiográficas de sus trabajos previos, y ese mismo año de 1970 se le otorgó la cátedra “Historia de los sistemas de pensamiento”, a la muerte de

2 Por ejemplo, si queremos pensar las relaciones de poder desde lo no jurídico, hemos de pensarlas desde el modelo de represión nietzscheano de la lucha. CASTRO, E. *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, 212.

3 En concreto, cuando analiza la metafísica preplatónica de Heráclito. Cfr. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005.

4 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* 2 vols. Destino, Barcelona, 2000, vol. 1, libro III, 431.

5 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo 4. Gallimard, París, 1994, 444.

su antecesor Jean Hyppolite, que le permitirá abrirse a la investigación en nuevos temas, como puede ser el que vamos a desarrollar en este artículo.

Se suele decir que la publicación, en 1971, del texto que llevaba por título *Nietzsche, la genealogía, la historia* (dedicado a Jean Hyppolite) representó el giro en la obra de Foucault.⁶ No comparto ese corte tan estricto en el pensamiento foucaultiano ya que se suele atribuir la causa del abandono de su método arqueológico al descubrimiento de la obra de Nietzsche. Hay que decir que, en una entrevista, ya confirmó que había leído a Nietzsche mucho antes, en el año 1953, en relación con un trabajo sobre la historia del saber.⁷ Posteriormente, presentó una ponencia titulada *Nietzsche, Marx, Freud (1964)* que demuestra lo difícil (e incluso, inaceptable) que supone afirmar que hay una ruptura en su pensamiento en este año de 1971⁸. En realidad, se trataría de un desarrollo heurístico entre estos dos momentos de su pensamiento que supondrá, más bien, un cambio del punto de mira y no tanto una ruptura brusca. Entenderlo como etapas sucesivas no deja de ser un pensamiento reduccionista ajeno al trabajo del pensador francés, cuando conceptos como saber y poder se interconectaron constantemente en los textos de todos esos años.

Hélène Politis, alumna asistente y transcritora de sus notas, advirtió sobre la ausencia de una lección dictada entre el 23 de diciembre de 1970 y el 6 de enero de 1971 en relación a la voluntad de saber en Nietzsche, que Foucault empleó para impartir una conferencia en el extranjero. La conferencia de abril de 1971, inmediatamente posterior a la finalización del curso de ese año en el Collège de France, empleaba las mismas estructuraciones que el resto de las clases, gracias a que se conserva una hoja con membrete de un hotel en Montreal, donde están escritas las líneas centrales de lo que iba a exponer. Este documento con encabezamiento nos permite situar esta conferencia en McGill. Esta conferencia es la *Lección sobre Nietzsche* que me planteo trabajar aquí.⁹

La cuestión de la verdad, en las investigaciones de Foucault de los años setenta, la sitúa en el estudio de la voluntad de saber, la voluntad de verdad como sistema de exclusión y su relación con la teoría del conocimiento, la voluntad como raíz de la verdad tal como afirmaba Nietzsche. Foucault encuentra una verdad y un conocer que se pertenecen, un equilibrio entre arqueología y genealogía, que nos sirve para volver a confirmar lo difícil que supone defender un cambio brusco

6 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, Buenos Aires, 2004.

7 FOUCAULT, Michel. "Estructuralismo y postestructuralismo", en *Dits et Écrits*, tomo III. Gallimard, París, 1994, 39.

8 LITVINOFF, Diego Ezequiel. "Comentario bibliográfico. Foucault, Michel: Lecciones sobre la voluntad de saber, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012". *Rev. Desnudo* 1(2), 2013, 225-232.

9 Es muy complicado hacer referencia bibliográfica de todo lo manejado y cotejado por M. Foucault, debido a la inmensa cantidad de documentación que utilizó y porque se conservan escasas fichas con citas precisas que él empleaba en sus clases. Bien cierto es que los comentarios aristotélicos que hace pueden tener como fundamento el texto sobre Aristóteles de Pierre Aubenque (P. Aubenque. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1987). Y es probable que hubiese también leído el *Nietzsche* de M. Heidegger ya que el nombre del este autor está referenciado en ese curso.

de pensamiento en la evolución del autor francés. Esta panorámica toma como arquetipo a la reflexión de Nietzsche sobre el conocimiento, donde se destruye la idea de verdad tradicional, que es precisamente lo que está intentando desarticular también M. Foucault.

Holgazaneo con Nietzsche; creo empezar a advertir por qué siempre me fascinó. Una morfología de la voluntad de saber en la civilización europea, que se dejó de lado en favor de un análisis de la voluntad de poder.¹⁰

Una visión macroscópica del texto nos demuestra la división del mismo en tres apartados que son los que voy a utilizar para analizar la diferentes cuestiones polémicas, algunas no resueltas, expuestas en él. Emplearé los mismos apartados que utiliza el propio Foucault en *La lección sobre Nietzsche* para escudriñar las polémicas insertas en ellos y poder realizar una exégesis progresiva de la clase de Foucault.

2. Lección de Nietzsche: la invención del conocimiento y de la verdad

Foucault recoge en esta conferencia las ideas principales de un comentario que realiza sobre las críticas vertidas por Nietzsche a la tradición filosófica en relación a la justificación del conocimiento y la vinculación existente entre conocimiento y verdad. Es un texto fundamental y difícil donde Foucault establece una discusión, no concluida, sobre principios metafísicos y epistemológicos claves. Es inevitable pensar en las múltiples repercusiones teóricas que este trabajo tendrá en su proyecto de investigación posterior.

La lección comienza con una cita de Nietzsche tomada del texto *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*, en donde se narra la fábula científica del mundo, en cuyo interior el autor alemán establece un triple guiño a la historia de la filosofía¹¹. Por un lado, cuando utiliza el término Historia Universal está ironizando sobre el idealismo dogmático de Hegel, ridiculizando su filosofía de la historia según la cual el Espíritu sería la coronación cósmica del mundo. Por otro lado, la crítica a Kant cuando se refiere al conocimiento como instante, un acontecimiento inventado¹². Pero hay un tercer guiño al pasaje del segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer, aderezado con la lectura de Darwin, en donde se evidencia la sorpresa de ese animal inteligente, entre otras criaturas que nacen y mueren sin principio ni fin, al observarse como

10 FOUCAULT, Michel. Carta del 16 de julio de 1966, en *Dits et Écrits, Tomo I*, 31

11 "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la Historia Universal". NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2012.

12 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*. Akal, Madrid, 2015, 197.

un ser que razona ante un Universo caótico que es descrito por la Ciencia.¹³ Será en este espacio y tiempo primigenios en donde se asentará el conocer, dice Nietzsche, en donde el hombre (el animal inteligente) se inventará el conocimiento. Ésta es la primera tesis polémica del texto foucaultiano sobre Nietzsche, al reafirmar lo dicho por el alemán en *Sobre la verdad y mentira en sentido extramoral*: el conocimiento ha sido concebido y creado.

Esta es la primera vez en la historia de la filosofía, con nuestro maestro Nietzsche, en la que se afirma que el conocimiento es una fantasía. Hasta entonces se había pensado que, a través del conocimiento, podríamos acceder y comprender la esencia de las cosas. Pero la genealogía nietzscheana del saber volatiliza toda esta teoría del conocimiento como facultad tradicional de la filosofía. La tesis controvertida que sostiene Nietzsche es exactamente la contraria: la especie humana es el único conjunto de seres sobre la tierra que fue capaz de ingeniar el conocer. Lo que también significa que cuando esta especie desaparezca, sus inventos y fantasías correrán el mismo destino: desaparecerán. Por lo tanto, la conexión entre conocimiento y verdad es accidental, ya que Nietzsche desimplicó ambos términos. Con lo cual, podemos llegar a concluir que exista un conocimiento sin que aspire a la verdad. Es decir, no hay una relación causal entre el hecho de conocer y el hecho de que lo que se conoce sea verdadero¹⁴. Por tanto, puede incluso existir un querer conocer sin voluntad de verdad, aunque en este aspecto Foucault no aporta muchas notas aclaratorias.

Con esta afirmación polémica de Nietzsche, que rescata Foucault, el autor alemán se enfrenta netamente a la teoría aristotélica del conocimiento. En Aristóteles (y, para Foucault, él representa a la tradición), el deseo de conocer, algo natural en el hombre, supone la relación previa de continuidad entre el conocimiento, la verdad y el placer de conocer, independiente de la utilidad. Es decir, se funda la copertenencia del deseo y el conocer en el proceso de buscar la verdad. Con ello, se subordina el saber al conocimiento y a la verdad, abandonando el punto de partida de su teoría, es decir, el deseo. Foucault nos asegura que, en Aristóteles, hay un paso del deseo al conocimiento.¹⁵ Nietzsche, por el contrario, trata de romper esa identidad y mostrar, de modo intempestivo, la preeminencia de la voluntad que no tiene a la verdad como su fin, sino que se la inventa. Como dice en *El orden del discurso*, hay una incompatibilidad entre verdad y voluntad de verdad. La verdad se afirma negando la voluntad que la quiere, y la voluntad de verdad, que se nos ha impuesto, no deja de enmascarar la verdad que quiere.¹⁶ La conclusión primera que extraemos de esta afirmación es que la verdad, entonces, sobreviene al conocimiento aunque éste no está destinado

13 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 22.

14 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 203.

15 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 24.

16 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, 24.

a ella¹⁷. Es un conocimiento entendido no tanto como anterior a la verdad, sino como un conocimiento que no es verdadero conocimiento porque está destinado hacia algo diferente a lo verdadero: dominio, simplificación, conservación. Esta voluntad es voluntad de poder, en términos nietzscheanos, que establece un nexo violento entre conocimiento y verdad. Luego, el saber se torna en un acontecimiento sobre procesos que son del orden del conocimiento.¹⁸ Foucault sigue interesado también en la disociación entre conocimiento y verdad cuando se pregunta si la verdad no es el objeto real sino el aparente tras el cual se esconde un proyecto de conocimiento diferente. Este tema, la relación entre el conocimiento y la voluntad, es retomado por Foucault en la primera de una serie de conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973 bajo el título “La Verdad y las formas jurídicas”¹⁹.

Michel Foucault hace una reconstrucción personal de la crítica que Nietzsche plantea a la idea tradicional de conocimiento tratando, como dice el subtítulo de la conferencia, en “cómo pensar la historia de la verdad con Nietzsche sin apoyarse en la verdad”. Si Nietzsche parte de la idea de que todo conocimiento es un invento humano (*Erfindung*), por lo tanto, debe ser una ficción y ocupa un lugar insignificante en el tiempo. Decir que hemos creado, ingeniado, el conocimiento supone, por otro lado, no despistarse en la búsqueda de un origen fundante (*Ursprung*) ni en un comienzo. Por el contrario, la invención se opone a un origen solemne y, en cambio, orienta a una fabricación que señala el “comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable” de una fabricación²⁰. Si Foucault practica su genealogía, se supone que se opone a la búsqueda de una especie de identidad primera de las cosas²¹. No cree que en el principio, en el origen, las cosas se encontraban en su perfección y que la historia supusiese la caída. El genealogista Foucault no busca, por tanto, el origen que supondría esa identidad primigenia e inmóvil que da la esencia exacta de las cosas. Si así fuera, la historia se convertiría, en este caso, en pura metafísica. Foucault, en cambio, conduce la historia en la dirección opuesta: hacia lo accidental, hacia la diferencia. Ve que cuando hablamos sobre la esencia de las cosas, en realidad estamos refiriéndonos a máscaras: detrás de cada cosa, hay otras cosas.

La idea que subyace es que, si no tiene inicio ese conocimiento, y ha sido inventado, el motivo es que no puede ser esencial ni eterno, pues ha ido variando con el tiempo. Luego, tampoco es fruto de una creación ni posee creador. Ni, por supuesto, se podrá vincular esta invención con la verdad. La genealogía tendrá como objetivo la *Entstehung*, la procedencia, el teatro donde aparecen, o entran en juego, las fuerzas y las relaciones. Y el mundo es un conjunto de relaciones, de

17 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 200.

18 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 31.

19 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II. Gallimard, París, 1994, 538-553.

20 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 493.

21 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, Buenos Aires, 2004, 13.

fuerzas, siempre diferentes entre sí²². El sujeto será la voluntad que impone y agrupa las diferencias mediante las analogías y las nombra con los signos asignados. Para el Nietzsche de *La Gaya Ciencia*, detrás del conocimiento hay otra cosa: instintos, impulsos, deseos, voluntad de apropiación²³. La verdad aparece, entonces, como la afirmación de un modo de vida. Según Nietzsche, la genealogía tenía un sentido diferente al que le otorga Foucault, pues narraba lo que aún no tenía historia y mezclaba sentimientos, cuerpo e instintos. En términos nietzscheanos, la procedencia es lo cualitativo de un instinto, mientras que la emergencia es el combate de los mismos, un refinamiento como estrategia de conservación. En rigor en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, al origen maravilloso, Nietzsche le opone los comienzos bajos. Las referencias de Nietzsche a los instintos y la lucha le sirven a éste para cuestionar la teoría del conocimiento y mantener una relación polémica con el mismo.²⁴ En otras palabras, la genealogía nietzscheana, en la reafirmación foucaultiana, destruye la teoría del conocimiento.

Frente al empirismo que afirmaba que la percepción, sensación o representación estaban tras el conocimiento, ahora, lo que se sostiene es que tras el conocimiento inventado, previamente lo que hay es un no conocimiento porque no hay ese inicio de las cosas, hay procedencias: azares, interacciones que desencadenen procesos. Luego, si el conocimiento ha tenido que inventarse, no hay correlación posible entre el sujeto cognoscente y lo conocido, sino que la vinculación entre ambos es generada en el interior de esa invención. El conocimiento se impone sobre su objeto, en “una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación”²⁵ Todas las filosofías, a partir de la Modernidad, se habían fundado en la relación entre el sujeto y objeto (sea a través del cogito, de la tautología o de la sensación). Nietzsche se aparta de esta relación sujeto-objeto que sólo la ilusión los confunde. A este respecto, Nietzsche sostuvo que:

Lo que llamamos actualmente el mundo, es el resultado de multitud de errores y fantasías, que han nacido poco a poco en la evolución del conjunto de los seres organizados.²⁶

Sin embargo, los hombres, en algún momento de la historia, llegaron a creer que el conocimiento era algo más que un invento y que con él se podría decir algo sobre las cosas. Sobre esta cuestión podemos decir que el hombre ha inventado el conocimiento, pero luego se ha olvidado u ocultado esta creación y se la cree existente en sí misma desde siempre. Con el correr de los años esta quimera, que ha sido fabricada, se vuelve una firme creencia. El hombre, dice Nietzsche, es el

22 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*, 396.

23 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 243.

24 LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca, TAYLAN, Ferhat *Marx y Foucault. Lecturas, usos, confrontaciones*. Ediciones DADO, Madrid, 2023, 78.

25 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 493.

26 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 31.

animal más débil. Quizá por eso tuvo que desarrollar su inteligencia para dominar a los otros animales. Con posterioridad, afirmará Nietzsche, los más débiles se sirvieron de ese intelecto para inventar el conocimiento con el fin de dominar a otros más fuertes, es decir, aquellos que eran capaces de ejercer su voluntad libremente. En resumen, por tanto, los hombres primitivos tendían trampas para cazar a los animales, y los hombres más débiles posteriormente tendieron sus trampas filosóficas, que fueron inventos humanos con fines sociales, como el bien, el mal o el conocimiento. Al convertirse el hombre en un animal doméstico, termina Nietzsche su explicación, fue cuando inventó el conocimiento con el objetivo único de dominar.

Desde esta disputada primera afirmación de Nietzsche con la que arranca el texto, Foucault desarrolla cuatro consecuencias. En primer lugar, queda claro que el conocimiento no está en la naturaleza humana²⁷. En otro texto, Foucault recapitula todo lo expuesto hasta aquí:

El conocimiento, entonces, ha sido inventado. Decir que ha sido inventado es decir que no tiene origen. Es decir que, de manera más precisa, por paradójico que sea, el conocimiento no está de ningún modo inscripto en la naturaleza humana. El conocimiento no constituye el más antiguo instinto del hombre o, inversamente, no hay en el comportamiento humano, en el apetito humano, en el instinto humano algo así como un germen del conocimiento. De hecho, dice Nietzsche, el conocimiento tiene una relación con los instintos, pero no puede estar presente en ellos y tampoco ser un instinto como los otros. El conocimiento es simplemente el resultado del juego, del enfrentamiento, del encuentro, de la lucha y del compromiso entre los instintos. Porque los instintos se encuentran, se enfrentan y llegan, finalmente, al final de sus batallas, a un compromiso, por ello se produce algo. Este algo es el conocimiento.²⁸

No hay conocimiento porque es artificial (se ha inventado) aunque ha persistido en las sociedades, como ha dicho Nietzsche en su explicación. Por lo tanto, dice Foucault, el conocimiento no tiene nada anterior a él, sino que es lo completamente otro. Al inventarse, fue hecho en un campo diferente, en un escenario distinto, no explicado dentro de la teoría del conocimiento. Por eso, no se corresponde con una ley formal, nos dirá Foucault, que defina su posibilidad sino que es el resultado de un juego, un combate, una violencia, donde su emergencia es un producto de los instintos, de la duda, de la negación (a lo que Foucault define, en general, como lo completamente otro). No tiene nada que ver, por tanto, con razón, experiencia o certeza kantiana. La posibilidad del conocimiento es “esa otra cosa”, nos dice Foucault, entendida como violencia o la utilidad en Nietzsche (porque el compromiso con el saber no es un instinto sino un acuerdo al que se

²⁷ FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 197.

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 544-545.

llega por el enfrentamiento de diversos instintos)²⁹.

Pero Foucault no sólo opone Aristóteles y Nietzsche, a propósito de la naturaleza del conocimiento, sino también Nietzsche y a Kant. A diferencia de éste último, derivado del proceso inventivo, Foucault confirma que no hay un isomorfismo entre el saber y el mundo debido a que las condiciones de la experiencia y de los objetos son heterogéneas, con lo que no puede existir algo así como un derecho al conocimiento. Dicho de otra manera, no hay en los hechos un conocimiento verdadero. Para Nietzsche el conocimiento posee demasiada ficción para poder ser un conocimiento y, por eso, conocemos la realidad a través de ficciones e invenciones. Conocemos el mundo porque primeramente hemos dado los pasos para hacerlo cognoscible. Luego no hemos descubierto verdades, somos nosotros quienes hemos creado el sujeto, el predicado, la acción, la cosa y la sustancia.

En términos kantianos más rigurosos, habría que decir que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas.³⁰

Una segunda consecuencia derivada de este hecho inventado es que este conocimiento no posee un modelo exterior, extrahumano, que le preceda y en el cual basarse, con lo que no pudo ser imitado por ningún intelecto humano. No presenta ni un precedente, ni una reminiscencia platónica ni un origen divino del mismo que pueda haberle ayudado a fundamentarlo. Y llegamos a la tercera consecuencia. Podemos decir que el conocimiento no sirve para descifrar el mundo. El mundo ni está adaptado al conocimiento (al ser éste inventado), ni obedece las leyes de la razón. Debe ser la razón la que se adapte a una representación del mundo. Luego las cosas no están hechas para ser vistas o conocidas, no hay un mundo listo para ser descubierto, ya que no tienen nada que descifrar, ni una esencia ni una identidad que conocer. Para ello, Foucault hace una lectura especial del párrafo 109 del libro III del *La Gaya Ciencia*, titulado “¡Guardémonos!”, en donde Nietzsche interpreta al mundo como un caos eterno debido a la falta de orden, belleza y saber, que impide su imitación o repetición. Este mundo no es un organismo vivo ni una máquina ni sigue ninguna ley. Guardémonos, por tanto, de decir que hay una ley en la naturaleza. No tiene finalidad ni, por tanto, casualidad. Lo habitual son las desgracias y las excepciones.³¹ Si se acepta esto, es inadecuado pensar que podamos llegar a tener un conocimiento completo o exhaustivo, pero lo mismo podría afirmarse de lo opuesto, de una metafísica sustancialista que predicase una esencia que le hiciese inteligible a la razón. Porque, no olvidemos, la esencia también es un invento, no hay una esencia en las cosas ya que el conocimiento y sus elementos son, a su vez, un invento.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 544-545.

³⁰ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 546.

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *El Gay Saber*. Austral, Madrid, 2000, Libro III, § 109, 170-171.

Con lo que Foucault concluye de la lectura exponiendo la cuarta consecuencia sobre la invención del conocimiento comentada diciendo que el conocimiento es una operación compleja porque fue inventado como producto de algo. ¿Qué significa, según la lectura de Foucault, que el conocimiento sea esta operación compleja? Para la interpretación foucaultiana de Nietzsche, el convenio entre los instintos es lo que formó el conocimiento. La teoría perspectivista de Nietzsche nos serviría para mostrar que la experiencia de cada uno es una posición estratégica en relación con los otros y con lo otro. Nuestras afirmaciones sobre el mundo dan lugar a perspectivas humanas. Para ello, Foucault emplea la lectura del párrafo 333 del libro III de *La Gaya Ciencia*, en donde Nietzsche contrapone su manera de entender el conocimiento a la de Spinoza. Así, para Spinoza, habría que conocer superando las pasiones (reír, odiar, despreciar). Nietzsche le contesta amargamente diciendo que el conocimiento surge desde la pasión, desde el combate de los instintos malvados: de la risa, del odio y del desprecio siendo la comprensión el pacto, la convención entre los instintos³². La verdad nace ligada al odio, al combate y la lucha.

¿Qué entienden ambos autores por maldad? La maldad busca extraer la esencia tras la apariencia, empleando la astucia, nos dice Foucault. Nietzsche considera que no hay ningún método científico, ni sensación ni entendimiento, que sea único en dar con el saber. La lectura que Foucault hace de Nietzsche parece emparentar el conocimiento con la maldad, en tanto que extracción de lo esencial desde lo aparente, para adecuarse o distanciarse de las cosas, bien mediante la protección (risa), la desvalorización (desprecio) o la destrucción³³. De esa maldad debería nacer la verdad. Foucault retomará la afirmación nietzscheana para apoyar sus planteamientos: es el duelo con el otro, la confrontación, la que nos lleva al conocimiento. Pero, dice Foucault, lo malvado debe reconocer que no hay más que apariencia, sin ningún fundamento ontológico, puesto que no tiene la recompensa de obtener la esencia o el ser (que también son inventados) sino, muchas veces, sólo obtenemos nuevas apariencias. El hombre también es apariencia también, nos corrobora Nietzsche.³⁴

Este modelo de un conocimiento fundamentalmente interesado, producido como acontecimiento del querer y determinando por falsificación el efecto de verdad, es, sin duda, lo más alejado de los postulados de la metafísica clásica.³⁵

Pero la maldad se vuelve también contra el propio sujeto cognoscente porque va en contra de conceptos como amar, adorar, afirmar. El hombre de conocimiento

32 NIETZSCHE, Friedrich. *El Gay Saber*, Libro III, § 333, 271-272.

33 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tecnos, Madrid, 2017, § 432,318-319.

34 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 201

35 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo II, 244.

conoce en contra de sus deseos (decir no, cuando quiere decir sí)³⁶. Es decir, cuando uno orienta su mente al conocer, se aleja del objeto y establece una distancia entre examinador y examinado. Afirma Nietzsche que lo que se llama espíritu, de modo popular, tiene voluntad de simplificar y dominar, asemejando lo nuevo a lo antiguo, falseando determinados rasgos, para obtener un saber, un ignorar o un dejarse engañar por la arbitrariedad. Cuando se habla de amor a la verdad y a la sabiduría, cuando se defiende el inmortalizarse por el conocimiento, en realidad son viejos adornos de la vanidad humana. Lo que se pretende decir es que el conocimiento, en cuanto profundidad y universalidad, niega y elimina la realidad, en vez de reconocerla.

Claramente se puede apreciar en la lectura de estas cuatro consecuencias que extrae Foucault, que hay una gran distancia con la tradición filosófica. En concreto, contra Platón quien defendía la teoría de la reminiscencia según la cual el conocimiento estaría ya inscrito en nuestra alma y sólo sería necesario el recordarlo, algo así como que el conocimiento sería previo a la existencia. El conocimiento, diría Platón, se descubre mediante la dialéctica y se vincula con el mundo de las Ideas y con el Bien. La apuesta que hace Foucault, desde Nietzsche, es completamente distinta ya que desconfía de Platón y de la universalidad del conocimiento, lo da por malvado porque extrae una esencia desde la apariencia, desde la superficie de las cosas. Sin embargo, hay que defender que Foucault no es que esté en contra del conocimiento sino que pretende explicar el funcionamiento de la voluntad de saber, haciendo una lectura crítica del conocimiento y la verdad, para poder ver cómo opera dentro de sus propios límites, para intentar comprender el proceso del conocer.

Está realizando un conocimiento del conocimiento, un metaconocimiento. Se acepta también que el hombre es apariencia, conflicto de intereses, y que las cosas del mundo no se reducen a la razón. Todo esto culmina con el adrezo de la crítica al conocimiento que plantea Nietzsche. Tanto Nietzsche, como Foucault, consideran que la tradición filosófica sobre el conocimiento es inadecuada, que si esa teoría se sustenta en ciertos principios habría que proponer otros. Es decir, presentan una contrateoría del conocimiento donde se es consciente de la apariencia y de la multiplicidad ininteligible de todo lo que existe en la realidad. Hasta aquí no hay problema en aceptarlo. El problema con que nos encontramos es saber si estos nuevos supuestos que plantea Foucault, en relación al conocimiento, son objetivos porque, si así fuera, caerían en la misma crítica que está planteando. Es decir, no sería mejor que lo que critican y no sabríamos cómo salvarlos de su propia crítica. Este sería un punto débil de la argumentación, la falta de justificación de su contrateoría del conocimiento y de los cimientos en que se basa. Quizá Foucault en ningún momento se propuso ir más allá puesto que no encontramos ninguna otra referencia a estas ideas en sus textos posteriores.

36 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 2015, § 239, 218-220

Contra lo fenoménico, contra la apariencia, continua Foucault, se alza el saber que tiene el problema de no poder alcanzar la recompensa de acceder al ser o a la esencia. El conocimiento no consigue destruir la apariencia, como quiere hacer Platón al oponerla al ser, ni quiere tampoco mantenerse en la apariencia como hace Schopenhauer. El saber penetra la apariencia, el fenómeno, para ir más allá de ella, arrancándole sus secretos y, al no acceder a la esencia o al ser, genera nuevas apariencias, nuevos sueños. Porque si se mantuviera en la apariencia, no sería conocimiento.

En definitiva, tenemos por un lado que el soporte necesario y permanente del conocimiento, de la ciencia y del saber objetivo, es el interés, la lucha, el juego en palabras de Foucault. Y, por otro lado, debemos reconocer que el conocimiento es perspectivista, nunca termina ni es adecuado a su objeto, y está separado de la cosa en sí (el conocimiento objetivo). La fuerza que sostiene al conocimiento (maldad, deseo, avidez de saber, instinto) es también lo que nos impide conocer, comentará Foucault. Es decir, el conocimiento es, en definitiva, frustración, nuevo concepto polémico que extrae Foucault de estos textos. La conclusión que Foucault recalca de la lectura que está haciendo, hasta aquí, de Nietzsche es que lo que impide y constituye el conocimiento, en definitiva, es el propio hombre³⁷.

En Nietzsche también es evidente que la interpretación está siempre inacabada. ¿Qué es para él la filosofía, si no una especie de filología siempre en suspenso, una filología sin término, desplegada siempre más lejos, una filología que nunca sería absolutamente fija?³⁸

3. ¿Existe un conocimiento sin verdad?

Foucault expone la siguiente tesis polémica en su *Lección sobre Nietzsche*. De la misma manera que el conocimiento es un invento, la verdad también lo es y acontece tras éste. Es decir, primero se inventó el conocimiento sin verdad y, posteriormente, se inventó a ésta. Dicho con otras palabras, ni el conocimiento está destinado a la verdad ni ésta es la esencia del conocimiento. Por lo tanto, concluye, debe haber algún conocimiento anterior a la verdad, algún conocimiento sin verdad³⁹.

Foucault marca distancia con la teoría positivista del conocimiento en donde la verdad no está al inicio y se hace preciso buscarla, en el desarrollo del tiempo, para descubrir su disposición preconcebida. El conocimiento comtiano, por tanto, es conocimiento de la verdad. Lo cual exige que la verdad sea objeto del conocimiento y que un conocimiento sin verdad no sea conocimiento porque no tiene sentido. Foucault nos explica que Nietzsche disuelve estas implicaciones positivistas

37 NIETZSCHE, Friedrich.. *Aurora*, 438.

38 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, tomo I, 570.

39 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 202.

porque la verdad sucede al conocimiento surgido desde lo completamente otro (lo que definíamos previamente como el combate entre los instintos). Y, en segundo lugar, el conocimiento no se hace para la verdad. La verdad ocurre, precedida de lo no verdadero, porque es anterior a la propia división entre verdadero y no verdadero⁴⁰.

Para abordar este aspecto, Nietzsche había establecido dos diferenciaciones previas, que quiere recoger Foucault. Por un lado, la divergencia entre un conocer conceptual, simplificador y esquemático, que sirve para dominar, mediante la utilización de la verdad, para persuadir y eliminar las diferencias. Frente a él, propone un conocer por conocer, profundo, una inclinación a lo sublime. No se trata de encontrar una verdad oculta sino de valorar distintas perspectivas inconmensurables entre sí. Frente a la primera visión de un conocimiento superficial está la tendencia del hombre al conocimiento profundo mediante disciplina y palabras rigurosas⁴¹. El problema es que este conocimiento profundo, y universal, niega y elimina la realidad, en vez de reconocerla.

En segundo lugar, Nietzsche nos ofrece otra distinción entre un conocimiento vital orientado al crecimiento y conservación individual, que parte de lo corporal y de los sentidos (empleando referencias a la lucha, comida, rivalidad, caza). Y un conocimiento ascético que elimina las pasiones, la utilidad y el cuerpo⁴². Aquí surge una contradicción ya que si el conocimiento, nos había dicho antes, nace desde los instintos y afirma la vida, ahora nos presenta un tipo de conocimiento ascético que se dispone en contra esa vida. Luego el conocimiento ascético es aparente, no real. Aquí Nietzsche necesita marcar la distinción entre el conocimiento vital y real y un conocimiento histórico, efectivo y paradójico, al estilo de Kant⁴³. En consecuencia, según Foucault en su lectura de Nietzsche, el conocimiento que existe previo a la verdad puede ser de los dos tipos, tanto trasgresor del saber como útil para la vida⁴⁴.

Foucault sigue preguntándose cómo comprender ese conocimiento previo a la verdad y considera que su pregunta sobre la naturaleza del mismo está mal planteada. Y, en esta ocasión, es él quien va a proponer unos puntos previos para su comprensión. Lo primero es esclarecer esa visión del conocimiento entendido como relación entre sujeto y objeto, la cual presupone la existencia de ambos términos y que el conocimiento se establece en la relación entre ellos. Desconocemos la naturaleza de esa relación: útil, contemplativa, religiosa o vital. En este mismo sentido, Nietzsche reconoce que no hay un conocimiento en sí⁴⁵, es decir, no hay, en el conocimiento, esa relación previa entre los instintos combatientes del sujeto

40 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 203.

41 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, § 230, 220-223.

42 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*, libro III, § 12.

43 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*, libro III, § 13

44 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 205.

45 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*, libro III, § 12

y del objeto. Foucault confirma esa inexistencia nietzscheana del conocimiento en sí, objetivo.

Foucault necesita explicar esta afirmación. En primer lugar, este conocimiento sin verdad es una red de relaciones distintas, incognoscibles, donde los términos de dicha relación también son diversos. Es un juego de diferencias⁴⁶. En segundo lugar, Foucault nos dice que a un grupo de estas relaciones se les impone una marca de pertenencia común. Esta marca sirve para indicar utilidad o dominación de otras singularidades (la voluntad de poder) y permitir la identidad en las diferencias, su repetición o el borrado de las mismas.

Debido al carácter instrumental de estas marcaciones, Nietzsche deducirá que no existe la posibilidad de alcanzar la verdad. El hombre encuentra en el lenguaje y en las marcas o signos aquello que depositó con anterioridad, cayendo en una tautología. La verdad sería una falsificación, no existe sería lo que concluimos de las palabras de Nietzsche si creemos a Foucault. La cosa en sí se hace inasible en el conocimiento porque la esencia de las cosas no comparece en el mundo empírico. El lenguaje se convierte en una transferencia arbitraria que arrincona las diferencias, construyendo una red de relaciones que constituye el conocimiento⁴⁷. Nuestros enunciados sobre el mundo expresan esas relaciones y perspectivas.

En tercer y último lugar, se plantea establecer la definición de los conceptos a manejar en esta relación, en un párrafo especialmente denso y complejo pero donde explica el aspecto central de la epistemología nietzscheano-foucaultiana que establece las descripciones de la misma. El conocimiento genera marcas, signos, palabras, categorías, que se aplican a los objetos y que las impone el sujeto. El objeto es el punto de aplicación de la marca que se relaciona con la voluntad del sujeto. El sujeto, por otro lado, es aquello de donde surge la voluntad de perspectiva y dominación y quien recibe, a cambio, el signo del objeto. Éste posee una voluntad de conocimiento que impone un lenguaje a los objetos y al mundo, para hacerlos inteligibles. En definitiva, sujeto y objeto son inventos paralelos al conocer.

Luego, la realidad es construida, a diferencia del cartesianismo y su cogito. La filosofía tradicional moderna que nos ha llegado se ha basado en esta relación entre sujeto y objeto previos. Nietzsche pretende separarlos y sólo la ilusión (es decir, que exista el sujeto y el objeto) puede confundirlos. A cambio, nos dice Foucault, Nietzsche introduce en lugar del cogito, el signo que borra las diferencias, y la interpretación que es el juego de esos signos. Luego, el conocimiento es, en definitiva, la interpretación que introduce sentido a los signos, pero no explica nada. De esta forma, Nietzsche doblegó la tesis de Schopenhauer porque la voluntad se transformó en realidad y la representación es la ilusión⁴⁸. Para

46 El conocimiento responde también a unas relaciones de poder, intuición temprana de M. Foucault. FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 206.

47 NIEMEYER, Christian. *Diccionario Nietzsche*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, 524.

48 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 207.

Foucault, el conocimiento es la producción de la verdad en la conciencia de los individuos y la verdad, lejos de determinar al conocimiento, es un efecto de éste.

Foucault rechaza la preexistencia de un sujeto mental (y la construcción mental de la realidad), de igual manera que Nietzsche se opone a colocar la conciencia (el cogito) en el centro del conocimiento. Para Foucault, la realidad se constituye en la interacción sujeto y objeto en el acto de conocer. Es decir, Foucault no está tratando la existencia previa de leyes físicas, fórmulas matemáticas o principios metafísicos absolutos y eternos. Todos ellos son previos al conocer e independientes del conocedor. A Foucault lo que le preocupa, y trata de comprender en estas páginas, es la articulación del proceso del conocer. Él aplica al sujeto cognoscente el análisis teórico que está realizando. La crítica a la Metafísica, que suele realizar frecuentemente Foucault, en realidad, hay que entenderla como la reducción del conocimiento metafísico y sus principios en el conocimiento humano, a su vez mediado por instintos, deseos y perspectivas.

De todo esto podemos obtener varias conclusiones que expresa y demuestra Foucault. En primer lugar, hay algo que queda meridianamente claro. El conocimiento es falsificación por varios motivos: es perspectivista, instaura la semejanza y borra las diferencias, está más allá de la relación falsa entre sujeto y objeto. El conocimiento, según Foucault, no es un reflejo neutro ni objetivos de la realidad. La razón de ello es que la vinculación entre lenguaje (signos, palabras) y realidad es también un invento, la relación entre conceptos es inventada y no descubierta. Además, el sujeto y objeto no preexisten previamente, sino que se conforman simultáneamente en el ejercicio del conocimiento. La respuesta nietzscheana es que la verdad es normativa, necesitamos socialmente el uso de los signos y del lenguaje, aunque estemos obligados a mentir cuando una convención se ha establecido. Lo cual nos podría generar la pregunta de si no sería mejor una no verdad, la incertidumbre o la ignorancia.

La segunda conclusión ya no es tan diáfana porque Foucault emplea la misma palabra para ideas distintas. Por un lado, el conocimiento primordial supone la pluralidad de relaciones sin sujeto ni objeto, fiel a la realidad. Y, por otro lado, el conocimiento reduccionista es un invento perspectivista y dominador (no es, en realidad, un conocimiento). Son dos modelos de conocimiento distintos. Foucault no cuestiona la realidad que está capturada en el conocimiento primordial. Lo que critica es la realidad inteligible como suma de enunciados verdaderos. La tercera conclusión hace referencia a la existencia de un conocimiento previo a la verdad que no precisa recurrir a ella. Este conocimiento se vincula con una realidad compleja y con una mentira, una ilusión, que la hace aprehensible, que le permitirá alcanzar una tercera afirmación polémica: la verdad como moral (es decir, las ventajas y desventajas de buscar la verdad para la vida)⁴⁹. El conocimiento

49 Hay que indicar que el concepto de verdad de Nietzsche ha tenido muchos significados a lo largo de su obra. Además del señalado en este texto, podríamos hablar de uno epistemológico (la esencia y posibilidad de la verdad) y otro genealógico (procedencia de la voluntad de verdad). CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*, 390.

no es de mayor o menor utilidad para la vida porque es un juego, entendido como un conjunto de reglas de producción de verdad y no como imitación o comedia, que subordina los malos instintos al conocimiento, continua Foucault.⁵⁰ Dice Nietzsche, que la verdad no es algo que está allí para ser descubierta sino que hay que crear en un proceso dando nombre a una voluntad de dominación.

Culmina Foucault, y esto es uno de los aspectos más importantes de su lección, con el establecimiento de que el conocimiento es un juego de interpretaciones y de signos, lo cual puede ser pensado no como fenomenología, ni estructuralismo, ni sujeto originario ni cartesianismo ni posee las objeciones fundamentales de esas escuelas⁵¹. Este es el mayor alcance filosófico de la ponencia foucaultiana en donde introduce un vocabulario (signo, interpretación) que le permite afirmar una nueva polémica. La voluntad de conocer no es voluntad de saber. La voluntad de conocer es un concepto genérico, con muchas formas y aristas, mientras que la voluntad de saber es la forma de conocimiento liberada de la relación sujeto-objeto y que busca el conocimiento primordial. Con ello, Foucault desplaza tanto la interpretación tradicional del conocimiento, como combate entre el conocer y la vida⁵².

4. La voluntad y el acontecimiento de la verdad

Si hay un conocimiento anterior a la verdad, significa que ésta también es un invento y que el primero tardará su tiempo en alcanzarla. La verdad no es, por tanto, la esencia del conocimiento ni se presenta inseparable del conocer. Como dice Foucault, la verdad es una invención, una tergiversación⁵³. Por tanto, la verdad no se descubre sino que hay que crearla y ponerle un nombre, decía Nietzsche, según un proceso que fuerza los hechos, de ahí su violencia creativa. Por eso dice Nietzsche que se nos impone, sin justificar, una elección que no era la única posible. La verdad es es una ilusión, una ficción. Lo cual genera dudas acerca de la validez de la misma, pero también las propias aseveraciones de Nietzsche o de Foucault. Incluso podríamos desconfiar de la frase “la verdad es una ilusión”. Aquí podríamos objetar que Nietzsche podría autocontradecirse o, incluso, que presenta un progreso en la noción de verdad. Cuando afirmamos que es una falsificación se refiere Foucault a la consideración como verdaderas de proposiciones que no lo son ni pueden serlo, una identificación con lo no idéntico. Con lo cual, se producen conceptos que sabemos que no existen. Luego las verdades no son sino errores útiles, concluía Nietzsche.

De nuevo, Foucault articula otra afirmación polémica ya que la verdad precisa de algo indeterminado, que no deriva del conocimiento, para su formación.

50 NIETZSCHE, Friedrich. *La Gaya Ciencia*. Austral, Libro III, § 110-111, pp. 171-175..

51 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 205.

52 HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*, vol I libro III, 386-388.

53 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 209.

Responde a lo que denomina una voluntad de verdad. Reconocer esta voluntad de verdad era muy polémico. La tradición no consideraba que la voluntad decida sobre la verdad. La verdad es ajena al sujeto, alude a un mundo exterior. Querer la verdad voluntariamente estipula enunciar, traer al presente o hacer aparecer. Y, también, a un juego de verdad donde se deben anular todos los deseos, prejuicios y rasgos propios de la voluntad. De ahí que diga Foucault que la voluntad de verdad sólo se piensa como sujeto liberado de determinaciones que permite acoger al objeto⁵⁴. La voluntad de verdad, en Foucault, supone uno de los procedimientos de exclusión de los peligros y de dominio de los acontecimientos aleatorios en la producción de los discursos. Históricamente, y aquí piensa argumentalmente Foucault, la voluntad de verdad no depende de quien hace (como ocurría entre los poetas griegos del siglo VI a. C.) o dice el discurso, sino de lo que dice este discurso, trasladándose del ritual al enunciado⁵⁵. Fue con Hesíodo y Platón cuando se separó el discurso verdadero del falso.⁵⁶ Por tanto, esta historia externa de la verdad nace de unas reglas de juego que permiten surgir determinadas formas de subjetividad, de objetos y de saber⁵⁷. Esta voluntad de verdad posee una distribución institucional y ejerce, sobre los discursos, un poder de coacción, una violencia.⁵⁸ Luego, el conocimiento es contingente, normativo y variable, dependiente de un momento histórico determinado y de las estructuras que lo sostienen. Se hace necesario saber a quién beneficia que se haya ejercido esta violencia en los discursos y se haya practicado el arte de la exclusión, quién decide entre discursos verdaderos y falsos. En definitiva, la distinción entre lo verdadero y lo falso es una creación conceptual.

La verdad, en la tradición, se vinculaba con el conocimiento donde el sujeto accedía al objeto. La verdad tradicional era la correspondencia entre lo mencionado por el sujeto y lo existente por objeto. Nietzsche ya había rechazado esta adecuación entre cosa y concepto, de modo que consideraba a las teorías científicas una antropomorfización en su intento de interpretar el mundo⁵⁹. Nietzsche critica la preferencia que hemos decidido dar a lo verdadero frente a lo falso, siendo lo verdadero el objeto de la voluntad.

El problema, nos dice Foucault, es que no hay una realidad para descubrir. Parafraseando a Nietzsche, la razón inventa la realidad y la simplifica, la hace inteligible. Esta verdad está inscrita en la voluntad y ésta determina la verdad mediante la dominación. La verdad es la violencia que la voluntad ejerce sobre el conocimiento ya que la verdad no es una dimensión natural o inevitable del conocimiento. Es decir, Foucault está concluyendo su lección con una auténtica

54 FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*, 210.

55 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 2018, 20.

56 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, 20.

57 CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*, 390.

58 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, 22.

59 NIEMEYER, Christian. *Diccionario Nietzsche*, 522.

diatriba contra el saber en cuanto que libertad. El mundo conceptual y la verdad son creadas como invenciones, nos había dicho previamente. La verdad no se deriva de la realidad, sino que la simplifica y borra las diferencias para que sean inteligibles, útiles, para dominar al mundo. Según sus palabras, es violencia hecha al mundo. No olvidemos que, para Nietzsche, a pesar de criticar a la verdad, busca las interpretaciones de la misma en cuanto a su eficacia y efecto práctico. Es decir, no tenemos la verdad sino interpretaciones a las que otorgamos validez en base a los resultados. Luego, la voluntad es la raíz de la verdad y la libertad es tanto el ser de la verdad (ontología) como el deber de la voluntad (ética). Al final, nos dice Nietzsche, la mayoría de las verdades son falsas, son errores, metáforas preferidas. Por eso Foucault llega a decir que existe una verdad no verdadera.

El mundo de la razón hemos visto que es ficticio, creado para dominar. Pero ¿qué entiende Foucault por dominación? Foucault, en sus libros y cursos, se cuestiona de manera histórica concreta por el ejercicio del poder y sus efectos. No se trata de un instrumento imperialista sino que es un concepto abstracto previo a la existencia del sujeto y objeto. Es una vinculación entre el mundo y la voluntad, usando el lenguaje para dominar y manipular este mundo que nos rodea con el fin de dar servicio a la vida. Este es el nivel de la verdad como invento de la voluntad, que establece relaciones entre los signos y las marcas para hacerlos operativos. Es decir, nos dice Foucault, se crea el conocimiento y la verdad para dominar al mundo y que sean vitales mediante un juego de imposición de los signos y de las interpretaciones. Foucault identifica, en definitiva, conocimiento y verdad, ya que la verdad es efecto del conocimiento y se hace real por el mismo.

En este apartado surgen una serie de dudas y preguntas. Foucault no aclara si la voluntad de verdad que trata es individual o grupal. El lenguaje que empleamos es netamente social. Utilizamos simplificaciones que compartimos en sociedad, para comunicarnos. Pero, aunque la verdad sea un invento, eso no significa que todo vale. La verdad simplifica pero mantiene una representación y no es un invento arbitrario, pues depende de una voluntad de verdad que está inmersa en una realidad. Lo que no sabemos es si esta voluntad de verdad es considerada por Foucault como la expresión de otras voluntades, de una realidad intersubjetiva.

La voluntad de verdad busca dominar y debe tener una representatividad con algún aspecto de la realidad para ser funcional. Si negamos arbitrariamente la verdad, no tendremos supervivencia individual o grupal, nos dirá Nietzsche. Pero ésto no significa que el conocimiento deba ser objetivo, sino que es perspectivista, expresado en un lenguaje arbitrario que no coincide con el mundo complejo.

Cuando Foucault habla de las paradojas de la verdad está haciendo un análisis filosófico de la verdad entendida por Nietzsche. Son páginas finales de difícil comprensión en parte porque pretende organizar los aforismos de Nietzsche sobre la verdad. Con ello, introduce una nueva polémica en este breve texto: la verdad es mentira. En realidad es la conclusión del desarrollo argumentado de una

paradoja que emplea la palabra conocimiento es sentidos distintos, tal y como vimos previamente.

En primer lugar, comienza diciendo que la verdad pertenece a la estela del conocimiento en cuanto su efecto o producto. No dice nada nuevo ya que la verdad es un invento, pero lo novedoso es que va a transformar a ese conocimiento. Necesitamos volver a recordar la distinción entre conocimiento primordial (que no emplea la verdad y rehuye de la simplificación) y el conocimiento útil (que usa la verdad y busca la dominación). La transformación del conocimiento significa la introducción de la violencia que ejerce la verdad en el conocimiento primordial. Con ello se genera que sólo es válido lo que elegimos verdadero, invalidando todo lo anterior que no hacía uso de la verdad (el conocimiento primordial).

En el último paso de la argumentación sobre la falsa paradoja de la verdad, nos dice Foucault que la verdad es mentira porque no es una recompensa del conocimiento. Es más bien, producto del conocimiento útil que invalida al conocimiento primordial, tal y como venimos diciendo. Es, por tanto, una afirmación falsamente paradójica ya que, en realidad, es una transformación del conocer, que Foucault ya había dicho al inicio de la lección cuando afirmaba que el conocer no es estático y existen muchas formas de conocer.

En lo dicho por Foucault, en su lectura de Nietzsche, no se apela a la verdad fuera del conocimiento útil. De esta manera, Foucault intenta explicar la frase de Nietzsche sobre la verdad no verdadera ya que si la verdad no existe, no puede ser verdadera. El problema viene con esa categorización nietzscheana de verdad no verdadera ya que la verdad está implícita en cualquier juicio lógico. Foucault ya nos había afirmado que el mundo no está adaptado a la razón. La lógica y sus conceptos sirven al conocimiento útil. Por lo tanto, hay que matizar que si la verdad no existe podría suponer el negar la inteligibilidad del lenguaje y de toda la lógica, y esto no es correcto de ninguna de las maneras. Debe entenderse que la verdad universal no existe, que no existe un conocimiento universal, primordial, que se desarrolle con la verdad. Ésta está del lado del conocimiento útil y perspectivo. De todo ello, concluye Foucault que la verdad no es verdadera, según Nietzsche, porque todo conocimiento es una ilusión. A la par del carácter ilusorio de la verdad, se extrae la motivación que las ha colocado como incondicionales. El valor de la verdad está vinculado a dominar la realidad y establecer una cohesión social.

No existe la verdad universal, una vez aceptado el marco teórico de Nietzsche. Se asume, en consecuencia, el conflicto entre un conocimiento primordial y la verdad que se manifiesta como no verdadera en tres categorías: ilusión (verdad del conocimiento primordial; es ilusión porque nos engaña pretendiendo que un conocimiento verdadero que no existe, sea válido y universal), el error (conocimiento útil inventado y que se reconoce en la voluntad) y la mentira (crítica al conocimiento no verdadero, que disipa la ilusión, niega la voluntad y sólo acepta el conocimiento útil).

La tarea de Nietzsche es no recurrir a la verdad para pensar la historia de la verdad. La apariencia será la herramienta que va a utilizar. Ilusión, error y mentira son, por lo tanto, categorías introducidas por la verdad en la apariencia. Es decir, en la apariencia, la única realidad genuina de las cosas para Nietzsche, la verdad sale a la luz. Lo cual permite hablar de una ontología de la verdad: la verdad no puede ser predicado de sí misma ya que no es verdadera. Desde este punto de vista, las paradojas que señala Foucault nos vienen a decir que no existe la verdad, sino más bien que esa verdad es no verdadera. Se exige pensar la verdad pero sin apoyarse en ella, haciendo jugar permanentemente dos dimensiones: por un lado, la verdad que es ilusión (su raíz), error (su sistema) o mentira (su operación) por la invención del conocimiento; por otro, la verdad que se libera desde el reconocimiento de la verdad-mentira, que no es recíproca con el ser, ni con el bien ni con la libertad⁶⁰.

Por tanto, al conocimiento se accede de dos maneras, según Foucault. Con la verdad todo será la ilusión, el error y la mentira. Sin la verdad, llegamos al juego de las apariencias pero, si introducimos en ella la verdad, acabaremos de nuevo en la ilusión, el error y la mentira. Luego, nos interesa estar alejados y negar la verdad. La verdad es mentira, es otra cosa que lo que pretende ser. Lo cual nos viene a demostrar que, según Foucault, todo conocimiento es ilusión y la verdad es no conocimiento (ya que es un error y que, cuando pretende ser un conocimiento, la verdad es mentira).

En definitiva, frente a una concepción aristotélica de la voluntad de conocer como deseo-placer, dice Foucault, con Nietzsche se entiende el conocimiento como ilusión de la verdad. La voluntad que reúne al conocimiento y a la verdad, es voluntad de poder que establece una relación de destrucción entre ellos. De ahí que nazca la auténtica paradoja del texto, según Foucault: la voluntad, cuando quiere la verdad, no quiere conocer y cuando quiere conocer desea que no haya verdad. Esta voluntad de poder ya no se corresponde con el ser, se ha liberado de él, es mero devenir. Luego el conocimiento no muestra al ser, sino a una verdad sin verdad que es la que corresponde con las tres categorías de la apariencia. De esta manera tan oscura, críptica, Foucault cierra el texto sobre Nietzsche.

5. Coda final

Como señalaba al inicio, el propósito de este trabajo es ofrecer algunos elementos de controversia y polémica en el cuerpo de la exégesis de la *Lección sobre Nietzsche* que escribe Michel Foucault. Podríamos, para terminar, preguntarnos si Foucault es un apartado en el interior del nietzscheanismo. La influencia de Nietzsche, como lo afirma el propio Foucault, ha sido tan profunda que resulta difícil

60 FOUCAULT, Michel. Lecciones sobre la voluntad de poder, 209, 211

delimitarla en la obra del autor francés. Pero sería un error, en mi opinión, pensar que la vinculación entre Foucault y Nietzsche se reduce a lo argumentado en esta lección. Es necesario tener presente que el interés de Foucault se centra en los textos de Nietzsche de la década de 1880, es decir, aquéllos en los que aparece como problema la cuestión de la historia, la verdad y la voluntad de verdad.

La cuestión de la verdad y su diagnóstico es el centro de los trabajos de Foucault. Foucault, en concreto, estudia una morfología de la voluntad de saber, en sus palabras, y de su vinculación con el conocimiento y la verdad. Pretende encontrar una respuesta a la pregunta sobre la existencia de un conocimiento sin conocimiento ni verdad, diferente de la historia del conocimiento tradicional heredero del platonismo.

El eje principal del texto es el concepto nietzscheano de la invención del conocimiento mediante la cual el escritor alemán se opone a la doctrina aristotélica de la naturalidad del conocer. A partir de aquí, me he detenido en el debate sobre las polémicas que van surgiendo en el texto foucaultiano intentando ofrecer una hermenéutica de las mismas: la fábula del conocimiento y de la verdad; la importancia de buscar la verdad para la vida; la voluntad de conocer como forma diferenciada de la voluntad de saber; la controversia de la voluntad que no precisa el conocimiento; la verdad es mentira o la verdad sin verdad, entre otras.

En todo este recorrido, creo que el punto más relevante de la lección, y que tendrá repercusiones en el pensamiento posterior de Foucault, es el plantearnos el de dónde y el para qué de la verdad. Lo que refiere Foucault, desde Nietzsche, es que desde el combate intelectual entre los impulsos, las pasiones, los instintos, se llegaron a pensamientos y conclusiones diferentes en sujetos diversos, una batalla entre la verdad y el error⁶¹. Es decir, el intelecto produjo errores que acabaron convirtiéndose en normas, haciendo que el conocimiento se convirtiera en fuerza vital. Por tanto, en la raíz del conocimiento, en la relación entre voluntad y verdad, hay combate y poder, no estética, libertad o unidad. Podemos decir que los análisis que practica Foucault, en términos de poder y lucha, se pueden interpretar en correspondencia con el problema de la verdad. El conocimiento es, para Foucault, una relación estratégica donde se sitúa el hombre, de modo que el perspectivismo del conocimiento surge desde el carácter polémico del mismo.⁶²

61 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, § 429.

62 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996, 24.

6. Bibliografía

- AUBENQUE, Pierre. *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1987.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, 4 vols. Gallimard, París, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-Textos, Buenos Aires, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de poder*. Akal, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 2018.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche* 2 vols. Destino, Barcelona, 2000.
- LAVAL, C., PALTRINIERI, L. TAYLAN, F. *Marx y Foucault. Lecturas, usos, confrontaciones*. Ediciones DADO, Madrid, 2023
- LITVINOFF, Diego Ezequiel. “Comentario bibliográfico. Foucault, Michel: Lecciones sobre la voluntad de saber, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012”. *Revista Desnudo* I(2), 2013, 225-232.
- NIEMEYER, C. *Diccionario Nietzsche. Conceptos, obras, influencias y lugares*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. PPP Ediciones, Madrid, 1985.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El Gay Saber*. Austral, Madrid, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Tecnos, Madrid, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Alianza Editorial, Madrid, 2015.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Tecnos, Madrid, 2017.

Michel Foucault y Friedrich Nietzsche: contrapunto entre la primera conferencia de La verdad y las formas jurídicas y *El discurso filosófico*

*Michel Foucault and Friedrich Nietzsche: counterpoint
between the first lecture of Truth and Legal Forms and
Philosophical Discourse*

Silvana Vignale

INCIHUSA-CONICET, Argentina
svignale@uda.edu.ar

Resumen: Nos proponemos exponer en este escrito un contrapunto entre la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1973) y *El discurso filosófico* (1966), a fin de presentar lo que consideramos que es una constante en el pensamiento de Foucault: la contraposición de dos momentos en la historia del pensamiento filosófico desde la modernidad, el momento cartesiano y el momento Nietzsche. Esto permite ubicar a Foucault en una práctica histórico-filosófica de diagnóstico del presente, a contrapelo de una tradición que basa su discurso en una verdad universal y en un sujeto de conocimiento que invisibiliza su aquí y ahora.

Palabras clave: Momento cartesiano; momento Nietzsche; sujeto; verdad.

Abstract: In this paper we propose to present a counterpoint between the first lecture of *Truth and Juridical Forms* (1973) and *Philosophical Discourse* (1966), in order to present what we consider to be a constant in Foucault's thought: the contrast between two moments in the history of philosophical thought since modernity, the cartesian moment and the Nietzsche moment. This allows us to place Foucault in a historical-philosophical practice of diagnosis of the present, against a tradition that bases its discourse on a universal truth and on a subject of knowledge that invisibilizes its here and now.

Keywords: Cartesian moment; Nietzsche moment; Subject; Truth.

Fecha de recepción: 01/03/2024. Fecha de aceptación: 17/05/2024.

El presente trabajo es un desarrollo in extenso de algunos argumentos ofrecidos en nuestra participación en el Coloquio Internacional Michel Foucault: *La verdad y las formas jurídicas*, Organizado por el Programa de Estudios Foucaultianos del Instituto Gino Germani, UBA, del 13 al 17 de noviembre de 2023. Asimismo, estas reflexiones se encuentran en el marco de nuestro Proyecto de Investigación Bianual para investigadoras/es asistentes y adjuntas/os de reciente ingreso al CONICET (PIBAA): «Arqueología filosófica de la violencia. Entramados jurídicos, económicos y morales en el gobierno de la individualización». Convocatoria 2022-2023. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET.

Silvana Vignale nació en Mendoza, Argentina, en 1978. Es Doctora en Filosofía (UNLa). Investigadora Adjunta en el Instituto de Ciencias Humanas Sociales y Ambientales (INCIHUSA), del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), CCT Mendoza. Profesora Titular de Filosofía y de Antropología Filosófica y Sociocultural, en la Facultad de Psicología, Universidad del Aconcagua. Ha escrito *Filosofía profana: hacia un pensamiento de lo no humano* (Nido de vacas, 2021), así como capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. Docente en seminarios de posgrado, dirige además proyectos de investigación en CONICET y en la UDA.

1. Nietzsche y Foucault: médicos filósofos analistas de la vida y de la fuerza

Nos proponemos en este artículo presentar cómo se encuentra enunciada en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas*, de Michel Foucault, la cuestión de una crítica del sujeto y de una política de la verdad, a la luz de lo que consideramos que es una constante en el pensamiento foucaultiano: el contraste entre dos tradiciones en el pensamiento occidental, por una parte, la fundada por el cartesianismo –que recurre a universales antropológicos, como discurso de verdad– y por otra, la que surge a partir de Nietzsche –que se vale del diagnóstico, como práctica histórico-filosófica–. Esto nos lleva no sólo a situar esta conferencia en un marco más amplio del pensamiento de Foucault, sino también a establecer un contrapunto –en sentido musical, es decir, dos voces independientes que producen un equilibrio armónico– con *El discurso filosófico*, manuscrito que data del año 1966, recientemente publicado en Francia y, por lo tanto, anterior a los desarrollos en torno a una analítica del poder y a las hipótesis del gran libro del Hombre-máquina. Con esta lectura se puede corroborar la preocupación de Foucault por la formación de lo humano –«cómo hemos llegado a ser los que somos»–, así como su inquietud por la construcción de formas de resistencia y de lucha contra el gobierno de la individualización –«cómo ser otros de los que somos»–. Este contrapunto nos resulta especialmente importante a los fines de la relación Foucault-Nietzsche, en cuanto ayuda a reconstruir la presencia de inquietudes por parte de Foucault en torno a las relaciones entre sujeto y verdad –cuestión que vemos más nítidamente recién en los cursos impartidos en el *Collège de France*–.

Este trabajo se inscribe en una indagación mayor, que tiene como objetivo dar cuenta de cómo la constitución de lo humano se realiza de modo violento mediante el recurso al *cogito* y a una verdad de carácter universal. En esta dirección resulta de especial interés la continuidad que puede trazarse entre la tarea de Foucault y la de Nietzsche, principalmente por el interés foucaultiano en las formas de constitución de lo humano de modo general, y del sujeto en particular.

Por otra parte, Foucault fue explícito en más de una oportunidad en su reconocimiento a quien llama «el filósofo analista de la vida y de la fuerza»– como lo expresa en *El discurso filosófico*–.¹ Traemos aquí esta mención, adelantándonos a lo que será la última parte de nuestro escrito, para destacar que el mismo Foucault tomó como propios esos elementos en su investigación, así como la insistencia teórica por sustraerse de las perspectivas universales y sustancialistas del sujeto mediante la introducción de la relación con la verdad, el poder y la vida.

Pero acaso también sea relevante atender la co-incidencia con Nietzsche –dado que no queremos ponerlo en términos de recepción o legado– de una concepción

¹ «le philosophe devenu philologue, historien, généalogiste, «psychologue», analyste de la vie et de la force». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. Seuil/Gallimard, Paris, 2023, 179.

de la filosofía, de un modo de posicionarse respecto del quehacer filosófico. Nos referimos a comprender a la filosofía como «diagnóstico» y como «terapéutica». Lo que nos invita a elaborar la relación de ambos pensadores por el medio; no sólo porque ninguna obra tiene un comienzo y un final *stricto sensu*, sino porque tanto el archivo Nietzsche como el archivo Foucault se han ampliado y enriquecido, de modo tal que brindan la posibilidad de nuevas lecturas. Esto último ofrece una visión más global de cada pensamiento, celebrando una amistad lejana, dado que el tiempo no los reunió. Sin embargo, las palabras de Nietzsche en el prólogo a *La gaya ciencia* se constituyen en una flecha hacia el porvenir de la filosofía, flecha que Foucault parece haber tomado para relanzarla:

Espero aún que un *médico* filósofo en el sentido excepcional de la palabra —uno que haya de ir tras el problema de la salud global de un pueblo, de una época, de la raza, del género humano— tenga alguna vez la valentía de llevar hasta el final mi sospecha y de atravesar a sentar este principio: de lo que se trataba hasta ahora en todo el filosofar no era en modo alguno de la «verdad», sino de otra cosa, digamos que de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder, de la vida.²

La primera de las conferencias reunidas bajo el nombre de *La verdad y las formas jurídicas* parece ser uno de los puntos desde donde esa flecha es relanzada nuevamente. Esto se debe a que en ellas Foucault expone que, en lo concerniente a cómo se constituyen los sujetos —o mejor dicho, los sujetos y los objetos—, no se trata tanto de la verdad, como de una historia de la verdad. Con ello, Foucault ha dado continuidad no solamente a aquellos objetos de estudio mencionados por Nietzsche para demarcar la constitución de lo humano —la idea de la salud, del poder, de la vida—, sino también la empresa de realizar una historia externa de la verdad, la preocupación por una genealogía moral de las penas, la distancia del uso teórico y metodológico de universales y hacer de su propio ejercicio filosófico la transformación de sí mismo, como una suerte de experimentación con la propia vida.

En una conversación con Paolo Caruso en 1967, Foucault asume lo siguiente:

Es muy posible que lo que hago tenga algo que ver con la filosofía, sobre todo porque, al menos desde Nietzsche, la filosofía tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo y todos los tiempos. Intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo proclamarme filósofo.³

Aunque conocemos que en los últimos años de su vida Foucault declaró que se inscribe en la tradición crítica de Kant —cuando buscaba definir su tarea crítica y

2 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. EDAF, Madrid, 2011, 35.

3 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es usted, profesor Foucault?». En FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2013, 87.

de diagnóstico, siempre haciendo la salvedad de efectuar un desplazamiento de las condiciones formales del objeto a las condiciones históricas de constitución de sujeto y objeto—,⁴ nos interesa comenzar a rastrear la filiación nietzscheana, seguir las huellas que nos hacen constatar que si retiramos a Nietzsche del pensamiento foucaultiano, corremos el riesgo de que la crítica pierda la posibilidad de ese desplazamiento hacia lo histórico y empírico, y se desmorone también la advertencia de Foucault sobre la necesidad de una precaución histórica respecto de la crítica en la modernidad. En el manuscrito para la conferencia «¿Qué es la crítica?» dice que quizás se reintroduce el dogmatismo-despotismo de la razón cuando con la actitud crítica no se advierte el proceso de gubernamentalización infinita a la que nos puede someter, como si aquello que nos permite no ser gobernados tal vez sea lo que en nosotros «nos gobierna» sin saberlo.⁵ Sobre este punto, es considerable también la perspectiva de Dorian Astor sobre un Nietzsche «poscrítico», que colaboraría en delimitar una actitud crítica que no es estrictamente kantiana: partir de lo que Nietzsche le hace a Kant. El gesto crítico de Nietzsche consistió, según Astor, en retirarle a Kant aquello mismo que lo autorizaba a producir una crítica: su legitimidad para delimitar y discriminar entre dominios de legitimidad e ilegitimidad de las facultades; «en virtud misma de la crítica, Kant no tenía *derecho* de legislar sobre lo empírico y lo trascendental, como tampoco entre el fenómeno y la cosa en sí o sobre lo condicionado o lo incondicionado».⁶ El gesto radical de Nietzsche, afirma Astor, es en favor de la apariencia. Ese rechazo de la división de un mundo real y mundo aparente es lo que fundamenta —como veremos más adelante— el atrevimiento de Nietzsche de concebir al conocimiento como una invención. De modo que este breve *excursus*, entre Kant y Nietzsche, concerniente al tema del diagnóstico, no es sólo un dato respecto de la adscripción de Foucault a la tarea crítica de la filosofía, sino que ingresa en el meollo de la configuración de un pensamiento que toma posición respecto del quehacer filosófico y de la perspectiva histórica y empírica en torno a la verdad.

Lo dicho hasta aquí sobre la relación Foucault-Nietzsche sirve para explicitar uno de los hilos argumentativos de este trabajo, que es la presentación de dos derivas o dos momentos —tomando el vocabulario foucaultiano— en la historia del pensamiento filosófico moderno: el momento cartesiano y el momento nietzscheano, incluso para ubicar a Foucault respecto de ese discurso filosófico y de su propio quehacer filosófico de diagnosticar el presente, a contrapelo de una tradición que basa su discurso en la universalidad del *cogito* y de una verdad deshistorizada —cuya función es, como veremos en adelante, su pretensión de cientificidad—.

En *La hermenéutica del sujeto*, curso dictado en el *Collège de France* entre 1981 y 1982, Foucault periodiza dos momentos en las relaciones entre sujeto y verdad

4 FOUCAULT, Michel. «Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010.

5 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.

6 ASTOR, Dorian. «Por un perspectivismo». En DE SUTTER, Laurent (Dir.). *Poscrítica*. Ediciones Isla Desierta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021, 69.

en el pensamiento occidental, el momento socrático-platónico y el momento cartesiano.⁷ En cada uno de ellos es posible encontrar diferentes marcas subjetivas de la relación con la verdad: en el primero, el sujeto se transforma o se transfigura; en el segundo, el sujeto no necesita transformarse en la medida en que el acceso a la verdad se encuentra garantizado por su estructura racional. El desarrollo del curso muestra que del momento socrático-platónico se desprenden dos derivas del pensamiento filosófico, dos genealogías del discurso filosófico que piensan de modo muy diferente las relaciones entre sujeto y verdad. Por una parte, la historia del autoconocimiento (la de una ontología del yo, coincidente más adelante con el registro técnico político de la docilidad del cuerpo), y la historia del *bíos* o de la *ethopóiesis* (la de una experiencia histórico-crítica de la vida).⁸ A partir de esta lectura, podemos constatar, entre otras formas, que los trabajos del llamado «último Foucault» no dejan de estar en relación con su preocupación sobre el gobierno de la individualización, es decir, sobre las formas a través de las cuales el sujeto se constituye en un individuo y se le asigna una identidad. E incluso que, en alguna medida, que ha dado continuidad a la genealogía de la moral de Nietzsche –si consideramos que en ella se despliega la genealogía como explicación de cómo se forma el individuo en función de la aparición de la responsabilidad, gracias a la capacidad de hacer promesas, de la relación entre culpa, deuda y pena, y de la emergencia de la consciencia por la interiorización de los instintos–.⁹

En consecuencia, proponemos que el momento nietzscheano se erige como un tercer momento de las relaciones entre sujeto y verdad en la historia del pensamiento en Occidente y que, además, lo hace en oposición al cartesianismo. Que el sujeto se encuentre producido en el interior de la historia –y que no sea su sustrato, como tampoco aquello que se sustrae a ella–, es coincidente con la forma en que Nietzsche ha concebido el trabajo histórico. Esas dos genealogías del discurso filosófico –que en adelante profundizaremos a partir de los dos textos elegidos para nuestro contrapunto– se orientan, desde nuestro punto de vista, a la interrogación acerca de cómo nos constituimos no sólo en sujetos, sino en humanos. Coincidimos con Marcelo Raffin en que el objetivo de Foucault siempre fue dar cuenta de cómo se formó aquello que llamamos «lo humano» en la modernidad y que su interés por la constitución histórica de los sujetos –en relación con los juegos de verdad– tiene una clara ascendencia nietzscheana.¹⁰ El anti-humanismo de Nietzsche y de Foucault organizan el fondo crítico a partir del cual cuestionar a la figura de «hombre», así como las bases metodológicas para una genealogía que busca responder a la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser los que

7 Cfr. FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

8 Hemos desarrollado estas ideas en VIGNALE, Silvana (2021). La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización. *Cuestiones de Filosofía*, 7 (29), 15–36.

9 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998.

10 RAFFIN, Marcelo (editor). *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Teseco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019, 21.

somos? Y con ello posibilita otra interrogación, que es la de ¿cómo ser otros de los que somos?, o en términos de Nietzsche: «cómo se llega a ser el que se es».

A continuación, nos ocuparemos de presentar algunos aspectos importantes de la primera de las conferencias de *La verdad y las formas jurídicas*. Urdiremos algunas ideas a partir de la noción de «invención» y de la práctica histórico-filosófica de Nietzsche y Foucault, para luego realizar un contrapunto con *El discurso filosófico*.¹¹

2. Crítica del sujeto y política de la verdad en *La verdad y las formas jurídicas*, a propósito de Nietzsche

La primera de las conferencias dictadas en Río de Janeiro, en mayo de 1973, es una reflexión metodológica de carácter nietzscheano y un muy buen ejemplo para encuadrar el trabajo de Foucault en una crítica del sujeto y una política de la verdad. Se destaca junto a otras referencias de Foucault a Nietzsche sobre la cuestión del método, puntualmente: *El orden del discurso* (1970), las *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971) y *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971). Ahora bien, queremos ir un poco más allá en el análisis que nos ocupa de la cuestión exclusivamente relacionada al método y avanzar hacia el problema de la constitución histórica de lo humano como objeto de pensamiento filosófico. Por ende, no se trata sólo del modo de abordar cualquier objeto de índole histórica, cuestión a la que respondería una pregunta netamente metodológica. Desde nuestra perspectiva, aunque no explícitamente, la pregunta por la configuración histórica de lo humano se presenta acompañada por el rechazo a responder la pregunta «¿quiénes somos?» a partir de la vía cartesiana, que consagró una figura del sujeto reducido a la consciencia, garante del conocimiento y al resguardo de una verdad que se concibe como universal. Y, en consecuencia, por la inclinación definitiva a hacer entrar a la verdad en los juegos estratégicos de producción de la subjetividad o –dicho de otra manera– mostrando que esa verdad –que se establece a partir de una serie de metáforas y de carácter antropomórfico, de acuerdo con Nietzsche– interviene en las formas en que los sujetos se constituyen en individuos, gracias a su relación con las estrategias de poder.

En el comienzo de *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault revela su objetivo:

Mi objetivo será mostrarles cómo las prácticas sociales pueden llegar a engendrar ámbitos de saber que no solamente hacen aparecer nuevos objetos, conceptos nuevos, nuevas técnicas, sino que además engendran formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de

11 La elección de este contrapunto –entre palabras que fueron expresadas en 1973 y un texto de 1966, inédito hasta ahora– se debe a cierto capricho de nuestro presente: en 2023 se cumplieron cincuenta años de las conferencias en Río de Janeiro, acontecimiento que nos hizo elaborar algunas ideas en torno a ellas en diferentes eventos académicos, y además apareció editado el ensayo del '66. Como expondremos más adelante, esta sincronización nos llevó a la relación con Nietzsche, y a iluminar desde los '60 temas que aparecen en la producción de los años '70.

conocimiento. El propio sujeto de conocimiento también tiene una historia, la relación del sujeto con el objeto o, más claramente, la verdad misma tiene una historia.¹²

Tempranamente Foucault se propuso la tarea de revelar cómo en la modernidad se formó un determinado tipo de saber sobre el hombre. Recordemos que por estos años se encuentra elaborando los materiales para la edición de *Vigilar y castigar* —con acento en cómo se produce la individualidad gracias a las prácticas sociales de control y vigilancia—. Por lo tanto, se trata de la relación entre aquellos saberes y discursos sobre el hombre y las prácticas normalizantes que los constituyen en individuos. Dicho en las palabras de *Vigilar y castigar*: el gran libro del Hombre-máquina fue escrito sobre dos registros, «un registro anátomo-metafísico, del que Descartes había compuesto las primeras páginas y que los médicos y filósofos continuaron» y un registro técnico-político «que estuvo constituido por todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo».¹³ De ahí la importancia de un discurso filosófico como el cartesiano, de un sujeto reducido al *cogito* y del cuerpo entendido como máquina, para la configuración de esos nuevos sujetos y sujetos de conocimiento —en la medida en que se encuentra co-implicado a la docilidad y obediencia del cuerpo—.

Ahora bien, otro objetivo señalado en las conferencias de Río es —además de la dimensión arqueológica de análisis de los discursos— la necesidad de reelaboración de la teoría del sujeto, teniendo en cuenta que «la filosofía occidental postulaba, implícita o explícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como aquello a partir de lo cual la libertad se revelaba y la verdad podía eclosionar».¹⁴ Acto seguido a ello, reflexiona:

Sería interesante ver cómo se produce, a lo largo de la historia, la constitución de un sujeto que no está definitivamente dado, que no es aquello a partir de lo cual la verdad acontece en la historia, sino un sujeto que se constituye en el interior mismo de la historia y que la historia funde y refunde en cada instante. Hacia esa crítica radical del sujeto humano por la historia debemos tender.¹⁵

En alguna medida, lo que Foucault propone implícitamente es desplazar la pregunta cartesiana por la pregunta del diagnóstico, pasar de la pregunta «¿qué soy?», de la tradición cartesiana, a «¿quiénes somos?» o «¿cómo hemos llegado a ser los que somos?». Lo que justifica que inmediatamente después convoque con sus palabras la figura de Nietzsche. La introducción del nombre «Nietzsche» en esta conferencia —a la luz de nuestra hipótesis— resulta entonces amplificadora:

12 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Paidós, Barcelona, 2010, 488.

13 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008, 138.

14 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 489.

15 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 489.

Habría sido posible, y quizá más honesto, citar sólo un nombre, el de Nietzsche, pues lo que yo digo aquí no tiene sentido si no es en relación con la obra de Nietzsche, ya que me parece que, entre los modelos a los que se puede recurrir para realizar las investigaciones que propongo, es el mejor, el más eficaz y el más actual. En Nietzsche se encuentra efectivamente un tipo de discurso que hace el análisis histórico de la formación del sujeto mismo, que hace el análisis histórico del nacimiento de un determinado tipo de saber –sin admitir nunca la preexistencia de un sujeto de conocimiento.¹⁶

Vamos a concentrarnos específicamente en el cuestionamiento a la noción de origen (*Ursprung*) y su reemplazo por la noción de invención (*Erfindung*). De ello desprenderemos el ejercicio de la propia práctica histórico-filosófica de Foucault.

Nietzsche comienza *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* con una fábula, diciendo: «En un apartado rincón del universo, donde brillan innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el cual unos animales inteligentes inventaron el conocimiento».¹⁷ A la imagen que podría evocar la meditación estoica de la mirada desde lo alto, Nietzsche añade en su lugar la soberbia del animal-hombre y la idea de que el conocimiento ha sido inventado, que se trata de una criatura humana que sirve a la más básica tarea de supervivencia. Foucault toma este texto como punto de partida y se detiene particularmente en el término «invención» (*Erfindung*). Ya en *Nietzsche, la genealogía, la historia* había hecho notorio el uso de este mismo concepto, también para oponerlo a la noción de «origen» (*Ursprung*), que evoca un punto por fuera del tiempo histórico, presentándose como secreto esencial y sin fecha.¹⁸ En este caso, subraya la insolencia de Nietzsche en pleno neokantismo al decir que el conocimiento no tiene un origen, que los humanos no tendemos «por naturaleza» al saber, que el conocimiento no se encontraría inscrito en la naturaleza humana, sino que es su invención. El conocimiento es el resultado, dice Foucault, «del juego, del enfrentamiento, de la unión, de la lucha y del compromiso entre los instintos»,¹⁹ ubicando al conocimiento ya no del lado de la racionalidad y universalidad modernas, sino como efecto de disposiciones más bien vinculadas a lo animal e instintivo.

Ahora bien, no solamente el conocimiento no se encuentra inscrito en la naturaleza humana. Tampoco es natural a la naturaleza el ser conocida; hay un hiato entre el conocimiento y las cosas, lo que en términos kantianos es expresado por Foucault diciendo que «las condiciones de experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas».²⁰ Esto significa que si para Kant todavía podía tenderse un puente entre el sujeto y el objeto –y por lo tanto

16 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 491.

17 NIETZSCHE, Friedrich. «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Miluno, Buenos Aires, 2009, 25.

18 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2008, 18.

19 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 493.

20 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 494.

esa relación entre el conocimiento y las cosas se salda fenoménicamente (no es posible conocer las cosas tal como son, aunque sí tal como aparecen al sujeto trascendental, gracias a la estructura *a priori* del sujeto)—, para Nietzsche hay un salto al vacío y una toma de distancia respecto de la división entre ser y apariencia. Mientras Kant salvaguarda la posibilidad de un conocimiento universal y objetivo, Nietzsche introduce la perspectiva, opta por las apariencias y presenta una relación de violencia entre el conocimiento y las cosas, una relación de dominación y de poder. Lejos de una *adaequatio rei et intellectus*, «tras el conocimiento habita —dice Foucault— una oscura voluntad no tanto de conducir el objeto hacia uno mismo, ni de identificarse con él, sino por el contrario, una voluntad oscura de alejarlo y destruirlo».²¹

Aquí Foucault confronta a Descartes con Nietzsche, marcando cómo la tradición filosófica a partir de Descartes —y hasta Kant inclusive— aseguraba, Dios mediante, la unidad del sujeto humano que va del deseo al conocimiento: es lo que salvaguardaba la posibilidad de caer en el error, la ilusión y la arbitrariedad. Nietzsche rompe con esa tradición, ya que, al indicar que la relación entre el conocimiento y las cosas es de violencia y dominación, hace desaparecer a Dios y no solamente a Dios, sino también al sujeto en su unidad y en su soberanía.²² Un análisis del conocimiento a partir de las relaciones de lucha y de poder es, propiamente, una historia política del conocimiento, o de modo más preciso, lo que Foucault llama una «política de la verdad». El rasgo perspectivista del conocimiento en Nietzsche atiende a ese número de actos a través de los cuales el ser humano se apropia violentamente de una serie de cosas, «reacciona a toda una serie de situaciones, les impone relaciones de fuerza. Dicho en otros términos, el conocimiento es siempre una determinada relación estratégica en la que el hombre está situado».²³ Por eso, dice Foucault, si se quiere realmente conocer el conocimiento, saber qué es, no hay que acercarse tanto a los filósofos como a los políticos, para comprender cuáles son las relaciones de lucha y de poder.²⁴ Esa relación entre conocimiento y política aparece también en *El discurso filosófico*, en el que luego de reponer las dos tradiciones que hemos venido señalando aquí, la cartesiana y la nietzscheana, expresa que la filosofía, lejos de ser solamente un discurso sobre el mundo, «es en sí misma una práctica, un acto político, un ataque».²⁵

Para concluir lo dicho hasta aquí, ¿cómo aparecen esta crítica del sujeto y esta política de la verdad en la conferencia que nos ocupa? Al comienzo, es manifiesta la voluntad de Foucault en señalar que la verdad tiene una historia y que es necesario reelaborar la teoría del sujeto y la prioridad sacralizada que se

21 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 497.

22 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 495.

23 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 499.

24 FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas», 498.

25 «Elle est elle-même une pratique, un acte politique, une attaque». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 180.

le ha conferido desde Descartes en el pensamiento occidental. Y si bien aquí no retoma expresamente la cuestión del diagnóstico —como sí observaremos que lo hace en *El discurso filosófico*—, es posible ver como constante el enfrentamiento de la tradición cartesiana a la comprensión de la filosofía como un diagnóstico del presente. La cuestión del cartesianismo en la historia del pensamiento se convierte en uno de los blancos recurrentes de Foucault cuando se refiere, de uno u otro modo, a las relaciones entre el sujeto y la verdad. A modo de ejemplo de lo que sostenemos, en un texto publicado como *post-scriptum* del libro de Hubert Dreyfus y Paul Rabinow titulado «*Why Study Power: The Question of The Subject*» (traducido al español como «El sujeto y el poder»), dice a propósito de la pregunta por la actualidad de Kant en «¿Qué es la Ilustración?»:

¿qué es lo que somos? ¿qué somos como *Aufklärer*, como parte de la Ilustración? Compárese esto con la cuestión cartesiana: ¿qué soy yo? Yo, como un único y universal sujeto histórico. ¿El yo de Descartes es para cada uno, para cualquier lugar y para cualquier momento?²⁶

Indudablemente, con la pregunta retórica, Foucault contrapone la universalidad antropológica conferida a ese *cogito* al problema del tiempo presente y a la singularidad y especificidad de una vida que se subjetiva de acuerdo a determinadas normas y discursos, a la historicidad que interviene y configura su subjetividad. Y quizás lo más significativo de este texto que mencionamos es la claridad con la que el pensador francés sintetiza lo que ha sido siempre *leit motiv* de su trabajo: las formas en que se confiere la individualidad, el gobierno de la individualización, y la necesidad de promover nuevas formas de subjetividad alternativas a la individualidad impuesta a través de varios siglos.

Antes de abocarnos al tratamiento de estos temas en *El discurso filosófico*, para por fin realizar nuestro contrapunto, hablaremos de lo que consideramos que es la dimensión práctica que adquiere en Foucault el término «invención». Nos referimos puntualmente a dos asuntos: hacer la historia como una ficción y la vida como obra de arte.

3. Interludio

Queremos volver de momento a la oposición entre origen e invención, dado que no sólo cumple un papel en términos de una política de la verdad. Lo que se presenta como una perspectiva teórica respecto de la verdad, de una verdad que tiene una historia, de una relación estratégica del conocimiento con las cosas,

26 FOUCAULT, Michel. «*Post-scriptum*. El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert; Paul Rabinow. *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, 248.

donde estas últimas aparecen de acuerdo a los sentidos que las fueron recubriendo, constituye al mismo tiempo un ejercicio práctico de la tarea de quien se encuentra investigando y sabiendo que interviene de esa manera en la realidad que investiga. Sostenemos que la dimensión política del conocimiento conforma el quehacer filosófico e histórico de Foucault y también, anteriormente, el de Nietzsche – salvando las diferencias de cada uno de ellos en el uso de la genealogía–. Nos referimos a la práctica histórico-filosófica de Foucault de fabricar como una ficción la historia (*de faire comme par fiction l'histoire*). Así lo expresa en la conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía «¿Qué es la crítica?», en 1978.

Recordemos que esa conferencia manifiesta la tensión entre gubernamentalización –como el movimiento mediante el cual se busca sujetar a los individuos a través de mecanismos de poder que reivindican una verdad–, con la crítica –cuyo movimiento es el de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad–. De manera tal que «la crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que podríamos llamar, en una palabra, una política de la verdad»;²⁷ con lo cual comprendemos que la crítica tiene una doble dimensión, metodológica y ética o ético-política. En este contexto discursivo, en el que Foucault vuelve sobre la pregunta por la *Aufklärung* –como ejemplo de esa actitud crítica–, es que reconoce ejercitarse en una práctica histórico-filosófica «de hacerse su propia historia», de «fabricar como una ficción una historia surcada por las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso veraz y los mecanismos de sujeción ligados a él».²⁸ Y que desplaza los objetos históricos habituales y familiares para los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad, del que los historiadores no se ocupan. Esto tiene como efecto el desubjetivar la cuestión filosófica mediante el recurso al contenido histórico. En 1979 Foucault sostiene en una entrevista que él practica «una suerte de ficción histórica», que consiste en «provocar una interferencia entre nuestra realidad y lo que sabemos de nuestra propia historia pasada», a fin de producir «efectos reales sobre nuestra historia presente».²⁹

Judith Butler adjudica esta ficción histórica a algo propio de la genealogía como método:

Hay de esta forma una dimensión de la propia metodología que se alimenta de la ficción, que traza líneas ficcionales entre la racionalización y la desujeción, entre el nexo saber-poder y su fragilidad y límite. No se nos dice qué tipo de ficción será esta, pero parece claro que Foucault se basa en Nietzsche y, en particular, en el tipo de ficción que se dice que es la genealogía.³⁰

27 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*, 52.

28 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*, 61-62.

29 «J'essaie de provoquer une interférence entre notre réalité et ce que nous savons de notre histoire passé. Si je réussis, cette interférence produira de réels effets sur notre histoire présente» (la traducción es nuestra). Cfr. FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'État». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Gallimard, París, 2001, 805.

30 BUTLER, Judith. «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault». En BUDEN, Boris [et al.].

Butler habilita algo que es de nuestro interés señalar, una torsión ético-política de la crítica, emparentada con la *ethopoiesis*. Pero antes de eso, consideremos el aforismo 307 de *Aurora*, como muestra de la manera en que Nietzsche se aparta de la mirada historicista. «Quien escribe la historia no tiene nada que ver con lo acontecido realmente, sino sólo con los acontecimientos supuestamente acaecidos, porque sólo éstos *han producido un efecto*».³¹

Recalquemos que esta práctica histórico-filosófica, que impugna el origen como algo por fuera de la historia y descrea de la adecuación de sujeto y objeto —la identificación de su objeto con el pasado como hecho real—, se vale de la producción de conocimiento mediante escenas o ficciones que, si bien son históricas, no son susceptibles de ser localizadas sin más en el espacio y en el tiempo. Un claro ejemplo en Nietzsche podría ser la fábula sobre la invención del conocimiento mencionada recién, o la que explica la genealogía de los valores bueno, malo y malvado a partir de la relación entre nobles y los esclavos, en *La genealogía de la moral*.³² En el caso de Foucault, la escena de Jorge III siendo despojado de sus atributos, como pasaje del poder soberano al poder disciplinario,³³ entre otras. De esta manera, practicar como ficción la historia hace que los hechos no se encadenen teleológicamente a partir de una lógica causal, y que no haya una asimilación sin más de la realidad del hecho con la verdad. Por el contrario, busca escenificar un estado de fuerzas, algo que se completa con la noción de «acontecimiento» tal como aparece en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, donde «acontecimiento» no designa un hecho o una batalla sino un diagnóstico de las fuerzas en cuestión, en torno a un determinado objeto, al que se le fueron añadiendo sentidos.³⁴ Por eso también allí Foucault muestra la afinidad entre la historia efectiva y el diagnóstico, en la medida en que la primera mira lo más próximo y se aparta bruscamente para propiciar una mirada como la del médico «que explora para diagnosticar» y que no teme traicionar su saber al afirmar la perspectiva desde donde mira.³⁵

En consecuencia, Foucault usa estratégicamente —por decirlo así—, en su propia práctica, la idea de invención, ejercitándose en esa práctica histórico-filosófica de hacer como una ficción la historia, que asume la posición estratégica del conocimiento, consecuente con la necesidad de situar a sus objetos de investigación en el contexto de su emergencia (la locura, la verdad, las formas disciplinarias, el derecho, la sexualidad, incluso la relación consigo mismo). La noción de invención, por lo tanto, no debe entenderse simplemente como algo que no tiene un estatuto ontológico. La oposición respecto de la noción de

Producción cultural y prácticas instituyentes Líneas de ruptura en la crítica institucional. Traficantes de sueños, Madrid, 2008, 161.

31 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, 218.

32 NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*.

33 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, Clase del 14 de noviembre de 1973.

34 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 42.

35 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 52.

origen (*Ursprung*), como el lugar donde se encontrarían las esencias, acentúa el carácter histórico, accidental, arbitrario, con el que surgen determinados objetos, determinadas técnicas y determinados sujetos –como es expresado al comienzo de *La verdad y las formas jurídicas*–. Pero también la posibilidad de las contramarchas, de las resistencias, de las problematizaciones.

Hace un momento señalábamos la torsión ético-política de la crítica, conectada con la *ethopoíesis*, en lo que respecta a la desujeción de una política de la verdad. Como sabemos, el estudio de las relaciones entre sujeto y verdad en Foucault no solamente acredita la posibilidad de comprender cómo se producen determinados tipos de sujetos al interior de la historia, de acuerdo al modo en que lo objetivan los discursos y lo sujecionan las prácticas –es decir, de acuerdo a una concepción de la verdad y a las prácticas que se instituyen alrededor de ella–. Sino también porque habilita una relación con la verdad en la cual el sujeto deviene operador de su propia configuración y transfiguración en esa «desujeción de una política de la verdad». Es esta la relación entre la cuestión de la subjetivación –entendida como esa relación del sujeto consigo mismo, ese gobierno de sí– y el problema de la actitud crítica.

Ahora bien, ¿no debemos considerar que la idea de «invención» por oposición a la de «origen» –en este caso, un origen de lo humano, una naturaleza humana– permea la dimensión propiamente *ethopoietica* de la constitución subjetiva? Cuando Foucault se encuentra interpelado por las técnicas de sí en la Antigüedad Clásica en los años '80, y por la posibilidad de una relación consigo mismo sin la intervención de instancias jurídicas *per se*, o de una heteronormatividad como la que se desarrolla con la pastoral cristiana, es porque el estudio de la experiencia histórica de los griegos le ofrece algo excepcional en términos de una ampliación de la constitución subjetiva: la posibilidad de considerarla como un trabajo de sí consigo, de «hacer de la propia vida una obra de arte»,³⁶ a pesar de ser consciente de que no puede extrapolarse simplemente a nuestra época. ¿No se trata de hacer la historia de sí mismo como una ficción, de asumir el carácter de invención para sortear la división entre el ser y la apariencia, para optar por el carácter artístico que desde *El origen de la tragedia* Nietzsche había nombrado como una estética de la existencia? De ahí la afirmación paradójica de la imposibilidad y al mismo tiempo de la urgencia por constituir una ética de sí en nuestro presente.³⁷

Si concedemos esta hipótesis, que la práctica histórico-filosófica de Foucault implica la desujeción de una política de la verdad en primera persona, como experiencia de sí mismo, y no solamente una opción teórica entre la vía cartesiana y la vía nietzscheana, una crítica del sujeto se encontraría garantizada no sólo por el reconocimiento teórico a la constitución histórica de los sujetos, sino

36 FOUCAULT, Michel. "Sobre la genealogía de la ética: una visión en conjunto de un trabajo en proceso". En: DREYFUS, Hubert y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva visión, Buenos aires, 2001, 269.

37 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*, 246.

por la posibilidad de constituir una subjetividad en el pensamiento, no tanto por el juego del sujeto con su propio pensamiento, sino por el juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto mismo, como más tarde lo enunciaría en *La hermenéutica del sujeto*.³⁸ Los ejemplos abundan y nos desviaríamos con ellos de nuestro cometido; sin embargo señalamos al menos dos enunciaciones conocidas: la necesidad de pérdida del rostro en *La arqueología del saber*³⁹ y la definición de la filosofía como un trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo, que invita no a reproducir lo que ya se sabe, sino a encontrar la forma de pensar distinto de cómo se piensa, en el segundo tomo de *La historia de la sexualidad*.⁴⁰

4. El momento Nietzsche en El discurso filosófico

Nos ocuparemos ahora de reflexionar en torno a algunas notas de lectura de *El discurso filosófico*, que efectúan nuestro contrapunto con la mención a Nietzsche en *La verdad y las formas jurídicas*. Se trata de un ensayo que data de 1966, publicado en 2023, y que Foucault escribió a propósito de la elaboración de *Las palabras y las cosas*. Cabe aclarar que no es el objetivo de este trabajo una exposición exhaustiva de los temas allí desarrollados, sino recuperar cómo Foucault ha esquematizado en él dos tradiciones desde la modernidad: la de la apertura originaria a la verdad y la de una constitución histórica de la verdad, encarnadas en las figuras de Descartes y Nietzsche, respectivamente. Sin dudas esta labor preliminar es deudora de una lectura paralela a *Las palabras y las cosas*, para apreciar la riqueza que aporta el ensayo al conjunto de investigaciones de Foucault por aquellos años. Sin embargo, lejos nos encontramos de esta tarea de acuerdo a los objetivos que aquí nos ocupan que, más que pretender comprender la producción de los '60, se dirige a lo que hemos mencionado como un contrapunto de diferentes momentos en la obra del pensador francés, por lo menos aquellos con los que escolarmente se suele enseñar como periodos arqueológico y genealógico.

Nuestra lectura del ensayo propone que el mismo puede ser leído como la contraposición de un «momento cartesiano» del discurso filosófico, del «momento Nietzsche», que habría sobrevenido devolviendo a la filosofía su derecho a la ficción. Allí, la tradición cartesiana se presenta evidenciando que desde Descartes el discurso filosófico se ha constituido para justificar la verdad de la ciencia por el recurso al sujeto del conocimiento, sustituyendo el ahora –la actualidad– por un discurso sin nombre y sin fecha. De manera que la teoría del sujeto –aquella de la que habla al comienzo de *La verdad y las formas jurídicas*– tendría una función muy precisa: que es la de evitar que la irreductibilidad del presente quite al discurso filosófico el valor de verdad y de universalidad. En contraste con aquella

38 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*, 339.

39 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004, 29.

40 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008 (2ª ed), 14.

tradición, Foucault presenta a Nietzsche como un momento a partir del cual la filosofía ha tenido la tarea de diagnosticar. El diagnóstico, que considera al ahora y al yo del discurso filosófico en tanto que un «quién», es definido como el trabajo que requiere «reconocer las marcas sensibles»⁴¹ ⁴² —lo que nos recuerda aquello que posteriormente enunciará respecto de la genealogía como articulación del cuerpo y la historia.⁴³

El primer capítulo se titula «El diagnóstico» y nos anticipa la importancia que adquiere en todo el ensayo la cuestión del presente. Comienza indicando que, desde hace algún tiempo, desde Nietzsche, la filosofía tiene la tarea de diagnosticar, lo que empieza siendo definido como el reconocimiento de marcas sensibles de lo que sucede, como profetizando el instante.⁴⁴ La tarea no se presenta como completamente nueva: antes de todo idealismo —antes de ser «un malentendido del cuerpo», podríamos decir con Nietzsche⁴⁵, la filosofía ha sido diagnóstico y terapéutica y el filósofo un intérprete y sanador de almas, un médico y un exégeta, hasta que Descartes convirtió a la filosofía en un discurso verdadero. Estas palabras preliminares en el ensayo evocan directamente la introducción a los temas que Foucault desarrollaría quince años después, en sus clases del curso en el *Collège de France, La hermenéutica del sujeto*,⁴⁶ en las que se propondría realizar una historia de las relaciones entre sujeto y verdad a partir de la noción de «*epimeleia heautou*» o «inquietud de sí». En aquél curso, aunque también en los que le siguieron —*El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) y *El coraje de la verdad* (1983-1984)— el momento socrático-platónico y el momento de la edad de oro y la cultura de sí presentan esta figura *psicagógica* del filósofo —como intercesor para quien se encuentra iniciando un trabajo sobre sí mismo—, en razón de que la filosofía se encontraba unida a las formas de espiritualidad, y por lo tanto, alcanzar una verdad requería la transformación y transfiguración del sujeto.

La oposición del discurso filosófico respecto de los otros tipos de discursos (científico, cotidiano, literario) se encuentra dada por su relación con el aquí y ahora del filósofo. Según Foucault, la filosofía no puede prescindir de la referencia a un «yo», a un «aquí», y a un «ahora», aunque no se halle ligada necesariamente a la primera persona del singular ni a un sujeto individual, porque, en sus palabras,

son pocos los discursos filosóficos que utilizan la primera persona, y menos aún los que introducen en el discurso la persona real del filósofo; quien, entonces, sino en el límite mismo de toda razón filosófica posible, tendría la osadía de decir: «¿por qué soy tan inteligente?».⁴⁷

41 FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 13.

42 La traducción ofrecida a lo largo del escrito es nuestra.

43 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 2008 (6ª. Ed), 32.

44 FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 13.

45 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*, 35.

46 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*.

47 «car il existe peu de discours philosophiques qui usent de la première personne, et bien moins encore qui fassent entrer dans le discours la personne réelle du philosophe; qui donc, sinon à la limite même de toute raison philosophique possible,

Ciertamente, Foucault evoca con ello el nombre del segundo capítulo de *Ecce homo*, en el que Nietzsche se ocupa de describir la razón por la cual no ha prestado atención a los conceptos puros de la razón, y sí se ha concentrado en su alimentación, la digestión, el lugar, el clima, su recreación: en suma, todas «cosas pequeñas», según lo refiere el mismo Nietzsche.⁴⁸ De esta manera, podemos advertir sobre dos formas de hacer uso de la primera persona del singular: por un lado, la utilización cartesiana en el marco de las *Meditaciones metafísicas*, el solipsismo del *cogito* que se sustrae de toda referencia al cuerpo, la reducción a una conciencia que no es más que ella misma en su propio acto de pensar: «¿Qué soy? Una cosa que piensa».⁴⁹ Por otro, el uso de Nietzsche, que remite al cuerpo, al ánimo, a las circunstancias en las que se encuentra, a sus estados de salud y de enfermedad, la proximidad –en definitiva– entre el cuerpo y lo que se piensa.

Centrémonos ahora en cómo aparece el momento cartesiano en este ensayo. De acuerdo con Foucault, desde Descartes y hasta Husserl, pasando por Kant, el proyecto ha sido el mismo: justificar el discurso filosófico por el recurso al sujeto del conocimiento; en otras palabras, mediante el sujeto como garante del conocimiento, dar al discurso filosófico una forma justificada como la del discurso científico, lo que permite un acceso general a la verdad. De esta manera, aquellas dos formas de hacer uso de la primera persona devienen dos formas de filosofía: una filosofía de la revelación, con una apertura originaria a la verdad; y una filosofía de la manifestación, una especie de inadecuación de la verdad consigo misma, donde hay una constitución de la verdad. Recordemos que esta misma separación se encuentra en el comienzo de *La verdad y las formas jurídicas*, cuando dice que es necesaria una reelaboración de la teoría del sujeto, en la medida en que el sujeto de conocimiento, la relación del sujeto con el objeto y la verdad misma tienen una historia. En este caso, acentuando el papel del filósofo en esa conformación histórica de la verdad: con el reconocimiento por parte del filósofo de su propio destino como manifestación de la propia filosofía.⁵⁰

Reelaborar la teoría del sujeto es poner en entredicho la configuración del discurso filosófico o, en todo caso –y en palabras de Foucault–, su función muy precisa:

Había que impedir que esta irreductibilidad del ahora privara al discurso del valor de verdad y de veracidad universal; por lo tanto, debía ser tal que autorizara la circulación del discurso, sin alteraciones, como discurso anónimo, y permitiera así, a pesar de lo inefable de su formulación original, que fuera pronunciado bajo cualquier cielo y por cualquiera.⁵¹

aurait l'audace de dire: «pourquoi je suis si intelligent?». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 29-30.

48 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo; o cómo se llega a ser el que se es*. Alianza, Buenos Aires, 1996, 52.

49 DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Aguilar, Buenos Aires, 1961 (2a. ed.), 55.

50 FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 34.

51 «Elle devait empêcher cette irréductibilité du maintenant d'ôter au discours la valeur de vérité et de vérité universelle; il fallait donc qu'elle soit telle qu'elle autorise le discours à circuler, sans altération, comme un discours anonyme, et qu'elle

La subjetividad soberana que aparece con la operación cartesiana irrumpe para hacer posible la unión entre el contenido de la verdad y la forma de una certeza, convirtiendo al discurso filosófico en un discurso sin nombre, «una voz que parece no tener más ahora porque abarca todos los tiempos, todos los lugares y todos los temas, que viene a duplicar la palabra del filósofo para soplarle, de alguna manera, lo esencial de lo que tiene que decir». ⁵² En consecuencia, la centralidad del sujeto en la filosofía occidental desde Descartes no habría tenido que ver tanto con una interrogación por la interioridad, con un interés por lo humano, con el análisis de la consciencia, con definir qué es pensar o con una definición del yo —objetos que resultan familiares a la filosofía desde hace apenas tres siglos—. Sino que, al desplazarse de su ahora, transformado en pura consciencia de sí, el sujeto puede tener acceso a la verdad. En palabras de Foucault, «sólo un sujeto consciente de sí mismo y universal puede garantizar la validez de un discurso como el de la filosofía occidental». ⁵³ Imprimiendo en la filosofía dos fenómenos correlativos: fundar la especificidad de la filosofía en una filosofía del sujeto y constituir una filosofía del sujeto que tuviera estatus científico.

Pasemos a caracterizar el momento Nietzsche, que Foucault define como «la nueva mutación», dando nombre al capítulo once de este ensayo, en el que trata sobre las condiciones históricas de posibilidad de la filosofía, la crisis y el vacío filosófico del presente y la descomposición del discurso filosófico por Nietzsche, donde nos detendremos.

Foucault presenta cuatro grandes mutaciones introducidas por el filósofo alemán. El nihilismo, que no es una forma de filosofía, sino la desaparición de los objetos de la filosofía, comenzando por Dios; la cuestión del eterno retorno, que no es una curva hacia lo originario, sino la posibilidad del recommienzo de cada momento; la revelación de que la metafísica occidental se constituye sobre las categorías de «bien» y «mal», de realidad y apariencia, del ser y la verdad. Por último, la irrupción de la voluntad de poder. De esta manera, Nietzsche —y la filosofía como diagnóstico— no rompe con la metafísica ni tampoco es un retorno a los griegos, sino que descompone el discurso a través del cual la filosofía europea había pensado, y desarticula aquello que lo aislaba del resto de los discursos: «aquí está el filósofo convertido en filólogo, historiador, genealogista, “psicólogo”, analista de la vida y de la fuerza». ⁵⁴ Y de esta forma, «la palabra del filósofo recupera el derecho de toda ficción para inventar el lugar desde donde habla, como si el

lui permette ainsi, malgré l'ineffaçable maintenant de sa formulation première, d'être proferé sous n'importe quel ciel et par n'importe qui». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 35.

52 «une voix qui semble n'avoir plus de maintenant, parce qu'elle surplombe tous les temps, tous les lieux et tous les sujets, vient doubler la parole du philosophe pour lui souffler, en quelque sorte, l'essentiel de ce qu'il a à dire». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 34.

53 «seul un sujet conscient de soi et universel peut garantir la validité d'un discours comme celui de la philosophie occidentale». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 37.

54 «voilà le philosophe devenu philologue, historien, généalogiste, «psychologue», analyste de la vie et de la force». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 179.

discurso viniera espontáneamente por la fuerza de una voz que hace nacer, aloja, mueve e inspira al sujeto hablante». ⁵⁵

Recuperar el derecho a toda ficción pareciera ser una de las flechas que Foucault toma de Nietzsche en el aire para volver a lanzarla, si aceptamos lo que propusimos anteriormente de que la noción de «invención» articula una práctica histórico-filosófica tanto en Nietzsche, como en Foucault. Y he aquí que ese derecho a la ficción por parte de la filosofía –apartándose del discurso de la verdad universal y del sujeto sin nombre– hace que la palabra del filósofo no sea diferente a la de la palabra política. En todo caso, un acto político, un ataque –lo que llamamos al comienzo de este trabajo una «política de la verdad»: la idea de que el conocimiento no se presenta ya como la revelación de una verdad originaria, sino como estrategia, poder y dominación–. Esta descomposición del discurso filosófico define la palabra de la filosofía no como un discurso sobre el mundo, no sólo como teoría, sino como una práctica, como una intervención.

Al desmontar a Dios de la verdad –y, por lo tanto, al sujeto de conocimiento–, Nietzsche hace aparecer una pluralidad de sujetos, una pluralidad de voces entrecruzadas, ⁵⁶ no necesitando más la figura de un sujeto de conocimiento como punto primero y neutro del discurso filosófico, sostiene Foucault. En lugar de ese filósofo que se borra a sí mismo de su propio discurso, «tenemos ahora al filósofo que hace hablar por él a su carácter, a su complejión, a su enfermedad, a la irritación de sus nervios, por lo que luego debe designar al sujeto de ese discurso filosófico de una forma rigurosamente demostrativa: *Ecce homo*». ⁵⁷

El *Ecce homo* nietzscheano se presenta entonces como la inversión del yo cartesiano. Y también pone al revés, de esta manera, término a término, los caracteres de ese sujeto filosófico. «Donde reinaba un pronombre personal puro», dice Foucault, «surge un ser designado a la vez por la especie que lo hace hombre y por el demostrativo que lo inserta muy precisamente aquí y ahora». ⁵⁸

Habíamos nombrado a *Ecce homo* con anterioridad, y referido en aquel momento cómo se evidencia en el capítulo «¿Por qué soy tan inteligente?» el abandono por parte de Nietzsche de los conceptos puros de la metafísica para ocuparse de lo que Foucault en este ensayo dice que hace hablar al filósofo: su carácter, sus nervios. La cuestión de la salud y las cosas pequeñas son indicios en la filosofía de Nietzsche de esa inversión que ahora señala la materialidad del cuerpo, del clima, de los estados de ánimo. En el capítulo indicado, expresa:

⁵⁵ «c'est que la parole du philosophe retrouve le droit de toute fiction à inventer le lieu d'où elle parle, comme si le discours venait spontanément par la force d'une voix qui fait naître, loge et déplace, «inspire» le sujet parlant». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 180.

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 181.

⁵⁷ «on a désormais le philosophe qui fait parler son caractère, sa complexion, sa maladie, l'irritation de ses nerfs, et qui doit alors désigner le sujet du discours philosophique sous la forme rigoureusement démonstrative: *Ecce homo*». FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, 183.

⁵⁸ «là où régnait un pur pronom personnel (...) surgit un être que désignent à la fois l'espèce qui en fait un homme et le démonstratif qui l'insère très précisément ici et maintenant». Cfr. FOUCAULT, Michel (2023). *Le discours philosophique*, p. 183.

Estas cosas pequeñas –alimentación, lugar, clima, recreación, toda una casuística del egoísmo [*Selbstsucht*], son inconcebiblemente más importantes que todo lo que hasta ahora se ha considerado importante. Justo aquí es preciso comenzar a *cambiar lo aprendido*. Lo que la humanidad ha tomado en serio hasta este momento no son siquiera realidades, son meras imaginaciones o, hablando con más rigor, *mentiras* nacidas de los instintos malos de naturalezas enfermas, de naturalezas nocivas en el sentido más hondo –todos los conceptos «Dios», «alma», «virtud», «pecado», «más allá», «verdad», «vida eterna» ... Pero en ellos se ha buscado la grandeza de la naturaleza humana, su «divinidad» ... Todas las cuestiones de la política, del orden social, de la educación han sido hasta ahora falseadas íntegra y radicalmente por el hecho de haber considerado hombres grandes a los hombres más nocivos, – por el hecho de haber aprendido a despreciar las cosas «pequeñas», quiero decir los asuntos fundamentales de la vida misma.⁵⁹

De acuerdo con Germán Cano, si no percibimos una torsión materialista, Nietzsche sólo sería un filósofo nihilista, y no apreciaríamos la transmutación que provoca a la filosofía en términos de la dimensión crítico-terapéutica que inaugura.⁶⁰ Nos resulta acertado este análisis a propósito de la distinción entre *Kynismus* (el cinismo del pensamiento antiguo) y *Zynismus* (referida a la actitud cínica moderna), para no cometer el error de ubicar al pensamiento de Nietzsche en el más grosero cinismo contemporáneo. Pero más allá de eso, Cano recuerda el interés de Foucault, justo antes de morir, por los temas del cinismo antiguo y de la filosofía como un modo de vida, como una militancia filosófica, en el que la vida deviene gesto parresíastico de la verdad.⁶¹ Lo que vive Foucault en ese momento de su vida es la enfermedad, viéndose obligado a encarnar el mismo drama que afrontara Nietzsche: «ambos se ven reducidos a una situación de despojamiento brutal que, privándolos de su soberanía subjetiva, les descubre las pequeñas riquezas del mundo»,⁶² en medio de un activo proceso de adelgazamiento del yo.

Con esto último y los desarrollos antes expuestos, nos encontramos en condiciones de decir que ambos pensadores encarnan un ejercicio de la filosofía que no solamente se aleja de las formas puras de la verdad y de la crítica en términos de las condiciones de posibilidad formales y universales, sino que se inclinan por el diagnóstico y la terapéutica y por una política de desujeción respecto de las formas coercitivas en que se nos adjudica una identidad.

En algunos casos, el pasado alumbra mejor a los tiempos que le han sucedido –en este, *El discurso filosófico* oficia de linterna a las conferencias dictadas en Río de Janeiro, en las que ya se encuentra desplegada su analítica del poder—. Esta es la

59 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo; o cómo se llega a ser el que se es*, 53.

60 CANO, Germán. *Transición Nietzsche*. Pre-textos, Valencia, 2020, 186.

61 Cfr. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

62 CANO, Germán. *Transición Nietzsche*. Pre-textos, Valencia, 2020, 187.

razón por la que hemos mantenido una exposición no lineal en la aparición de las publicaciones, buscando ser fieles a cómo se nos ha dado a conocer la producción de Foucault; pues propiamente es la ampliación del registro discursivo del filósofo lo que nos permite, como investigadores de su obra, ampliar también su interpretación y validar –quizás– algunas hipótesis acerca de sus objetos de estudio, de sus prácticas teóricas, o de la impronta de otros autores en la configuración de su pensamiento.

5. Finale

Hemos presentado como hipótesis la posibilidad de una lectura de Foucault respecto de la historia del pensamiento occidental moderno a partir de dos momentos, presentes en la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* y en *El discurso filosófico*: momento cartesiano y momento Nietzsche. Una doble deriva respecto del pensamiento filosófico, en la que se dividen las aguas entre lo humano fundado en el *cogito* y la inauguración de un nuevo tiempo –quizás de lo posthumano–. Si se reconoce en Descartes el nombre de una determinada formación histórica de lo humano –y con él una violencia que talla a cincel un alma, un cuerpo y una identidad–, el nombre de «Nietzsche» pareciera inaugurar no sólo una nueva filosofía, sino también la emergencia –o la necesidad de emergencia– de un nuevo sujeto, y de un nuevo filósofo: alguien que habla desde su carácter, su perspectiva y su síntoma.

La inscripción de Foucault en la segunda tradición, prueba la opción de ambos pensadores por una filosofía que no solamente se aleja de las formas puras de la verdad y de la crítica en términos de las condiciones de posibilidad formales y universales, sino de la práctica de un filósofo que busca ser médico y exégeta de su presente, y por eso, tras el más severo ejercicio de despersonalización –una desujeción respecto de las formas coercitivas en que se nos adjudica una identidad–, «llegar a ser el/la que se es» supone un hablar desde su manera de estar en el mundo, desde el cuerpo, desde la materialidad de su aquí y ahora y con atención a las «cosas pequeñas».

Diagnosticar, reconocer las marcas sensibles, es poder reconocer los instintos vueltos contra sí mismos; la conciencia como marca, como cicatriz, como herida. Aunque también una filosofía por venir, una filosofía que al romper consigo misma, derrumba el suelo sobre las creencias en las que descansaba nuestra moral, nuestra religión, nuestras instituciones –no es un discurso sobre el mundo y exigencia de una práctica, es en sí misma una práctica, un acto político y ataque, como sostuvimos, junto a Foucault, hace un momento–. «La nueva mutación», como llamó Foucault al momento en que aparece la figura de Nietzsche, pareciera indicar no solamente una nueva filosofía, una política de la verdad, sino también

que hace aparecer a otro sujeto, un sujeto que no se disfraza de invisibilidad, sino que habla desde la manera en que singulariza una vida como sujeto. Entre el acto de Foucault de nombrar a Nietzsche como el filósofo de la vida y de la fuerza, por un lado, y la llamada de Nietzsche a un médico-filósofo que dijera que no se trata de la verdad, sino de la salud, del poder, de la vida, por otro, se cierra un círculo donde uno nombra al otro. El valor de estos contrapuntos, de estos acompañamientos armónicos, que podemos realizar con textos que no habían sido editados y que salen a la luz es la constatación de que tanto Nietzsche como Foucault todavía nos permiten pensar el presente y renovar lo intempestivo de su pensamiento, como si les quedaran cosas para decir en un tiempo que todavía no llega.

6. Bibliografía

- ASTOR, Dorian. «Por un perspectivismo». En DE SUTTER, Laurent (Dir.). *Poscrítica*. Trad. Diego Abadi. Ediciones Isla Desierta, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2021.
- BUTLER, Judith. «¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud en Foucault». En BUDEN, Boris [et al.]. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*. Trad. Marcelo Expósito, Glòria Mèlich Bolet, Gala Pin Ferrando y Joaquín Barriendos. Traficantes de sueños, Madrid, 2008.
- CANO, Germán. *Transición Nietzsche*. Pre-textos, Valencia, 2020.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Juan Gil Fernández. Aguilar, Buenos Aires, 1961 (2a. ed.).
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Buenos Aires, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. Seuil/Gallimard, París, 2023.
- FOUCAULT, Michel. «Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Trad. Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010.
- FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'État». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Trad. Soler Martí. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008 (2ª ed.).
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pre-textos, Valencia, 2008 (6ª ed.).
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008 (2ª ed.).
- FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.

- FOUCAULT, Michel. «*Post-scriptum*. El sujeto y el poder». En DREYFUS, Hubert; Paul Rabinow. *Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio Paredes. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es usted, profesor Foucault?». En FOUCAULT, Michel. *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2013.
- FOUCAULT, Michel. «Sobre la genealogía de la ética: una visión en conjunto de un trabajo en proceso». En DREYFUS, Hubert; Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Trad. Rogelio Paredes. Nueva Visión, Buenos Aires, 2001.
- FOUCAULT, Michel. «La verdad y las formas jurídicas». En FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Trad. Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Trad. Germán Cano. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo; o cómo se llega a ser el que se es*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Buenos Aires, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La gay ciencia*. Trad. José Carlos Mardomingo. EDAF, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira*. Trad. Alfredo Tzveibel. Miluno, Buenos Aires, 2009.
- RAFFIN, Marcelo (editor). *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Teseo, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2019.
- VIGNALE, Silvana. «La vida en sentido extramoral. Ensayo sobre la inquietud de sí como política de la desindividualización». En *Cuestiones de Filosofía*, n° 29, vol 7, 2021, 15–36.

Foucault lector de Nietzsche. Reflexiones en torno a la crítica política del saber

Foucault, reader of Nietzsche. Reflections on the political critique of knowledge

Iván Gabriel Dalmau

Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG-FSoc-UBA), Argentina
ivandalmau@yahoo.com.ar

Resumen: en el presente artículo nos proponemos revisar el modo en que la propuesta foucaultiana de llevar a cabo una crítica política del saber se inscribe dentro de su caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico. Es decir, dentro de la estela de una forma de ejercer la crítica que explícitamente Foucault vincula a Nietzsche. Sin embargo, no evaluaremos en un registro filológico e histórico-conceptual la rigurosidad de la lectura foucaultiana de Nietzsche. Por el contrario, exploraremos la manera en que la referencia a Nietzsche se encuentra articulada en el seno de la economía del discurso foucaultiano y permite captar la riqueza filosófica de la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber.

Palabras clave: genealogía; arqueología; saber; crítica; diagnóstico.

Abstract: in this article we propose to review the way in which the Foucaultian proposal to carry out a political critique of knowledge fits into his characterization of philosophy as a diagnostic activity. That is, in a way of exercising criticism that Foucault links to Nietzsche. However, we won't evaluate in a philological and historical-conceptual way the thoroughness of the Foucaultian reading of Nietzsche. On the contrary, we will explore the way in which the reference to Nietzsche is articulated within the economy of the Foucaultian discourse and allows us to grasp the philosophical richness of the proposal to carry out a political critique of knowledge.

Keywords: Genealogy; Archaeology; Knowledge; Critique; Diagnosis.

Fecha de recepción: 18/03/2024. Fecha de aceptación: 15/06/2024.

A lo largo de este artículo, retomo, profundizo y reelaboro algunas ideas abordadas previamente en: "Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueogenealogía" (*Escritos. Revista científica*, vol. 29, 84-100) y "La epistemología de las ciencias humanas como herramienta para el diagnóstico del presente" (*Nuevo Pensamiento*, vol. XIII, 49-67). Por otro lado, quisiera expresar mi agradecimiento al Dr. Marcelo Raffin por la lectura y los valiosos comentarios a una versión preliminar del presente trabajo.

Iván Gabriel Dalmau es Licenciado en Filosofía (UBA), licenciado y profesor en Sociología (UBA), doctor en Ciencias Sociales (UBA) y posdoctorado en Ciencias Sociales (UBA). Actualmente se desempeña como Investigador Asistente del CONICET (IIGG-FSoc-UBA), profesor Adjunto de Epistemología de las Ciencias Sociales (Humanidades-UNSAM), docente auxiliar de Filosofía (FSoc-UBA) e investigador externo del Grupo de Estudios "El problema de la alteridad en el mundo actual". Coordina el Programa de Estudios Foucaultianos (PEF-IIGG-FSoc-UBA) y es codirector del grupo de Estudios Críticos en Política, Derecho y Sociedad (PoDeS-IIGG-FSoc-UBA-Gioja-Derecho-UBA). Asimismo es coordinador del Comité Editorial de *El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y Teoría Política Contemporáneas* (IIGG-FSoc-UBA).

Consideraciones preliminares

La arqueología como método, y específicamente *Las Palabras y las Cosas*, son una propedéutica a la genealogía. La genealogía, tal como nos fue presentada por Foucault, no es la crisis de la arqueología, sino que ellas se apuntalan mutuamente.¹

El nombre de Nietzsche constituye una referencia ineludible dentro del corpus foucaultiano, que trasciende las alusiones puntuales que el pensador francés hiciera a comienzos de la década de 1970 al inscribir su forma de problematización bajo el paraguas de la genealogía nietzscheana. Puesto que, como fruto de la publicación de trabajos inéditos al momento de su muerte y de la publicación sistemática de producciones que se encontraban dispersas², podemos captar que Foucault se vale de Nietzsche para caracterizar su propia labor filosófica como una actividad de diagnóstico del presente, de la actualidad, de nosotros mismos, en un arco que se extiende –al menos– desde mediados de la década de 1960 hasta su muerte en 1984³. Así, por ejemplo, en una entrevista brindada en el contexto de la publicación de *Les mots et les choses*, el pensador francés distinguiría dos clases de filósofos, el que como Heidegger abre nuevos caminos al pensamiento y el que como Nietzsche procede a la manera de un arqueólogo y diagnostica el estado del pensamiento⁴. Cabe recordar que el abordaje de los vínculos entre el discurso filosófico y el presente, y la asignación de un lugar clave a Nietzsche en el marco de dicho análisis, sería trabajada por Foucault en el libro que escribe por entonces, pero que permaneció inédito hasta el año 2023⁵.

Entre el otro extremo de su producción, al ubicar su propia manera de filosofar dentro del marco de una de las posteridades críticas erigidas en torno al legado kantiano, aquella que tiene como antecedente al Kant que se interroga por su propio presente al responder a la pregunta por la *Ilustración*, Foucault inscribirá su labor en la misma senda que Nietzsche. Es decir, en aquella forma de concebir el ejercicio de la crítica como ontología de la actualidad, de nosotros mismos,

1 DEFERT, Daniel, « Situation du Cours ». En FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-71*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 2011, 271.

2 Sobre este punto, resulta oportuno mencionar los siguientes trabajos: WALLENSTEIN, Sven-Olov, "Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality". En NILSSON, Jakob & WALLENSTEIN, Sven-Olov. *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. Södertörn University The Library, Stockholm, 2013, 10; RAFFIN, Marcelo, "La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault". En *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 5 n° 8, 2015, 59; CASTRO-ORELLANA, Rodrigo & CHAMORRO, Emmanuel (2021), "Prólogo: Nacimiento de la biopolítica. Una historia de lo que somos". En: CASTRO-ORELLANA, Rodrigo & CHAMORRO, Emmanuel (Eds.). *Foucault y Nacimiento de la biopolítica*, Editorial Lengua de Trapo, Madrid, 2021, 5-9.

3 Asimismo, resulta insoslayable que, como lo recordara Marcelo Raffin, en el prólogo a la primera edición de *Histoire de la folie*, Foucault inscribía sus indagaciones "bajo el sol de la gran investigación nietzscheana". RAFFIN, Marcelo, "El momento genealógico en Michel Foucault: continuidades y reformulaciones del pensamiento nietzscheano". En *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, vol. 13 n° 22, 2023, 129.

4 FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un philosophe ? ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I. 1954 - 1969*, Éditions Gallimard, París, 1994, 553.

5 FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, Éditions Gallimard, París, 2023.

contrapuesta a la posteridad crítica erigida en torno al Kant de la *Crítica de la Razón Pura*, que tendría como objetivo dar cuenta de las posibilidades del conocimiento y sus límites infranqueables, y configuraría lo que el filósofo francés caracteriza como una analítica de la verdad en general⁶.

Ahora bien, en el presente artículo nos proponemos revisar el modo en que la propuesta foucaultiana de llevar a cabo una crítica política del saber se inscribe dentro de su caracterización de la filosofía como actividad de diagnóstico; o sea, dentro de la estela de una forma de ejercer la crítica que explícitamente Foucault vincula a Nietzsche. Por lo tanto, no se trata de evaluar en un registro filológico e histórico-conceptual la rigurosidad de la lectura foucaultiana de Nietzsche; sino que, por el contrario, exploraremos la manera en que la referencia a Nietzsche se encuentra articulada en el seno de la economía del discurso foucaultiano y permite captar la riqueza filosófica de la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber⁷. En ese sentido, en sintonía con la cita de Defert que hemos colocado como epígrafe, dedicaremos el primer apartado a reconstruir los ecos arqueológicos de la genealogía, en tanto forma de concebir el ejercicio de la filosofía en las canteras de la historia abocada a diagnosticar el presente. Luego, en el siguiente punto nos ocuparemos de desbrozar en qué consiste una crítica política del saber. Por último, cerraremos el artículo con un apartado de reflexión final.

Bajo el nombre de Nietzsche: la crítica de las formas de objetivación como herramienta para diagnosticar el presente

Ahora bien, como reconoce Foucault en varios lugares, si es cierto que una experiencia ha de atender a esos tres ejes [sujeto, verdad y poder], no en todas sus obras estos han tenido el mismo relieve y se les ha prestado la misma atención (...). A tenor de todo esto, quedaría como insostenible por más tiempo esa interpretación tan usual de un primer Foucault discursivista, solo preocupado por las estructuras y formas discursivas, un segundo absorbido en la cuestión del poder y un tercero que habría dejado atrás todo esto para dedicarse a la cuestión de la subjetividad, que entonces, quedaría separada de todo lo anterior. Los tres ejes son inseparables, por mucho que en un momento se atienda más a uno que a otro.⁸

6 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-83*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 2008, 22.

7 Esta distinción metodológica vale para las distintas referencias de Foucault a otros filósofos o corrientes filosóficas. Por ejemplo, cuando revisemos el contrapunto entre crítica de la ideología y crítica política del saber, no nos ocuparemos de evaluar si la manera en que el filósofo caracteriza a la crítica marxista de la ideología le hace o no justicia a dicha corriente filosófica y teórico política, ya que lo que nos interesa es captar la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber que es introducida mediante un juego de espejos con la crítica de la ideología. Básicamente, son dos problemas distintos qué entiende Foucault por crítica política del saber y cuán rigurosa es la reconstrucción que hace de la crítica de la ideología al valerse de esta como contrapunto. Lo mismo podría decirse de la manera en que reconstruye la concepción kantiana de la crítica o del modo en que la noción de saber se introduce frente a cierta caracterización de la teoría del conocimiento desplegada en el seno de la fenomenología.

8 ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, "La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía", *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 2, 2017, 15-16.

En sintonía con la cita que hemos colocado como epígrafe, a continuación nos ocuparemos de reconstruir lo que cabría denominar los ecos arqueológicos de la genealogía, de modo tal de poder dar cuenta del tipo de crítica que se perfila en torno a la apelación al nombre de Nietzsche en los trabajos que Foucault despliega en la década de 1970. Puesto que, retomando lo señalado en la introducción, en este apartado nos proponemos sentar las bases para poder abocarnos luego a dar cuenta de la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber. En ese sentido, cabe remarcar que por ecos arqueológicos de la genealogía nos referimos, en primer lugar, a la pervivencia de la distinción entre saber y conocimiento, acuñada en el seno de la arqueología⁹. Distinción que se encuentra ligada a la reivindicación de la exterioridad por parte de la perspectiva foucaultiana, en tanto evita tratar los saberes desde un encuadre epistemológico normativo e historiográfico teleológico. Dentro de dicho modo de abordaje, se destaca como otro “eco arqueológico” el tratamiento recurrente de la formación discursiva de las ciencias humanas en tanto saberes. Estas aristas permiten captar la especificidad de parte de la batería de herramientas conceptuales de las que Foucault se vale en sus trabajos de archivo sobre los documentos, que no están motivados por la mera erudición histórica ni son abordados a partir de una concepción normativa del ejercicio de la crítica; sino que, por el contrario, apuntan a diagnosticar el presente.

En primer lugar, es de destacar que en el curso dictado en 1970-71 en el *Collège de France –Leçons sur la volonté de savoir–* Foucault se propone trazar una morfología de la voluntad de saber, tarea para la que se detendrá particularmente en problematizar la estrecha ligazón entre las concepciones de la verdad configuradas de manera inmanente a las prácticas judiciales y la noción de verdad presente en el discurso filosófico clásico. Si bien la reconstrucción detallada de dicha investigación queda por fuera de los objetivos de este artículo, consideramos relevante subrayar que al realizar un rastreo de las transformaciones en la concepción de verdad forjada en el seno de las prácticas judiciales, Foucault se vale de la noción de saber acuñada en el seno de los trabajos arqueológicos, tal como lo explicitaremos a continuación.

Mediante la contraposición entre las perspectivas de Aristóteles y de Nietzsche, se propone recuperar el carácter de acontecimiento que tienen los discursos y su anclaje práctico en el juego de relaciones de fuerza, es decir reponer la materialidad del discurso, dado su carácter de acontecimiento, que fuera elidida por medio de la operación consolidada por el Estagirita, quien va más allá del rechazo platónico de los sofistas, al impugnar la sofística en cuanto tal. Por lo tanto, al contraponer entre sí a Aristóteles y a Nietzsche, en lugar de reivindicar la contemplación como vía de acceso desinteresado al conocimiento y la verdad,

⁹ Nos referimos, particularmente, a su clásico libro de 1969 y al artículo publicado previamente en respuesta al Círculo de Epistemología. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Éditions Gallimard, Paris, 1969; FOUCAULT, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie ». En FOUCAULT, Michel, *Dis et écrits. 1954-1988. I.1954 – 1969*.

se preocupará por problematizar cómo las formas de concepción de la verdad se consolidan de manera inmanente a las relaciones de poder urdidas en torno a las prácticas judiciales. En la lección que le dedica a Nietzsche, dictada en Montreal en 1971 e incorporada a la edición del curso, Foucault explicita la manera en que se apropiaba del pensamiento del filósofo alemán en el seno de las investigaciones que se encontraba desarrollando, por medio de una apelación a la distinción entre saber y conocimiento que se hace eco de los desarrollos forjados por la arqueología: “(...) pensar el conocimiento como un proceso histórico previo a toda problemática de la verdad, y más fundamentalmente que en la relación sujeto-objeto. El conocimiento liberado de la relación sujeto-objeto es el saber”¹⁰. Enfatizamos, entonces, que la genealogía recupera los desarrollos arqueológicos puesto que la “des-implicación” entre conocimiento y verdad, que se liga a la necesidad de pensar al conocimiento en términos de saber, lo que quiere decir por fuera de la relación sujeto-objeto, condensa el desanclaje de la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto elaborado en la arqueología del saber. La contraposición entre saber y conocimiento permite a Foucault no sólo desmarcar la epistemología de la teoría del conocimiento —que en los términos de la relectura de sus trabajos podríamos enmarcar en una concepción de la crítica como analítica de la verdad —, sino que, además, lo faculta para tomar distancia de la elisión del carácter acontecimental del discurso y su materialidad¹¹.

En la breve cita incluida en el párrafo precedente, encontramos articulada la noción de que el saber no se da entre sujeto y objeto, sino que ambos términos le son inmanentes y, como contracara de ello, la interrogación se genera por fuera del problema de la verdad, valga la redundancia, por fuera de un problema pensable al interior de la relación sujeto-objeto. Habiéndose desplazado, gracias a la cantera abierta por la arqueología, desde el conocimiento hacia el saber, la problematización puede erigirse por fuera de la problemática de la verdad y, en consecuencia, queda al abrigo de valerse del “conocimiento actual” en términos historiográficamente teleológicos y epistemológicamente normativos. Cuestión que se torna patente a lo largo de la citada lección, en la que Foucault retomará la propuesta nietzscheana de realizar una “historia de la verdad que no se apoye en la verdad”, contrapuesta a la “historia comtiana de la verdad” en la que se daría por sentada la existencia de una relación de derecho entre conocimiento y verdad¹².

Al respecto, este modo de abordaje permite problematizar los saberes acerca de “lo humano” por fuera de la grilla de inteligibilidad forjada por la teoría del conocimiento que, declinada hacia el campo de la epistemología de las ciencias humanas, daría lugar a la perenne pregunta acerca de la objetividad cognoscitiva

10 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-71*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2011, 205.

11 Esta problemática fue presentada previamente por el filósofo en la lección inaugural que dictara en el *Collège de France* el 2 de diciembre de 1970 (que sería publicada al año siguiente y, por la tanto, no fue incluida en la posterior edición del curso como libro). FOUCAULT, Michel. *L'ordre du discours*. Éditions Gallimard, Paris, 1971.

12 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-71*, 199-200.

de dichas ciencias. Por el contrario, el enfoque foucaultiano –que apunta a diagnosticar el presente– se desplaza desde el problema normativo de la objetividad cognoscitiva hacia el objetivo de diagnosticar las formas de objetivación. Esto es, que apunta a desbrozar la manera en que, en el seno de una determinada disposición epistémica, se constituyeron de forma inmanente a un régimen de prácticas los objetos y las posiciones de sujeto (modalidades enunciativas). De este modo, en consonancia con la forma de interrogación de la historia efectiva de los saberes explicitada en su arqueología de 1966¹³, la “historia de la verdad que no se apoya en la verdad”, no hace más que relanzar el trabajo de archivo en pos de trazar el devenir de los saberes sin adoptar una preocupación normativa, ni mucho menos “apoyarse en la verdad” –producida de manera inmanente a la configuración del saber– en términos teleológicos. Sobre este punto, en el resumen del curso del *Collège de France* de 1970-71, el propio Foucault explicita el eco arqueológico que permeaba las investigaciones que se encontraba desarrollando:

Investigaciones realizadas previamente permitieron reconocer un nivel singular entre aquellos que permiten analizar los sistemas de pensamiento: el de las prácticas discursivas. Se trata de una sistematicidad que no es de tipo lógico ni lingüístico. Las prácticas discursivas se caracterizan por el recorte de un campo de objetos, la definición de una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento, la fijación de normas para la elaboración de conceptos y teorías. Cada una de ellas supone, entonces, un juego de prescripciones que rigen las exclusiones y elecciones. (...) Los caracteres generales de esas prácticas y los métodos propios para analizarlas se inventariaron bajo el nombre de arqueología.¹⁴

En la cita precedente se torna explícito, en la propia palabra foucaultiana, el gesto de retomar las herramientas forjadas previamente desde la perspectiva de las indagaciones en curso¹⁵. Así, el abordaje propuesto respecto de los sistemas de pensamiento se encuentra posibilitado por el análisis del discurso como práctica, que es el eje central de la arqueología del saber. En vistas a dar cuenta del objetivo del presente apartado, no podemos dejar de remitirnos al artículo “*Nietzsche, la généalogie, l’histoire*”, publicado por el filósofo francés en 1971. En dicho marco, a partir de la realización de una lectura de Nietzsche, Foucault retoma la distinción entre *Ursprung* y *Erfindung*, términos alemanes que implican la noción de “origen” e “invención” respectivamente. En la lectura foucaultiana de Nietzsche, *Ursprung* es vinculado con la noción metafísica de “origen fuente”, de “origen trahistórico”. Lo que implica que el trabajo histórico que pregunta por el origen

13 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard, París, 1966.

14 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-71*, 217-218.

15 Esta cuestión fue señalada tempranamente por Alessandro Fontana y Mauro Bertani en el estudio incorporado al final del primero de los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France* que fue editado como libro. FONTANA, Alessandro & BERTANI, Mauro, « Situation du Cours ». En FOUCAULT, Michel. « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 248.

se ligaría a una forma de problematización preocupada por remontarse hacia el punto fontanal, que pretendería dar cuenta de la esencia de aquello respecto de lo que se pregunta. De esta manera, la búsqueda del origen estaría vinculada a una indagación tendiente a dar cuenta del acontecimiento originario, pristino, incontaminado, previo a la historia (que no sería más que un desvío u olvido con respecto a dicho origen).

En dicho contexto, Foucault destacará –por el contrario– que la genealogía no es la pregunta por el origen –*Ursprung*–, sino que se aboca a trazar la historia efectiva de las prácticas en su contingencia, al buscar dar cuenta de los acontecimientos que la jalonaron desde la perspectiva del rastreo de su invención –*Erfindung*–, que se liga a las problemáticas concretas de la procedencia (*Herkunft*) y de las condiciones de posibilidad para la emergencia (*Entstehung*) de las prácticas. Cabe destacar que el modo en que el trabajo genealógico se desmarca de la pregunta por el origen retoma y enriquece las herramientas desarrolladas por la perspectiva arqueológica, en la medida en que parte del trabajo negativo de puesta entre paréntesis de las supuestas unidades, por ejemplo, de un concepto, y se propone realizar una labor paciente sobre los documentos para reestablecer la historia efectiva de las prácticas, con sus escansiones, contrapuntos y contingencias¹⁶. Tal como lo destacara Cristina López:

El tenor revulsivo de la genealogía se refleja también notablemente sobre los ideales gnoseológicos tradicionales. En efecto, ni la verdad, ni el objeto ni el sujeto del conocimiento se salvan de la erosión que produce la historia cuando prescindiendo de la visión supra histórica, se hace de ella un uso paródico.¹⁷

Puede decirse, entonces, que frente al desarrollo de una historia lineal, elaborada desde un enfoque teleológico, Foucault destaca –en un claro eco arqueológico– la necesidad de rastrear la formación de los conceptos al revisar su historia efectiva, con la dispersión que la caracteriza, ya que el trazado de la filial compleja de la procedencia en nada se asemeja –dirá el pensador francés– a la evolución de una especie o al destino de un pueblo¹⁸. En la manera genealógica de trabajar sobre los documentos el rastreo de la procedencia se complementa con la pregunta por la emergencia, es decir la indagación respecto de sus “condiciones de posibilidad”, de modo tal de incorporar las relaciones de fuerza como blanco de la pesquisa. Razón por la cual, en esa historia contingente y dispersa, la formación de los conceptos debe rastrearse a través del subsuelo de los conflictos, las luchas y dominaciones

¹⁶ Viene al caso recordar que Foucault problematiza las unidades de discurso habitualmente aceptadas en el ámbito de la historia de las ideas en el primer capítulo de su libro dedicado a explicitar los supuestos epistemológicos y ordenar las propuestas de método de sus indagaciones arqueológicas. FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, 31-43.

¹⁷ LÓPEZ, Cristina, “Arqueología y genealogía: de la historia como recurso para abordar el presente”. En CHAMORRO SÁNCHEZ, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*, CENALTES Ediciones, Viña del Mar, 454.

¹⁸ FOUCAULT, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». En FOUCAULT, Michel, *Diis et écrits. 1954-1988. I.1970 - 1975*, Éditions Gallimard, París, 1994, 143.

que acicatearon el devenir de las prácticas indagado al trazar la filial compleja de la procedencia.

En la misma dirección, Foucault dictaría dos años más tarde, en Río de Janeiro, sus clásicas conferencias tituladas *La vérité et les formes juridiques*. En la primera de ellas se detendría nuevamente en la exposición de su lectura de la genealogía nietzscheana. En dicho marco, retomaría la estrategia de rastrear las mutaciones en la noción de verdad a partir del trabajo de archivo sobre la historia efectiva de las prácticas judiciales, para lo que se abocaría a la problematización de las formas de veridicción inmanentes al juego de las relaciones de poder que vertebraba dichas prácticas. Si en 1971 Foucault se apoyaba en Nietzsche para proponer la realización de una “historia de la verdad que no se apoye en la verdad”, es decir la puesta en práctica de una genealogía que contribuya a la realización de una morfología de la voluntad de saber —en lugar de inscribir la reflexión dentro de una “teoría del conocimiento” que hundiera sus raíces en una modulación de dicha voluntad que devino en voluntad de verdad— en la primera conferencia de 1973 sostuvo que:

Presentaré algunos esbozos de esta historia a partir de las prácticas judiciales de donde nacieron los modelos de verdad que todavía circulan en nuestra sociedad, que se imponen aún y que valen no solamente en el dominio de la política, en el dominio del comportamiento cotidiano, sino hasta en el orden de la ciencia. Hasta en el orden de la ciencia se encuentran los modelos de verdad cuya formación continúan a las estructuras políticas que no se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento, sino que son, ellas mismas, constitutivas del sujeto de conocimiento.¹⁹

Se torna palpable la manera en que el filósofo retoma las herramientas forjadas en el seno de la perspectiva arqueológica, puesto que el tipo de problematización que a comienzos de la década ubica bajo el término “genealogía” —de raigambre nietzscheana— se inscribe en el desanclaje arqueológico de la epistemología del interior de la relación sujeto-objeto. Cuestión que trae aparejada el abandono de una preocupación normativa en términos de conocimiento, que es reemplazada por una preocupación diagnóstica respecto de las formas de objetivación y la constitución de las posiciones de sujeto (lo que en términos de la arqueología era denominada como la formación de las modalidades enunciativas). Además, la distinción entre un abordaje en términos de saber, de carácter diagnóstico y desplegado desde una posición de exterioridad, frente a la forma de problematización vinculada a la grilla que toma por eje el conocimiento —que se encuentra anclada en la relación sujeto-objeto y motivada por una preocupación normativa— reaparece bajo la contraposición entre la historia externa e historia interna de la verdad. Resulta

¹⁹ FOUCAULT, Michel, « La vérité et les formes juridiques ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. II. 1970 - 1975*, 553.

oportuno recordar que en la historia externa de las ciencias humanas que Foucault elabora a lo largo del curso se destaca la relevancia de la práctica del examen. Práctica sobre cuya vinculación con la formación de las ciencias humanas –con particular énfasis en las formas de objetivación y las modalidades enunciativas que se configuran en torno a dichos saberes– se detendrá en su clásica genealogía de la prisión condensada en *Surveiller et punir* de 1975²⁰.

En la investigación mencionada, pretende dar cuenta del modo en que las relaciones de saber-poder constituyeron el “alma moderna”, cuestión indisociable de la emergencia de ciertos dominios de saber²¹. Pregunta que, al procurar diagnosticar el presente mediante el trazado de la arqueo-genealogía de las formas de objetivación que dieron lugar al surgimiento del “alma moderna” –ligada a la expansión de los dispositivos disciplinarios que tienen por objetivo forjar cuerpos dóciles y útiles (previsibles, calculables), de modo tal de ajustar la acumulación de cuerpos a la acumulación del capital– posee una clara inspiración nietzscheana. De hecho, cabe remarcar que es en el contexto de una entrevista realizada a propósito de la publicación del citado libro, que Foucault sostendría que así como Marx hizo de la producción el blanco de su análisis, el filósofo que se ocupó del poder fue Nietzsche, y diría –en el tono coloquial de la entrevista– que si fuese pretencioso pondría como título general de su trabajo el del clásico libro de Nietzsche, esto es *Genealogía de la moral*²².

En el libro mencionado, Foucault se interroga por la formación del discurso de las ciencias humanas, en su imbricación con prácticas extra-discursivas, de modo tal de diagnosticar el presente, a través de una crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación. Puesto que indaga, genealógicamente, el acontecimiento de surgimiento de ciertos saberes en su imbricación con modos de ejercicio del poder, acontecimiento que dio lugar a la constitución de ese objeto de saber y blanco de intervención política que es el denominado “delincuente”, cuya emergencia resulta indisociable de la constitución de prácticas como el “examen” y la “pericia médico-criminológica”, configurantes del dispositivo prisión. Resulta palpable, entonces, que la problematización de las relaciones de saber-poder no elide sino que, por el contrario, recupera y enriquece los aportes realizados por la arqueología del saber; puesto que, de lo que allí se trata, es de problematizar las formas de objetivación y la constitución de las modalidades enunciativas – el delincuente como objeto del saber médico-criminológico– que se encuentran

20 Es de destacar que la imbricación entre la práctica del examen, la formación de los saberes acerca de “lo humano” y la proliferación de los dispositivos disciplinarios fue señalada previamente en la lección del 14 de marzo de 1973 dictada en el *Collège de France* en el marco del curso correspondiente al ciclo 1972-1973. FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-73*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 2013, 191-205.

21 Sobre este punto, se destaca el trabajo realizado por Raffin: RAFFIN, Marcelo, “La prisión, el surgimiento del “alma” moderna y la producción de la verdad en la investigación “Vigilar y castigar””. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, vol. 15/16, 2015, 79-94.

22 FOUCAULT, Michel. « Entretien sur la prison, le livre et sa méthode ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. II. 1970 – 1975*, 740-753.

imbricadas con el nacimiento de la prisión como dispositivo disciplinario²³.

Retomando lo señalado en el párrafo precedente, resulta oportuno recordar que la centralidad de la prisión en el ámbito de la penalidad es vinculada por Foucault con la transformación operada (en el seno de la denominada sociedad disciplinaria) por la preocupación de detectar –y castigar– detrás del crimen al criminal, atendiendo a su peligrosidad. Ese desgajamiento, que permite visibilizar al criminal como sujeto peligroso por detrás del crimen y da lugar a la problematización de la política penal en función de la peligrosidad de los delincuentes, no es pensable por fuera de la grilla de inteligibilidad forjada por el discurso de las ciencias humanas. Puesto que, estos saberes son los que permiten recortar, detrás del crimen como objeto del discurso jurídico, al criminal como objeto. Para responder a la pregunta, de carácter diagnóstico, acerca de la manera en que la prisión aparece como “lugar común” de la práctica penal, Foucault se ocupa de trazar la genealogía del dispositivo prisión, que lo lleva a rastrear la procedencia y la emergencia del modo disciplinario de ejercicio del poder, en cuya historia efectiva resulta insoslayable la formación del discurso de las ciencias humanas.²⁴

Por otra parte, cabe destacar que la preocupación por la imbricación entre la formación de los saberes sobre “lo humano” y las formas de ejercicio del poder en la modernidad, será enriquecida con la publicación del primer volumen de *Histoire de la sexualité*²⁵. En dicho libro, el pensador francés se ocupa de trazar la genealogía del dispositivo de sexualidad, cuya filial compleja de la procedencia resulta indisoluble de la constitución de determinados saberes, en torno a los que se formaron el sexo y la sexualidad en tanto objetos. Es decir que, la crítica foucaultiana de la *scientia sexualis* se despliega atendiendo a la preocupación diagnóstica característica de la arqueo-genealogía y procede –en cuanto tal– problematizando las formas de objetivación inmanentes a la formación discursiva de saberes como la sexología, la demografía y las ciencias con radical “psi”. En el capítulo final del libro, que tiene como antesala el dictado de la clase del 17 de marzo de 1976 –por medio de la que diera cierre al curso dictado en el *Collège de France* a comienzo de dicho año²⁶–, enriquece el diagnóstico sobre las formas de ejercicio del saber-poder en la modernidad, presentado en términos de “sociedad disciplinaria” en *Surveiller et punir*, al problematizar las disciplinas como uno de los polos del biopoder²⁷.

23 Esta cuestión fue tempranamente señalada por Gutting: GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, Cambridge, 270-271.

24 En este punto, nos hacemos eco de la reconstrucción propuesta por Flynn: FLYNN, Thomas, “Foucault's Mapping of History”. En GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, second edition., Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 36.

25 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Éditions Gallimard, París, 1976.

26 FOUCAULT, Michel. « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*, 213-235.

27 Este punto fue destacado, entre otras/os especialistas por Portocarrero: PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*. Editora FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2009, 155.

En los trabajos en cuestión sostendrá, entonces, que la sociedad de normalización se caracteriza por la articulación ortogonal entre la norma de la disciplina y la norma de la regulación biopolítica. Justamente, la relevancia del dispositivo de sexualidad radica en que es un punto de entrecruzamiento entre la disciplina del cuerpo y la biopolítica de la población, o sea, entre la anatomopolítica del cuerpo-máquina y la biopolítica del cuerpo-especie²⁸. En torno a lo cual, planteará Foucault que la emergencia del poder sobre la vida en la modernidad, vinculada al desarrollo del capitalismo y los problemas suscitados por la vida en las grandes urbes, se configurará a través de la articulación entre la órgano-disciplina de la institución y la bio-regulación por parte del Estado. De lo que se trata es del surgimiento correlativo del “hombre” como “cuerpo-máquina”, es decir analizable y moldeable en el detalle y la minucia para volverlo políticamente dócil y económicamente útil, y de la formación del “hombre-especie”, o sea de la especie humana en tanto población, concebida como multiplicidad de seres vivientes (en el sentido biológico del término), que habitan un medio y que están atravesados por regularidades que sólo se tornan palpables a nivel global, como las tasas de mortalidad, morbilidad, o suicidio.

Cabe destacar, entonces, que la configuración de un problema, la constitución de determinados objetos y la posibilidad de reflexión respecto de las estrategias de intervención política, solamente puede tornarse inteligible si se recalca en el pliegue de los saberes que se produjo como parte del acontecimiento que en este curso Foucault engloba bajo la rúbrica de biopoder. Modo de ejercicio del saber-poder en la modernidad que al tomar por blanco el cuerpo, la población y el medio en que ésta se encuentra emplazada, busca ajustar el proceso de acumulación de cuerpos al de la acumulación de capital. De este modo, el diagnóstico foucaultiano del presente, anclado en su lectura de la genealogía nietzscheana, busca sortear los peligros vinculados a aquellas cuestiones que, según Foucault, cierto marxismo dejó sin problematizar: esto es, la mutua exclusión entre poder y verdad, la reducción del funcionamiento del poder mediante la represión o la ideología, la consideración del carácter superestructural del fenómeno del poder y la centralización de éste en el aparato de Estado²⁹. Justamente, para problematizar el carácter infra-estructural del fenómeno del poder, su capilaridad y la imbricación entre las formas de ejercicio del poder y la formación de las ciencias humanas, en tanto discursos de verdad acerca de “lo humano”, el nombre de Nietzsche funcionará para Foucault como un ascendente fundamental³⁰.

28 Aspecto señalado, entre otras/os, en el reconocido libro de Bazzicalupo dedicado a esta problemática dentro del campo de la filosofía política contemporánea: BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Melusina, España, 2016, 74.

29 Resulta oportuno recordar que la evaluación la corrección y la rigurosidad de las referencias de Foucault al marxismo excede los objetivos de este trabajo.

30 Estas ideas son planteadas por el filósofo francés en distintas entrevistas hacia mediados de la década de 1970, entre las que cabe mencionar –a modo de ejemplo– las siguientes: FOUCAULT, Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. III. 1976 – 1979*, Éditions Gallimard, París, 1994, 228-236; FOUCAULT, Michel, « Pouvoirs et stratégies ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-*

La problematización de las formas de objetivación desde la perspectiva de la crítica política del saber

(...) La elaboración de la noción de genealogía que lleva adelante Foucault sobre las sendas nietzscheanas constituye un marco ineludible como indicación de método, en el que el filósofo francés lleva adelante una reelaboración y reformulación de categorías nietzscheanas que se traducen en conceptos y perspectivas centrales de su producción, que pueden ser reunidas en torno de las problemáticas de la historia, el sujeto y la verdad, atravesadas por relaciones de poder-saber e íntimamente ligadas entre sí.³¹

En los cursos correspondientes a los ciclos lectivos 1977-78 y 1978-79³², Foucault complementa y enriquece sus indagaciones acerca de la biopolítica, al desplazar el encuadre de sus investigaciones hacia el proyecto de una historia de la gubernamentalidad, de modo tal de problematizar el marco de racionalidad política en el que pudo configurarse la biopolítica. En primer lugar, resulta pertinente recordar que en el primero de los cursos, Foucault comienza aclarando que su trabajo no se inscribe en el campo de la sociología, la historia o la economía, sino en el de la filosofía, a la que caracteriza mediante una definición de fuertes resonancias nietzscheanas. Ya que, para el pensador francés, la filosofía se constituye como una política de la verdad, abocada al desentrañamiento de los efectos de saber producidos por las luchas y las tácticas implementadas a propósito de estas³³. En dicho contexto, cabe destacar la trama formada por la propuesta de “pasar afuera del objeto, la institución y la función” y la apuesta teórico-metodológica, introducida en el curso siguiente, de “suponer que los universales no existen”, cuya contrapartida es la caracterización de las investigaciones en curso en términos de una crítica política del saber (contrapuesta a la crítica de la ideología). En palabras del propio Foucault:

La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. (...) No es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción la que posee importancia política.³⁴

1988. III.1976 – 1979, 418-428.

31 RAFFIN, Marcelo, “El momento genealógico en Michel Foucault: continuidades y reformulaciones del pensamiento nietzscheano”. En *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, vol. 13 n° 22, 2023, 151.

32 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-78*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-79*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 2004.

33 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-78*, 5.

34 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-79*, 37-38.

Sobre este punto, resulta fundamental remarcar que la propuesta de “pasar afuera del objeto, la institución y la función” permite recuperar y relanzar la problematización desarrollada previamente respecto de las prácticas de saber-poder, en tanto ese desplazamiento habilita a un refinamiento de las herramientas que ha venido desarrollando a lo largo de la década y se hace eco de la forma de problematizar el trabajo filosófico en las canteras de la historia explicitadas en sus lecturas de la genealogía nietzscheana a las que hemos aludido³⁵. De este modo, el pasar afuera de la institución permite rastrear y reconstruir la historia efectiva de las prácticas en su dispersión –con sus desviaciones, intersticios y giros– en lugar de desarrollar una lectura lineal que, teleológicamente, pretendiera trazar la historia de una institución tomándola de antemano como evidencia y punto de partida. Si la arqueología del saber requería del desarrollo de un trabajo negativo de puesta entre paréntesis de las unidades de discurso acriticamente aceptadas en el ámbito de la historia de las ideas, la arqueo-genealogía de las relaciones de saber-poder requiere, como punto de partida, del pasaje afuera con respecto de la institución. Paralelamente, si la indagación de la historia efectiva de las prácticas implica “pasar afuera de la institución”, para dar cuenta de la emergencia y la precedencia de ellas en su dispersión, también exige dejar de lado la idea de “función” que, establecida de antemano, dicha “institución” vendría a cumplir. Como bien lo señala la genealogía de la prisión presentada en *Surveiller et punir*³⁶, no sólo la historia de los dispositivos es mucho más gris que el supuesto desarrollo institucional, sino que además sus giros y declinaciones, dan lugar a “rellenos estratégicos”, que escapan a la idea de una función prestablecida que ellos tendrían por objetivo satisfacer.

Ahora bien, dicho “trabajo negativo”, se complementa con “pasar afuera del objeto”, debido a que nuevamente nos encontramos con una forma de problematización de las prácticas que, en lugar de tomar como punto de partida las formas de saber que atraviesan las coordenadas del pensamiento y sedimentan arqueológicamente en los focos de experiencia, se propone –por el contrario– problematizar las formas de objetivación. Por ejemplo, busca indagar mediante qué tácticas y estrategias, prácticas discursivas y extra-discursivas (en cuyo seno se formaron las ciencias humanas), se constituyó el criminal como objeto de saber y blanco del ejercicio del poder. Forma de objetivación cuyo surgimiento dio lugar a una transformación en la economía de las relaciones de saber-poder que vertebran las prácticas penales, al introducir –por detrás del crimen– al criminal como objeto. De lo que se trata, entonces, al pasar afuera del objeto, la institución y la función, es ni más ni menos que del despliegue de una forma de problematización que, tras poner entre paréntesis las coordenadas que permean el estado del pensamiento, pueda contribuir al diagnóstico del presente. Para lo cual, se ocupa de dar cuenta

35 FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-78*, 119-138.

36 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Éditions Gallimard, Paris, 1975.

de la historia efectiva de las prácticas que se encuentran en la base de las grillas de inteligibilidad sedimentadas que constituyen los focos de experiencia, en tanto que estos dan forma a nuestra actualidad y nos habitan. Así, la apuesta de método introducida en el curso de 1977-78 no hace más que “afinar el lápiz” para la elaboración de una arqueo-genealogía de las formas de objetivación.

Si la propuesta de método a la que acabamos de referirnos daba lugar al ejercicio de la crítica como actividad de diagnóstico, en tanto que consistía en un conjunto de “tareas negativas” que resultaban fundamentales para evitar una indagación de las prácticas desde una perspectiva teleológica, resulta palpable el modo en que la apuesta teórico-metodológica introducida en el curso siguiente – consistente en “suponer que los universales no existen” – se hace eco de ella. Puesto que, la tarea negativa de poner entre paréntesis los universales habitualmente aceptados, en tanto arqueológicamente sedimentados en el ámbito del análisis historiográfico, sociológico y de la filosofía política –que constituyen el actual estado del pensamiento respecto de la política–, puede ser leída como un corolario del “pasar afuera” de las instituciones, con sus presuntas funciones y los supuestos objetos que toman por blanco.

Por lo tanto, la elaboración de una perspectiva anti-historicista, que consiste en poner entre paréntesis los universales y ver qué historia puede hacerse (en lugar de pasar los universales por el rallador de la historia), contribuye a diagnosticar el presente, al posibilitar la realización de una historia efectiva de las prácticas que, en lugar de tomar de antemano como evidencia y punto de partida los supuestos universales, puede dar cuenta de su formación inmanente a las prácticas de saber-poder. En ese sentido, destacamos que Foucault somete los universales a una crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación, al mostrarlos como el emergente de determinadas relaciones de saber-poder³⁷. Esta perspectiva anti-historicista es la que vertebra el proyecto de llevar a cabo una crítica política del saber; en tanto y en cuanto dicha forma de crítica no se despliega adoptando las coordenadas actuales del pensamiento para mirar hacia la historia desde una perspectiva teleológica y normativa, que daría lugar a la “denuncia” de las falsedades que se formularon sobre determinados objetos en el pasado, ni tampoco –dirá Foucault– consiste en torsionar de forma más sofisticada ese estilo de crítica para señalar críticamente las verdades que se enunciaron en el pasado. En lugar de adoptar una mirada teleológica, tomar como punto de partida los objetos y como grilla los universales para señalar críticamente el carácter opresivo de ciertos discursos, sea debido a su carácter de falsos o de verdaderos, de lo que se trata es de la realización de un trabajo de archivo que, en sintonía con el carácter

37 FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-79, 3-28.*

Asimismo, remitimos a la reconstrucción integral de dicha indagación foucaultiana condensada en el trabajo de Raffin: RAFFIN, Marcelo, “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad”. En *Revista Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, n° 27, 2021, 305-327.

de exterioridad reivindicado una década antes por la arqueología, se ocupe de trazar la historia efectiva de las prácticas discursivas. De este modo, apunta a desbrozar la formación inmanente de los objetos y su inscripción en lo real. Así, la crítica foucaultiana de las formas de objetivación se ocupa de mostrar cómo dichos objetos fueron inscritos en lo real y quedaron sometidos a la división de lo verdadero y de lo falso como fruto de la imbricación entre una serie de prácticas y un régimen de veridicción³⁸.

En consonancia con la cita de Raffin que hemos colocado como epígrafe, consideramos que resulta palpable la huella nietzscheana en esta apuesta de método introducida por Foucault que, en cierto modo, retoma la propuesta de trazar una historia de la verdad que no se apoya en la verdad, presentada a comienzos de la década en la lección sobre Nietzsche dictada en Montreal a la que hemos citado en el apartado precedente. En ese sentido, sostenemos que la crítica política del saber se configura como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación en la medida en que permite indagar la manera en que, a partir de determinado acontecimiento, se configuraron una serie de prácticas que, articuladas en su dispersión, dieron lugar a la formación de determinados saberes. Saberes cuyas reglas de formación atravesaron la constitución de determinados objetos, modalidades enunciativas, es decir, posiciones de sujeto, y las elecciones temáticas y los conceptos que, sedimentados en la actualidad como si se tratara de universales, constituyen la grilla a partir de la cual los objetos en cuestión pueden ser sometidos a la división de lo verdadero y lo falso, a partir de la articulación de enunciados en los que, desde ciertas modalidades enunciativas, se ponen en juego determinados conceptos y elecciones temáticas.

Llegados a este punto, resulta oportuno recordar que Foucault presenta la noción de crítica política del saber en oposición a la crítica de la ideología. Siguiendo la perspectiva foucaultiana, es de destacar que la crítica de la ideología, en tanto consiste en señalar el carácter inadecuado —“ideológicamente sesgado”— de determinado discurso, presupone un encuadre teleológico y normativo. A modo de ejemplo, el señalamiento del carácter ideológico de la economía política burguesa, en tanto se propone desarrollar un abordaje adecuado de aquellos objetos que han sido tratados sesgadamente y superar así los discursos precedentes, implica que la contrapropuesta teórica elaborada mediante la superación dialéctica de los discursos criticados posee un mayor grado de objetividad y científicidad que estos. En ese sentido, si bien la crítica de la ideología se preocupa por el presente, lo hace desde un enfoque normativo, puesto que pretende superar las visiones sesgadas que habrían fracasado en la búsqueda de la objetividad cognoscitiva.

Por el contrario, la crítica política del saber, que problematiza el discurso de la economía política poniendo entre paréntesis los universales y buscando contribuir

38 Sobre este punto, remitimos a la reconstrucción propuesta por Veyne: VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Albin Michel, París, 2008, 74-78.

al diagnóstico del presente, critica las formas de objetivación. O sea, que perfila una crítica respecto de la manera en que la formación del discurso de la economía política se liga con la constitución de ciertos objetos, su inscripción en lo real y el surgimiento del economista como la modalidad enunciativa desde la que, aplicando los conceptos y temas del discurso económico, se puede producir un discurso que somete dichos objetos a la división de lo verdadero y lo falso. En lugar de denunciar el carácter falso de la economía política y proponer su superación, posibilitando un modo adecuado de abordar sus objetos, Foucault busca problematizar las formas de objetivación immanentes a la formación del discurso de la economía política y la manera en que, correlativamente, la modalidad enunciativa que recorta al economista como sujeto de la enunciación emerge como la forma adecuada de cuestionar las prácticas gubernamentales dentro del marco del ejercicio de la soberanía política.

En torno a lo cual, quisiéramos destacar que la distinción entre la crítica política del saber y la crítica de la ideología puede ser ilustrada mediante el abordaje foucaultiano del problema de la mano invisible del mercado en Adam Smith. Si la crítica de la ideología apunta a desnudar la naturalización de las relaciones de producción burguesas y, en dicho contexto, dirigiría la reflexión hacia el elemento “mano” de la fórmula “mano invisible”, la crítica política del saber se concentra en el problema de la invisibilidad. En lugar de mostrar las unilateralidades del abordaje a-histórico que realiza la economía política liberal (es decir, su falta de objetividad), la crítica foucaultiana de las formas de objetivación apunta a señalar qué prácticas de gobierno resultan posibilitadas y qué prácticas resultan imposibilitadas mediante dicha forma de objetivación del mercado (cuya complejidad excedería la posibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico). Si la crítica marxista permite señalar que los economistas burgueses son los “sicofantes del capital”, la crítica foucaultiana muestra la imbricación epistemológico-política mediante la cual el liberalismo clásico invalida la posibilidad del ejercicio de la soberanía económica³⁹.

39 Si bien entablar una discusión con quienes consideran que Foucault se habría sentido seducido por el (neo) liberalismo excede los objetivos de este artículo, consideramos oportuno explicitar una serie de cuestiones. En primer lugar, el hecho de que la crítica política del saber no se ubique en el mismo registro que la crítica de la ideología y, por lo tanto, no proceda mediante la denuncia de la falta de objetividad del discurso que toma por objeto ni se proponga superarlo en su propio campo, bajo ningún punto de vista implica que la crítica arqueo-genealógica de las formas de objetivación posea un carácter celebratorio respecto de los discursos que funcionan como blanco del trabajo de archivo. En segundo lugar, dado que ambos tipos de crítica corresponden a diferentes niveles de análisis y, además, poseen diferentes supuestos y objetivos, resulta ostensible que no son contradictorios, a pesar de que no sean complementarios en el sentido de una supuesta superación dialéctica que disuelva sus diferencias. Lo antedicho no obtura la posibilidad de una articulación estratégica que no pretendería sintetizar, armonizar ni mucho menos disolver las diferencias entre ambos enfoques. Por último, dado que el bloqueo a la posibilidad de una mirada que pueda totalizar el juego económico, y la consecuente descalificación de la soberanía económica, persiste en el neoliberalismo, consideramos que una de las potencialidades de los aportes foucaultianos para el diagnóstico crítico de nuestra actualidad radica en dicho señalamiento, en tanto aporta pistas para pensar la manera en que el devenir hegemónico de la racionalidad neoliberal contribuyó a la reducción formalista de los regímenes democráticos.

A modo de cierre

En el análisis arqueogenealógico, el objeto no es un referencial que preexiste; tampoco los sujetos están dados previamente; tanto el espacio de los objetos como el de las posibles posiciones de los sujetos, son producto de la práctica, cuya emergencia y funcionamiento debe estudiarse en relación con una trama histórica de prácticas adyacentes.⁴⁰

A partir de la reconstrucción propuesta, sostenemos entonces que, en línea con las reiteradas referencias de Foucault al carácter diagnóstico de sus investigaciones, la crítica política del saber se constituye como una crítica epistemológica articulada por una preocupación ontológico-política, o sea ligada al ejercicio de la filosofía como actividad de diagnóstico, que permite indagar la formación inmanente de los objetos y las modalidades enunciativas que configuran las posiciones de sujeto. De este modo, habilita la posibilidad de dar cuenta acerca de cómo se constituye quién habla y de qué habla en el marco de determinado régimen de veridicción. Por lo tanto, en lugar de brindar herramientas para la realización de una crítica normativa respecto de la “objetividad cognoscitiva” de las ciencias humanas (tipo de crítica a la que no sería completamente ajena la crítica de la ideología), la crítica política del saber se ubica en el registro configurado a partir del desplazamiento hacia la puesta en cuestión de las formas de objetivación consolidada por la arqueología. Abordaje de los saberes acerca de “lo humano” que, en lugar de cuestionar su “falta de objetividad” y contraponerles un “modo adecuado de conocer”, se ejercita por medio de la problematización acerca de la formación de dichos objetos. Sostenemos, entonces, que la propuesta arqueo-genealógica de llevar a cabo una crítica política del saber se inscribe en una forma de concebir la práctica filosófica que Foucault vincula tempranamente al nombre de Nietzsche, es decir la filosofía como actividad de diagnóstico del presente.

Por lo tanto, cabe señalar que el método arqueo-genealógico, articulado en torno a la propuesta de llevar a cabo una crítica política del saber, contribuye al diagnóstico del presente, de la actualidad, de nosotros mismos, por medio de la realización de una crítica de las formas de objetivación. Dicho de otra manera, la crítica política del saber se erige como herramienta para diagnosticar las coordenadas actuales del pensamiento, que constituyen los focos de experiencia que articulan el subsuelo de nuestro presente y nos habitan, por medio de la realización de un trabajo de archivo que hemos denominado arqueo-genealogía de las formas de objetivación. En ese sentido, retomando la cita de Vázquez García incluida como epígrafe, sostenemos que la arqueo-genealogía foucaultiana busca desbrozar las formas de objetivación y mostrar la manera en que, de modo inmanente al acoplamiento entre una serie de prácticas y un régimen de

40 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones, Madrid, 2020, 89.

veridicción, se produjo la inscripción en lo real de determinado referencial, en lugar de considerar el supuesto referente de un discurso como un universal y de evaluar los discursos desde una grilla teleológica y normativa articulada en torno a la pregunta acerca de la objetividad cognoscitiva. Así, en lugar de abordar los saberes desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, lo que daría lugar a una agenda epistemológica “auto-contenida”, inscrita en los carriles de la filosofía teórica, la arqueo-genealogía foucaultiana de las formas de objetivación apunta a contribuir al diagnóstico del presente. Por ende, puede afirmarse que se encuentra jalonada por objetivos de índole ontológico-políticos, cuya problematización presupone la puesta entre paréntesis de la distinción canónica entre filosofía teórica y filosofía práctica. Al respecto, cabe destacar que la noción misma de relaciones de saber-poder permite que se torne explícita la puesta en cuestión de dicha fragmentación disciplinar dentro del campo de la filosofía.

En última instancia, resulta plausible sostener que la propuesta foucaultiana busca –con un fuerte eco nietzscheano– dar cuenta del carácter histórico, contingente y atravesado por relaciones de poder, de la forma de la experiencia y de aquello que se visibiliza como evidencia. En otros términos, mediante la crítica política del saber se apuesta a problematizar la politicidad de aquello que se presenta como parte de la agenda de problemas de lo que canónicamente se comprende como “filosofía teórica”: la experiencia y la evidencia. ¿No es este, acaso, el objetivo ontológico-político que opera como horizonte de la crítica foucaultiana a las figuras del hombre y del sujeto en tanto fundador del sentido de la experiencia y contra-polo del mundo al que remite la evidencia? Por ende, en función de lo señalado en la introducción, consideramos que para captar la riqueza de la propuesta foucaultiana de elaborar una crítica política del saber, a la que hemos reconstruido como una arqueo-genealogía de las formas de objetivación, resulta fundamental recordar que Foucault fue un lector de Nietzsche.

Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, “La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 2, pp. 11-31, 2017.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica. Un mapa conceptual*. Melusina, España, 2016.
- CASTRO-ORELLANA, Rodrigo & CHAMORRO, Emmanuel (2021), “Prólogo: Nacimiento de la biopolítica. Una historia de lo que somos”. En: CASTRO-ORELLANA, Rodrigo & CHAMORRO, Emmanuel (Eds.). *Foucault y Nacimiento de la biopolítica*, Editorial Lengua de Trapo, Madrid, 2021
- DALMAU, Iván Gabriel, “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía”. En *Escritos. Revista científica*, vol. 29, 84-100.
- DALMAU, Iván Gabriel, “La epistemología de las ciencias humanas como herramienta para el diagnóstico del presente”. En *Nuevo Pensamiento*, vol. XIII, 49-67.
- DEFERT, Daniel, « Situation du Cours ». En FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-71*. Éditions Gallimard SEUIL, París, 2011.
- FLYNN, Thomas, “Foucault’s Mapping of History”. En GUTTING, Gary (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, second edition., Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- FONTANA, Alessandro & BERTANI, Mauro, « Situation du Cours ». En FOUCAULT, Michel. « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976.*. Éditions Gallimard SEUIL, París
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Éditions Gallimard, París, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Éditions Gallimard, París, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *L’ordre du discours*. Éditions Gallimard, París, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Éditions Gallimard, París, 1975
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité 1*. Éditions Gallimard, París, 1976.

- FOUCAULT, Michel, « Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954 – 1969*.
- FOUCAULT, Michel, « Qu'est-ce qu'un philosophe ? ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1954 – 1969*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. I.1970 – 1975*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel, « La vérité et les formes juridiques ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. II.1970 – 1975*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. « Entretien sur la prison, le livre et sa méthode ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. II.1970 – 1975*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel, « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. III.1976 – 1979*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel, « Pouvoirs et stratégies ». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits. 1954-1988. III.1976 – 1979*, Éditions Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France. 1976*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France. 1977-78*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-79*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-83*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-71*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-73*. Éditions Gallimard SEUIL, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*, Éditions Gallimard, Paris, 2023.
- GUTTING, Gary. *Michel Foucault's archaeology of scientific reason*. Cambridge University Press, Cambridge

- LÓPEZ, Cristina, “Arqueología y genealogía: de la historia como recurso para abordar el presente”. En CHAMORRO SÁNCHEZ, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*, CENALTES Ediciones, Viña del Mar
- PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida. De Canguilhem a Foucault*. Editora FIOCRUZ, Río de Janeiro, 2009.
- RAFFIN, Marcelo, “La verdad y las formas políticas: la lectura temprana de la tragedia de Edipo en Michel Foucault”. En *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna*, vol. 5 n° 8, 2015.
- RAFFIN, Marcelo, “La prisión, el surgimiento del “alma” moderna y la producción de la verdad en la investigación “Vigilar y castigar””. En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, vol. 15/16, 2015.
- RAFFIN, Marcelo, “Lecturas foucaultianas del liberalismo y el neoliberalismo: entre una arqueo-genealogía de las formas del gobierno contemporáneo y la historia de la gubernamentalidad”. En *Revista Valenciana. Estudios de Filosofía y Letras*, n° 27, 2021
- RAFFIN, Marcelo, “El momento genealógico en Michel Foucault: continuidades y reformulaciones del pensamiento nietzscheano”. En *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, vol. 13 n° 22, 2023.
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Dado ediciones, Madrid, 2020.
- VEYNE, Paul. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Albin Michel, París, 2008.
- WALLENSTEIN, Sven-Olov, “Introduction: Foucault, Biopolitics, and Governmentality”. En NILSSON, Jakob & WALLENSTEIN, Sven-Olov. *Foucault, Biopolitics and Governmentality*. Södertörn University The Library, Stockholm, 2013.

II

MATERIALES

Cinco modalidades del uso de Michel Foucault de los escritos de Nietzsche (1959-1973): crítica, epistemológica, lingüística, aletúrgica y política

Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political

Bernard E. Harcourt

Columbia Law School, EE.UU.
bharcourt@law.columbia.edu

Resumen: En una serie de ensayos, conferencias y lecciones durante el período 1959-1973, Michel Foucault abordó directamente los escritos de Nietzsche. Este artículo demuestra las cinco modalidades diferentes del uso que hace Foucault de los escritos de Nietzsche: a saber, crítica, epistemológica, lingüística, aletúrgica y política. Cada una de estas modalidades está ligada a un punto de inflexión intelectual particular en las investigaciones filosóficas de Foucault y puede ubicarse cronológicamente en cinco textos importantes de ese período.

Palabras clave: teoría crítica; Foucault; saber; Nietzsche; poder; subjetividad.

Abstract: In a series of essays, conferences, and lectures over the period 1959–73, Michel Foucault directly engaged the writings of Nietzsche. This article demonstrates the five different modalities of Foucault's use of Nietzsche's writings: namely, critical, epistemological, linguistic, alethurgic, and political. Each of these modalities is tied to a particular intellectual turning point in Foucault's philosophical investigations and can be located chronologically in five important texts from that period.

Keywords: Critical Theory; Foucault; knowledge; Nietzsche; power; subjectivity.

Bernard E. Harcourt es Profesor Isidor and Seville Sulzbacher de Derecho y Profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Columbia y Director fundador del Centro de Pensamiento Crítico Contemporáneo de Columbia. Además, es profesor titular de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Es autor de *Critique & Praxis: A Critical Philosophy* (Columbia University Press, 2020) y *The Counterrevolution* (Basic Books, 2018). Harcourt es editor de obras de Michel Foucault, que incluyen los cursos *La Société punitive* y *Théories et Institutions pénales*, y la edición en Pléiade de *Surveiller et punir*. Recientemente ha editado *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*. Harcourt, un apasionado defensor de la justicia, representa a personas condenadas a muerte y detenidas en Guantánamo.

Recogemos aquí la traducción de Víctor Berríos Guajardo del artículo original de Bernard E. Harcourt «Five Modalities of Michel Foucault's Use of Nietzsche's Writings (1959–73): Critical, Epistemological, Linguistic, Alethurgic and Political», publicado en *Theory, Culture & Society*, 40(1-2), 219-240.

Por mi parte, prefiero utilizar a los escritores que me gustan. El único homenaje válido a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chillar y protestar. Y si luego los comentaristas dicen que estoy siendo fiel o infiel a Nietzsche, eso no tiene absolutamente ningún interés¹.

Introducción

En entrevistas realizadas en distintos momentos de su vida, Michel Foucault situó a Friedrich Nietzsche entre un pequeño grupo de pensadores —entre ellos Georges Bataille, Maurice Blanchot y Martin Heidegger— cuyos escritos, dijo, le habían permitido encontrar su propia voz filosófica². En ocasiones, Foucault contó que conoció los escritos de Nietzsche a través de los de Bataille y los de Bataille a través de los de Blanchot³; en otras ocasiones, Foucault dijo que llegó a Nietzsche vía Heidegger⁴. Los archivos de la *Bibliothèque nationale de France* en París indican que Foucault se encontró por primera vez con los escritos de Nietzsche a principios de la década de 1950, probablemente en 1951, mientras era estudiante en la *École Normale Supérieure*⁵. Pocos años más tarde, en agosto de 1953, Foucault profundizó en los escritos de Nietzsche sobre historia, especialmente en sus consideraciones intempestivas⁶. Foucault pronunció lecciones sobre Nietzsche en 1953-1954 cuando era tutor en la *École Normale Supérieure* y fue en esa época cuando comenzó a escribir manuscritos aún inéditos sobre Nietzsche. Los primeros manuscritos datan aproximadamente de 1953; otra correspondencia sugiere que Foucault comenzó a escribir un texto sobre Nietzsche en noviembre de 1954⁷. Foucault escribió dos ensayos importantes sobre Nietzsche en la década siguiente⁸ y luego pronunció lecciones sobre Nietzsche en el centro universitario

1 FOUCAULT, Michel. «Prison talk». In: Gordon, Colin (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–77*. New York, Pantheon, 1980, 53.

2 FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome IV 1980–1988*, text no. 281, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 48; FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome IV 1980–1988*, text no. 330, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 437; FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome IV 1980–1988*, text no. 354, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 703.

3 FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme», 437; FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», 48.

4 FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», 703; FOUCAULT, Michel. «The return of morality». In: Lotringer, Sylvère (ed.) *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*. New York, Semiotext(e), 1996, 470.

5 BnF, NAF 28730, caja 33A y 33B; véase también, ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*. Cambridge, Polity, 2017, 32.

6 DEFERT, Daniel. «Chronologie» (1926–1967). In: Gros, Frédéric (ed.) *Michel Foucault Œuvres, Volume I*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2015, xxxix, xlii.

7 DEFERT, Daniel. «Chronologie», xlii.

8 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome I 1954–1969*, text no. 46, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 564–579; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx». In: FOUCAULT, Michel, *Aesthetics, Methods and Epistemology. The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, Volume 2*, ed. Faubion, James D. New York, New Press, 1998, 269–278; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome II 1970–1975*, text no. 84, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris,

experimental de Vincennes en 1969 y 1970, en la State University of New York en Búfalo en marzo de 1970, en la McGill University de Montreal en abril de 1971 y en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio) en mayo de 1973⁹. El interés de Foucault por Nietzsche se extendería a lo largo de su vida, con diferentes grados de intensidad, hasta la última clase de sus últimas lecciones anuales en el Collège de France, *El coraje de la verdad*, el 28 de marzo de 1984, sólo unos pocos meses antes de su muerte¹⁰.

Filósofos y académicos llevan mucho tiempo desconcertados sobre la relación exacta de Foucault con el pensamiento de Nietzsche¹¹. Las provocativas declaraciones de Foucault en entrevistas, como la del epígrafe y otras¹², han llevado a muchos de sus lectores a preguntarse de manera más precisa, en palabras del filósofo Hans Sluga¹³, «¿qué aspectos de los textos de Nietzsche había hecho suyo [Foucault]?» y «¿cómo había cambiado su visión de Nietzsche a lo largo del amplio arco de su viaje intelectual?». A pesar de las muchas respuestas eruditas hasta la fecha, como escriben Alan Rosenberg y Joseph Westfall en la introducción a la colección más reciente de ensayos críticos en inglés sobre la relación entre

Gallimard, 1994, 136–156. FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, genealogy, history». In: FOUCAULT, Michel, *The Foucault Reader*, ed. Rabinow, Paul. New York, Pantheon Books, 1984, 76–101.

9 BnF, NAF 28730, caja 65; DEFERT, Daniel. «Situation du cours». In: FOUCAULT, Michel, *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970–1971*, ed. Defert, Daniel. Paris, Gallimard/Seuil, 2011, 264; ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*, 12, 31; FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome II 1970–1975*, text no. 139, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 538–646; FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms». In: FOUCAULT, Michel, *Power: The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, Volume 3*, ed. Faubion, James D. New York, New Press, 2000, 1–89.

10 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1984*, ed. Gros, Frédéric. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2009, 294.

11 Por ejemplo, ALLEN, Amy. «Beyond Kant versus Hegel: An alternative strategy for grounding the normativity of critique». In: Bargu, Banu and Bottici, Chiara (eds) *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. New York, Palgrave Macmillan, 2017, 243–261; DEFERT, Daniel. «Situation du cours», 258–275; DELEUZE, Gilles. *Foucault*, ed. Hand, Seán. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988, 70–93; ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*, 31–40; KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 2013; MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. Albany, NY, SUNY Press, 1992; MILCHMAN, Alan and ROSENBERG, Alan. «The aesthetics and ascetic dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault». *Parrhesia* 2 (2007), pp. 44–65; OWEN, David. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London, Routledge, 1994; PATTON, Paul. «Power and right in Nietzsche and Foucault». *International Studies in Philosophy* 36, N.º 3 (2004), pp. 43–61; ROSENBERG, Alan and WESTFALL, Joseph. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*. London, Bloomsbury, 2018; SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt, Campus, 2007; SCHRIFT, Alan. «Nietzsche, Foucault, Deleuze, and the subject of radical democracy». *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 5, N.º 1 (2010), pp. 151–161; SHAPIRO, Gary. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago, University of Chicago Press, 2003; SLUGA, Hans. «Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche». In: Gutting, Gary (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault, 2nd edition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, 210–239; SLUGA, Hans. «I am simply a Nietzschean», 13 January 2018. Available at: <http://www.truthandpower.com/i-am-simply-a-nietzschean/> (accessed 4 February 2021); TIISALA, Tuomo. «Book review of Alan Rosenberg and Joseph Westfall (eds.), *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, Bloomsbury, 2018». *Notre Dame Philosophical Reviews*. 2018. Available at: <https://ndpr.nd.edu/news/foucault-and-nietzsche-a-critical-encounter/> (accessed 4 February 2021).

12 Por ejemplo, FOUCAULT, Michel. «How much does it cost for reason to tell the truth?». In: Lotringer, Sylvère (ed.) *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*. New York, Semiotext(e), 1996, 356; FOUCAULT, Michel. «The return of morality». 471.

13 SLUGA, Hans. «I am simply a Nietzschean».

Foucault y Nietzsche, «la naturaleza precisa de la relación entre los dos» no es «un asunto en el que sus lectores estén de acuerdo»¹⁴. La colección Rosenberg y Westfall¹⁵—con importantes contribuciones de Keith Ansell-Pearson, Brian Lightbody, Paul Patton, Alan Schrift, Michael Ure y otros— es un testimonio de la variedad de puntos de vista sobre el tema.

Gran parte del debate se ha centrado en la primera pregunta de Sluga y, en consecuencia, en los usos comparativos del concepto y método de «genealogía» en las obras de Foucault de principios de los años 1970, especialmente *Vigilar y castigar*¹⁶ y en Nietzsche *El nacimiento de la tragedia* y *Sobre la genealogía de la moral*^{17,18}. Este conjunto de estudios ha producido importantes conocimientos. Amy Allen¹⁹ y Colin Koopman²⁰ han identificado en los escritos de Foucault una forma única de genealogía que llaman «genealogía problematizadora» que contrastan con el enfoque genealógico desacreditador o desenmascarador de Nietzsche, así como con el enfoque de reivindicación de valores de la genealogía de filósofos como Bernard Williams, especialmente en *Truth and Truthfulness*²¹. Daniele Lorenzini²² defiende recientemente otra noción de genealogía en los escritos de Foucault a la que llama «genealogías posibilitadoras», posibilitadoras porque abren formas alternativas de estar en el mundo; Lorenzini asocia esta forma de genealogía con las nociones de contra-conducta y de actitud crítica que Foucault²³ discutió en relación con Kant.

Este artículo, por el contrario, se centra en la segunda de las preguntas de Sluga: a saber, cómo cambió el uso que Foucault hizo de Nietzsche a lo largo de

14 ROSENBERG, Alan and WESTFALL, Joseph. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, 3.

15 ROSENBERG, Alan and WESTFALL, Joseph. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*.

16 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975.

17 NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy*, ed. Tanner, Michael. New York, Penguin Books, 1993. NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*, trans. Kaufmann, Walter and Hollingdale, R.J. New York, Vintage, 1989.

18 Por ejemplo, LIGHTBODY, Brian. *Philosophical Genealogy: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method*, 2 volumes. New York, Peter Lang, 2010-2011; LORENZINI, Daniele. *La Force du vrai. De Foucault à Austin*. Lormont, Le Bord de l'eau, 2017; MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*, 1992; ROSENBERG, Alan and WESTFALL, Joseph. *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, 8-10; SAAR, Martin. «Genealogy and subjectivity». *European Journal of Philosophy* 10, N.º 2 (2002), pp. 231-245; SAAR, Martin. *Genealogy as Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*; SLUGA, Hans. «Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche», 210-239; SLUGA, Hans. «I am simply a Nietzschean».

19 ALLEN, Amy. «Beyond Kant versus Hegel: An alternative strategy for grounding the normativity of critique», 256.

20 KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*, 60; KOOPMAN, Colin. «Critical problematization in Foucault and Deleuze: The force of critique without judgment». In: Morar, Nicolae, Nail, Thomas and Smith, Daniel (eds) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, 100-108.

21 WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.

22 LORENZINI, Daniele. «On possibilising genealogy». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, (2019). DOI: 10.1080/0020174X.2020.1712227.

23 FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment?». In: FOUCAULT, Michel, *Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Volume 1*, ed. Rabinow, Paul. New York, New Press, 1997, pp. 303-319.

sus propias investigaciones filosóficas. Para abordar la cuestión, este artículo se centra en una serie de ensayos y conferencias de Foucault —algunos de los cuales fueron publicados durante su vida, otros póstumamente— en los que Foucault se refirió directamente a los escritos de Nietzsche y discutió su propio uso de ellos. En las monografías publicadas durante su vida, Foucault rara vez ofreció exégesis o interpretaciones de los textos de Nietzsche; en cambio, los utilizó, con mayor frecuencia en voz baja, para motivar e impulsar sus propias investigaciones filosóficas. Por el contrario, en los ensayos y conferencias más breves analizados aquí, Foucault presentó explícitamente la exégesis y la interpretación y es aquí, en estos escritos y conferencias, donde los lectores pueden identificar más claramente las diferentes y cambiantes formas en que Foucault usó los textos de Nietzsche o en sus propias palabras, les hizo «chillar y protestar»²⁴.

La tesis de este artículo es que Foucault utilizó cinco modalidades diferentes de uso de los escritos de Nietzsche: crítica, epistemológica, lingüística, aletúrgica y política. Cada una de estas modalidades está ligada a un particular punto de inflexión intelectual y práctico en las investigaciones filosóficas de Foucault y puede ubicarse cronológicamente en cinco textos importantes. Adelantemos el argumento aquí:

1. En su «Introducción» a su traducción de la *Antropología* de Kant (escrita en el período 1959-1960; publicada en 2008), Foucault utiliza el discurso de Nietzsche como un dispositivo para abrir un espacio crítico más allá de las recurrentes ilusiones antropológicas que plagaron la fenomenología, especialmente la fenomenología existencial. Foucault utiliza los escritos de Nietzsche, en primer lugar, en una modalidad crítica.
2. En su ensayo «Nietzsche, Freud, Marx» (pronunciado en *Royaumont* en julio de 1964; publicado en 1967²⁵), Foucault trata los escritos de Nietzsche como un estrato epistémico en su arqueología del saber —en esencia, como representante de una *epistème* de la sospecha que data del siglo XIX. Foucault utiliza aquí los escritos de Nietzsche en una modalidad epistemológica.
3. Posteriormente a esta *epistème*, los textos de Nietzsche se convertirán en un objeto de estudio lingüístico para Foucault a finales de los años 1960 y principios de los años 1970, como se ilustra en el ensayo de Foucault «Nietzsche, la Genealogía, la Historia» (escrito entre 1967 y 1970; publicado en 1971²⁶). El uso que hace Nietzsche de las palabras de origen —*Ursprung, Entstehung, Herkunft, Erfindung*— es un laboratorio para que Foucault desarrolle su teoría del “*vouloir-savoir*”, de la voluntad

²⁴ FOUCAULT, Michel. «Prison talk», 53.

²⁵ FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 564–579; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 269–278.

²⁶ FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», 136–156; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, genealogy, history», 76–101.

de saber. Aquí, Foucault despliega los escritos de Nietzsche en una modalidad lingüística.

4. Las «Lecciones sobre Nietzsche» de Foucault pronunciada en la McGill University en abril de 1971 (publicada como parte de las *Lecciones sobre la voluntad de saber* en 2011) representan una transición desde la voluntad de saber a una historia de la verdad. Reelaborando el lenguaje de la invención en los escritos de Nietzsche, Foucault desarrolla la idea de una historia de la verdad y del decir la verdad que luego desarrollará en sus conferencias en el *Collège de France*. En esta obra, Foucault aborda el discurso de Nietzsche como objeto de estudio, utilizando una modalidad aletúrgica.
5. Finalmente, en sus conferencias sobre «La verdad y las formas jurídicas» pronunciadas en la PUC-Rio en mayo de 1973²⁷, Foucault trata políticamente los escritos de Nietzsche. Foucault demuestra cómo los escritos de Nietzsche pueden usarse como modelo para una crítica del poder y del sujeto. Foucault despliega la obra de Nietzsche en una modalidad política.

Basándose en estos textos y lecciones, este artículo demostrará las cinco maneras diferentes en que Foucault utilizó los escritos de Nietzsche desde finales de los años cincuenta hasta principios de los setenta. El artículo comenzará a finales de la década de 1950 con la introducción de Foucault, ahora publicada, a la *Antropología* de Kant²⁸. Para mayor claridad, se procederá cronológicamente.

«Introducción» a la antropología de Kant (1959-1960)

En una introducción de diez partes a su traducción de la *Antropología* de Kant —escrito en el período 1959-1960 y aceptada como su tesis secundaria de doctorado, pero no publicada hasta 2008, mucho después de su muerte²⁹— Foucault

²⁷ FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques». 538–646. FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 1–89.

²⁸ Un mejor lugar para comenzar, quizá, hubiera sido con los primeros escritos de Foucault sobre Nietzsche, que se remontan aproximadamente a 1953 en una serie de ensayos y borradores experimentales que acompañaron su enseñanza sobre Nietzsche en la ENS (BnF, NAF 28730, caja 65). Esos primeros manuscritos revelan que Foucault estaba experimentando, tomando palabras, expresiones y frases de los escritos de Nietzsche, en un esfuerzo por pensar sobre las nociones de razón y locura, de repetición, de dialéctica y tragedia, de voluntad, de los peligros del conocimiento. Esos escritos, sin embargo, aún no han sido publicados y, por lo tanto, no son accesibles al lector —aunque pronto lo serán como parte de la nueva serie de primeras lecciones y escritos de Foucault, *Cours et Travaux avant le Collège de France* (París: Gallimard/Seuil). Hay mucho más que decir sobre esos primeros manuscritos, pero habrá que esperar a su publicación. [Dos publicaciones aparecidas en 2022 y 2024 recogen esos primeros manuscritos y lecciones de Foucault sobre Nietzsche: *La question anthropologique. Course. 1954-1955*, ed. Sforzini, Arianna. París, Gallimard/Seuil, 2022 y *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, ed. Harcourt, Bernard E. París, Gallimard/Seuil, 2024. N.TJ].

²⁹ Foucault publicó su traducción de la *Antropología* de Kant en 1964 en Vrin, pero no incluyó su introducción por razones discutidas por Daniel Defert, François Ewald y Frédéric Gros en su presentación de la obra en 2008. Ver, FOUCAULT, Michel «Introduction à l'Anthropologie». In: Kant, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. París, Vrin, 2008, 8–9.

explora la relación entre las lecciones de Kant sobre antropología y la noción de crítica. La introducción de Foucault apunta a la fenomenología, que era el modo dominante del discurso filosófico en el continente en ese momento³⁰. Foucault sostiene que la ilusión trascendental que Kant intentó resolver mediante su *Crítica de la razón pura* es a su vez replicada por la ilusión antropológica en la obra de Kant, y más generalmente, en el pensamiento fenomenológico post-kantiano. La fenomenología y la fenomenología existencial (Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty, Sartre) simplemente replican la ilusión. Los fenomenólogos pretendían analizar a un sujeto humano que se construye a sí mismo y a su entorno, pero volvieron a caer en la trampa de naturalizar al sujeto. No es que creyeran en la naturaleza humana, pero volvieron a colocar al sujeto humano en el centro mismo de sus análisis.

Al final de la introducción, el texto de Foucault recurre a los escritos de Nietzsche, primero irónicamente, pero luego experimentalmente, tratando de probar y sondear el discurso de Nietzsche como un potencial abrelatas —un dispositivo para abrir un espacio para la reflexión. La introducción recurre por primera vez a Nietzsche al final de la novena sección, inmediatamente después de que comience a criticar la fenomenología³¹. Casi irónicamente, Foucault utiliza la noción de «eterno retorno» para describir la forma en que los filósofos post-kantianos siempre regresan a reflexiones sobre lo a priori, lo originario y el concepto de finitud —en otras palabras, cómo regresan a las ilusiones de las que los filósofos han intentado emanciparse durante siglos. Foucault juega con el lenguaje nietzscheano del eterno retorno, de filosofar con un martillo, de la aurora, como una manera de enfatizar el problema recurrente de la fenomenología existencial y psicológica. La referencia es, por supuesto, al *Crepúsculo de los ídolos o Cómo filosofar con un martillo* de Nietzsche³², escrito en 1888. Foucault escribe, señalando las palabras y expresiones de Nietzsche, «es aquí, en este pensamiento que preveía el fin de la filosofía, donde reside la posibilidad de filosofar aún más y el mandato de una nueva austeridad»³³. Esa «nueva austeridad» representa la búsqueda del fin de las ilusiones.

Luego, en el final, en la décima sección de la introducción, Foucault «vuelve al problema inicial» de la relación entre crítica y antropología, para resaltar nuevamente el problema de las ilusiones —la trascendental y, luego, las ilusiones antropológicas³⁴. Foucault denuncia la imposibilidad práctica de realizar una «verdadera» crítica de estas ilusiones antropológicas. No hay más que una circulación constante y permanente de la ilusión en toda la ciencia social y la

30 FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault», 48-49; FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme», 437.

31 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'*Anthropologie*», 68.

32 Nietzsche, Friedrich. *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*. In: Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. Hollingdale, R.J. New York, Penguin, 1990.

33 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'*Anthropologie*», 68.

34 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'*Anthropologie*», 76-78.

filosofía de modo que, al final, los filósofos son incapaces de ejercer lo que él llama «una verdadera crítica»³⁵.

Es aquí, en el amargo final, donde Foucault utiliza a Nietzsche para abrir una posible puerta. En este caso, los escritos de Nietzsche no sólo representan la muerte de Dios, sino que también con ella, la muerte del hombre. «La empresa de Nietzsche», escribe Foucault, «podría entenderse como el punto final de la proliferación de las interrogaciones sobre el hombre»³⁶. Con las palabras de Nietzsche, Foucault sugiere que, finalmente, podríamos ver cómo la crítica de la finitud podría retroceder hasta el principio de los tiempos. «La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* en el campo filosófico llega a su fin con la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch*»³⁷.

El discurso de Nietzsche sobre el ultra-hombre permite a la filosofía superar al hombre y la ilusión antropológica. Matando a Dios y, con Dios, al hombre, yendo más allá del hombre, no hasta un super-hombre sino hasta algún lugar más allá de la humanidad, tal vez sea posible superar la idea naturalizada del hombre que siempre acecha en el fondo. La introducción de Foucault experimenta con las palabras de Nietzsche para crear un espacio, una apertura. Trata los escritos de Nietzsche como objeto de un estudio crítico. Pensándolo bien, no es completamente sorprendente que Foucault, aparentemente, no quisiera que su introducción se publicara tal cual³⁸; fue un experimento con los escritos de Nietzsche —muy parecido a los primeros manuscritos inéditos de Foucault de 1953. Fue un experimento en el despliegue *crítico* de los escritos de Nietzsche. Funcionó según una modalidad *crítica*.

«Nietzsche Freud, Marx» (1964)

Varios años más tarde, en julio de 1964, Foucault presentó un artículo titulado «Nietzsche, Freud, Marx» en el coloquio sobre Nietzsche que Gilles Deleuze organizó en *Royaumont*³⁹. Foucault, en el momento en que redactó el ensayo, estaba inmerso en la escritura de *Las palabras y las cosas* que se publicó 19 meses después, en abril de 1966. Foucault terminó una primera versión del manuscrito del libro en diciembre de 1964 y, por lo tanto, se encontraba al final de la composición de esa primera versión cuando presentó su artículo en *Royaumont*. Poco después de la conferencia, en abril de 1965, Foucault reescribió otra versión de 300 páginas

35 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'Anthropologie», 78.

36 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'Anthropologie», 78.

37 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'Anthropologie», 79.

38 FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'Anthropologie», 8-9.

39 El ensayo de Foucault se publicó originalmente, junto con las contribuciones de Deleuze, Pierre Klossowski, Karl Löwith, Jean Wahl y otros, en la colección de 1967 titulada *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* en Les Éditions de Minuit. Aquí, las referencias son a las ediciones francesa e inglesa.

de *Las palabras y las cosas*⁴⁰. Así que, cuando tuvo lugar el coloquio de *Royaumont*, Foucault estaba justo en medio de la escritura de su «libro sobre los signos» como él lo llamaba y, mientras estaba completamente inmerso en ese proyecto, abordó los escritos de Nietzsche como un objeto de estudio, pero de otro tipo.

Si su introducción a Kant apuntaba a la fenomenología (y a Jean-Paul Sartre, entre otros), el ensayo de Foucault de 1964 apunta a la semiología y a la semiótica (y a Roland Barthes, entre otros). En este proyecto, los escritos de Nietzsche, así como los de Freud y Marx, se convierten en el modelo de una *epistème*. Los tres corpus de trabajo —Nietzsche, Marx y Freud— se convierten en representantes de una hermenéutica de la sospecha. Se convierten en un estrato arqueológico de una forma histórica de conocer. En particular, los textos de Nietzsche son la principal ilustración de una *epistème* característica del siglo XIX y la clave para comprender nuestra forma de pensar en la edad moderna.

Los escritos de Nietzsche se convierten, entonces, en un objeto de estudio *epistemológico*: un discurso ejemplar y paradigmático, que representa una determinada mentalidad y lógica asociada con el siglo XIX. Son una muestra, una capa arqueológica. El ensayo de 1964 utiliza una terminología ligeramente diferente a la de *Las palabras y las cosas*. Describe las capas del saber en términos de un «sistema de interpretación»⁴¹. En esta línea, los escritos de Nietzsche representan un sistema de técnicas, métodos, modos de interpretación, cuyo objetivo es resolver viejas sospechas sobre el lenguaje y sus efectos. Estas sospechas, sugiere Foucault, siempre habían existido —de hecho, dos grandes sospechas: primero, la sospecha de que el lenguaje no funciona, que no dice exactamente lo que se supone que debe decir y, segundo, que hay cosas en el mundo que hablan de maneras que no habíamos sospechado previamente⁴².

Los sistemas de interpretación, sostiene Foucault, siempre se habían centrado en estas sospechas. La *epistème* del Renacimiento, basada en la semejanza y la similitud, apuntaba a las mismas sospechas. La discusión de Foucault en su ensayo de 1964 sobre la convención, la simpatía, la emulación, la firma, la analogía, las técnicas de identidad y semejanza, se encuentra incluida en el segundo capítulo de *Las palabras y las cosas*, «La prosa del mundo». Todos los términos, todas las técnicas de interpretación que Foucault resume en su ensayo de 1964 —*convenientia*, «emulación» y «analogía» y, por supuesto, la «firma»— están también allí, en *Las palabras y las cosas*⁴³. El siguiente estrato, tanto en el ensayo de 1964 como en el tercer capítulo del libro, es la «representación», el sistema de interpretación de la edad de la Razón (*l'âge classique*) —la relación entre identidad y diferencia, la

40 DEFERT, Daniel. «Chronologie», xlix.

41 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 565; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 270.

42 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 269.

43 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966, 33, 34, 36; FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, ed. Laing, R.D. New York, Pantheon Books, 1970, 18, 19, 21-22.

aplicación de un cierto orden, las categorizaciones y taxonomías características de la edad de la Razón. Así, el lector queda claramente inmerso en las diferentes *epistèmes* articuladas en *Las palabras y las cosas*.

A continuación, surge la edad moderna y es precisamente en este tercer período que Foucault intenta descifrar, en el ensayo de 1964, lo que llama una «nueva posibilidad de interpretación». Los escritos de Nietzsche, Marx y Freud encontraron de nuevo, según afirma Foucault en 1964, la posibilidad de una hermenéutica, de un sistema de interpretación, de técnicas de interpretación. ¿Qué había de nuevo en los escritos de Nietzsche, Marx y Freud, se preguntarán? Foucault ofrece varias respuestas. En primer lugar, sus escritos modificaron el espacio de distribución dentro del cual los signos son signos. Cambiaron las relaciones espaciales inherentes a las interpretaciones de los signos. De hecho, hay una cierta aporía de profundidad en sus escritos, subraya Foucault. Hay un movimiento de interpretación que va hacia las profundidades —por ejemplo, en la obra de Nietzsche, encontramos una verticalidad de metáforas y analogías. Pero, al mismo tiempo, toda profundidad nos lleva a la conclusión de que lo que existe en el fondo es simplemente otro juego, otra interpretación; que, de hecho, la profundidad no es más que un juego, no más que un pliegue en la superficie, «un pliegue superficial»⁴⁴. Siempre estamos intentando ir a lo más profundo en nuestra búsqueda —como técnica de interpretación— pero siempre nos encontramos en la superficie.

En segundo lugar, sus escritos revelan que la interpretación es una tarea infinita, que todo es interpretación. Cada signo no es más que una interpretación de otro signo. Foucault escribe: «No hay absolutamente nada primario que interpretar, porque en última instancia, todo ya es interpretación. Cada signo es en sí mismo, no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos»⁴⁵. En otras palabras, no hay una fuente originaria, no hay un significado original al que se pueda regresar. Sólo hay actos de interpretación.

«Nunca hay, si se quiere, un *interpretandum* que no sea ya *interpretans*», escribe Foucault en 1964, «de modo que es tanto una relación de violencia como de elucidación lo que se establece en la interpretación»⁴⁶. Esta violencia surge de la obligación de reinterpretarlo todo, de probarlo todo: sólo hay interpretación y toda interpretación «debe derribar, invertir, destrozar a golpe de martillo»⁴⁷. La violencia proviene del hecho de que las interpretaciones no conducen de regreso a un signo original, sino sólo hacia una reinterpretación. Y esas reinterpretaciones no son en sí mismas confiables. El *Crepúsculo de los ídolos* de Nietzsche ataca a Rousseau, Sand, Zola —tantas figuras respetables— y, por el contrario, elogia a César, Napoleón, Dostoievski, Goethe, como hombres de carácter más fuerte y saludable. La

44 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 569; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 275.

45 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 571; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 275.

46 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 571; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 275.

47 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 571; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 275.

violencia consiste en atacar interpretaciones, en imponer interpretaciones, pero también en plantear la pregunta: ¿es válida esta interpretación? Y por esto, como sugiere Nietzsche, se deben probar estas interpretaciones con un martillo, en el sentido del martillo del médico utilizado para sondear el abdomen, para escuchar y diagnosticar el timpanismo abdominal. El martillo de percusión se utiliza para golpear contra una interpretación, para oír si está vacía o si hay un vacío detrás de ella. La idea de verificación de la viabilidad de una interpretación había sido retomada también por Gilles Deleuze, en su *Nietzsche y la filosofía*⁴⁸ en 1962, en el que declara: «La filosofía de los valores tal como la concibió y estableció [Nietzsche] es la verdadera realización de la crítica y la única manera de realizar una crítica total, la única manera de “filosofar con un martillo”». Para Foucault, en su ensayo de 1964, «filosofar con un martillo» consiste en plantear incesantemente la cuestión de la interpretación. En este sentido, Foucault utiliza aquí los escritos de Nietzsche como objeto de estudio *epistemológico*.

El último párrafo del ensayo de Foucault de 1964 termina con una comparación entre la semiología y Nietzsche, y en este último párrafo se puede empezar a discernir otra modalidad, que se hará más clara una década después: prefigura una modalidad *política*. Mientras que el ensayo de 1964 se centró en la epistemología particular del siglo XIX —la hermenéutica de la sospecha— al concluir el ensayo, de repente, el lector se ve sumergido en el mundo contemporáneo. Foucault subraya que la semiología contemporánea es completamente diferente de la hermenéutica del siglo XIX: «Me parece necesario comprender lo que muchos de nuestros contemporáneos olvidan, que la hermenéutica y la semiología son dos enemigos feroces», declara Foucault⁴⁹. Estamos ahora aquí, en el presente, y al hablar de semiología, Foucault apunta implícitamente a Barthes. Sostiene que los semiólogos (y también los marxistas académicos) se aferran demasiado a la significación que ellos mismos aplican. Han dejado de aplicar la percusión a sus propias teorías de semiología (o de materialismo dialéctico, para los marxistas). Confían demasiado en que su método de interpretación, su teoría de la interpretación puede funcionar en todos los contextos: que el suyo es un nuevo originario que funciona. Así, Foucault recurre a la hermenéutica de Nietzsche para refutar a aquellos que no han comprendido o apreciado plenamente la infinitud de la interpretación: «Por el contrario, una hermenéutica que se envuelve en sí misma entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse, esa región intermedia de la locura y del puro lenguaje. Es ahí donde reconocemos a Nietzsche»⁵⁰.

La última palabra del ensayo de 1964 es «Nietzsche», por lo que es «Nietzsche» o, para ser más precisos, son los textos de Nietzsche los que abren aquí un espacio crítico para el pensamiento contemporáneo. Son los escritos de Nietzsche los que «marcan el umbral más allá del cual la filosofía contemporánea puede comenzar

48 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*, ed. Hardt, Michael. New York, Columbia University Press, 2006, 1.

49 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 574; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 278.

50 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 574; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 278.

a pensar de nuevo»⁵¹. Este es el Nietzsche de la muerte de Dios, pero a través de la muerte de Dios, de la muerte del hombre. Y como sabemos, ahí terminará *Las palabras y las cosas*. También ahí, en *Las palabras y las cosas*, los escritos de Nietzsche servirán como una apertura a la edad contemporánea: con Nietzsche, escribe Foucault en 1966, «vemos el surgimiento de lo que tal vez sea el espacio del pensamiento contemporáneo. Fue Nietzsche, en cualquier caso, quien quemó para nosotros, incluso antes de que nacióramos, las promesas entremezcladas de la dialéctica y la antropología»⁵².

Para Foucault, los escritos de Nietzsche nos empujan a los límites más lejanos de la imaginación —donde la infinita tarea de interpretación puede producir un punto de ruptura o incluso volvern locos. Es el espacio que más se acerca a la experiencia de la locura— o, en palabras de Foucault, que «bien podría ser algo así como la experiencia de la locura»⁵³. Con este gesto, Foucault regresa, en el ensayo de 1964, a un fragmento del §39 de *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche, un fragmento en el que Foucault había trabajado ya en 1953 y que volvería a reinterpretar una y otra vez: «Perecer por el conocimiento absoluto bien podría ser parte del fundamento del ser»⁵⁴.

«Nietzsche, la genealogía, la historia» (1971)

Si es productivo leer «Nietzsche, Freud, Marx» en conversación con *Las palabras y las cosas* para ver cómo Foucault trabaja con Nietzsche, o cómo lo pone al servicio de sus propias investigaciones filosóficas, entonces el siguiente texto publicado, en 1971, titulado «Nietzsche, la genealogía, la historia», debería ser leído en el período previo al primer curso de Foucault en el *Collège de France*, originalmente llamado *La Voluntad de Saber* y publicado en 2011 con el título *Lecciones sobre la Voluntad de Saber* (para diferenciarlo del primer volumen de *Historia de la Sexualidad*). Mientras que los textos anteriores de Foucault apuntaban a la fenomenología y la semiótica, este apunta a la teoría de Foucault del «*vouloir-savoir*», de la voluntad de saber, que conduce, unos años más tarde, a su teoría del

51 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, 353; FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*, 342.

52 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, 275; FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*, 263.

53 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 571; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 275. En una línea similar, Foucault afirmó, en una entrevista en 1970, que «con Nietzsche, finalmente llega el momento en que el filósofo diría: “Al final, tal vez estoy loco”». (O: «*Avec Nietzsche, arrive enfin ce moment où le philosophe dirait: “Finalement, je suis peut-être fou”*»). FOUCAULT, Michel. «Folie, littérature, société». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome II 1970–1975*, text no. 82, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 113.

54 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 570; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 275. Foucault había escrito un ensayo completo sobre esta frase aforística en 1953 (BnF, NAF 28730, caja 65). Volvería a este pasaje no sólo en el ensayo de 1964, sino también en *Las palabras y las cosas*, donde subraya que «el pensamiento [...] es un acto peligroso. Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo han comprendido en nombre de todos aquellos que intentaron ignorarlo». FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses*, 339. FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*, 328.

“*savoir-pouvoir*”, saber/poder. En este ensayo de 1971, las palabras de Nietzsche se convierten en un objeto de estudio *lingüístico* que promueve la idea de la invención del conocimiento.

El ensayo «Nietzsche, la genealogía, la historia» se publicó en un *festschrift* a Jean Hyppolite en 1971, un volumen titulado *Hommage à Jean Hyppolite*, publicado por las *Presses Universitaires de France*, y posteriormente reimpresso en *Dits et Écrits* en 1994. Según las notas de Daniel Defert, ahora archivadas en la *Bibliothèque nationale de France*, el ensayo surgió de una relectura de Nietzsche que Foucault comenzó a realizar en el verano de 1967 y que luego desarrolló en sus dos cursos sobre Nietzsche en Vincennes en 1969 y 1970⁵⁵. En los archivos que contienen el borrador del manuscrito, Defert anota: «Nietzsche 1967-1970: relectura de Nietzsche, verano de 1967» y en su cronología, Defert añade: «Julio de 1967: regreso a Vendevre [desde Túnez]», seguido de la siguiente entrada de una carta que Foucault escribió a Defert el 16 de julio de 1967:

Je lizarde Nietzsche ; je crois commencer à m'apercevoir pourquoi ça m'a toujours fasciné. Une morphologie de la volonté de savoir dans la civilisation européenne qu'on a laissée de côté en faveur d'une analyse de la volonté de puissance.

Estoy leyendo atentamente/lagarteando/descifrando a Nietzsche; Creo que estoy empezando a ver por qué su trabajo siempre me fascinó. Una morfología de la voluntad de saber en la civilización europea que dejamos de lado en favor de un análisis de la voluntad de poder⁵⁶.

Así, en el verano de 1967, Foucault regresa a los escritos de Nietzsche, pero esta vez trabajará los textos de Nietzsche en otra modalidad: una modalidad *lingüística*.

«Una morfología de la voluntad de saber»: La morfología es un estudio de las formas. En biología, la morfología es el estudio de las formas y estructuras externas de los seres vivos. En lingüística, la morfología es el estudio de las diferentes categorías de palabras y de las formas que están presentes en una lengua. Aquí, entonces, la morfología sería el estudio de las formas que podría adoptar la voluntad de saber. De hecho, como escribe Foucault a Defert, es este el enfoque que se dejó de lado al leer a Nietzsche en favor de la voluntad de poder. La noción de voluntad de saber, sugiere Foucault, es quizás más importante. Este tema guiará tanto las lecciones de Foucault de 1970-1971 en el *Collège de France*⁵⁷ como el primer volumen de su *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, publicado en 1976.

Entonces, en julio de 1967, después de terminar *Las palabras y las cosas* y

55 BnF, NAF 28730, caja 65; véase también ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*, 10, 31.

56 DEFERT, Daniel. «Chronologie», liii. [La expresión «*Je lizarde Nietzsche*» puede interpretarse como «yo leo ocioso, como una lagartija al sol de verano, a Nietzsche». Horacio Pons traduce este pasaje como «Holgazaneo con Nietzsche» en *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires, FCE, 2012, 295. N.T.].

57 FOUCAULT, Michel. *Leçons sur la Volonté de savoir*.

mientras redactaba *La arqueología del saber*, Foucault escribe a Defert que está «descifrando» a Nietzsche. Un mes después, a finales de agosto, termina de escribir *La arqueología del saber*⁵⁸. Inmerso en las etapas finales de la redacción de este libro, Foucault parece haber encontrado ahora, en los escritos de Nietzsche, lo que más le había fascinado en la obra de Nietzsche: las palabras «origen», «nacimiento», «comienzo». El ensayo de Foucault de 1971 juega con esas palabras del vocabulario de Nietzsche para desarrollar el argumento de que el conocimiento se inventa. Naturalmente, esto exige un estudio de la voluntad de saber.

Los libros publicados de Foucault ya habían utilizado y volverían a utilizar esos términos, especialmente la palabra «nacimiento». El *nacimiento de la clínica* en 1963. *El nacimiento de la prisión* en 1975. Pero esas palabras, nacimiento u origen, plantearon más preguntas que respuestas. Ya se vislumbró esto en el ensayo de 1964, en el que Foucault tuvo cuidado de señalar la distinción entre «comienzo» y «origen»⁵⁹. Resulta, sin embargo, que el lenguaje aquí es solo parcialmente útil; hay muchas palabras para referirse a «origen» en francés, en alemán y en inglés. En francés: *origine, provenance, commencement, souche, cause, naissance*. En lingüística existe toda una nube de palabras, un gran conglomerado que puede utilizarse para designar la palabra «origen» y que podría ser de interés en francés y alemán. Así, Foucault se remonta a las palabras alemanas utilizadas en los escritos de Nietzsche: *Ursprung*, en un sentido más cercano a la palabra origen, pero que debe distinguirse de la palabra *Herkunft*, que significa procedencia; *Entstehung*, como creación, surgimiento, nacimiento, aparición; *Herkunft*, como origen, procedencia, filiación, tallo; *Abkunft*, como origen familiar; *Geburt*, que significa nacimiento, parto; *Erfindung* o invención, palabra a la que los escritos de Foucault regresan extensamente en este ensayo de 1971, así como en su lección en McGill de 1971 sobre Nietzsche, que se analizará a continuación; *Kunststück*, como artificio; y *Erbschaft*, para herencia, sucesión, legado.

El lenguaje de Nietzsche es el laboratorio de Foucault. El discurso de Nietzsche, una vez más, es objeto de estudio de Foucault —pero esta vez para analizar, *lingüísticamente*, el origen del conocimiento. Las palabras son legión, pero lo que Foucault intenta mostrar en su ensayo de 1971 es que los textos de Nietzsche a veces utilizan la noción de origen, *Ursprung*, en un sentido no específico, sin tratar de distinguir un uso del otro —pero no siempre. (No sorprende que se pueda decir lo mismo de los textos de Foucault —especialmente, por ejemplo, «La verdad y las formas jurídicas»⁶⁰ que abordaremos en breve y que comienza con Foucault empleando alternativamente los términos aparición, invención, nacimiento, origen, formación, emergencia y estabilización.)

Para Foucault, en 1971, la distinción entre *Ursprung* (origen) y *Herkunft*

58 DEFERT, Daniel. «Chronologie», liii.

59 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 569; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx», 274.

60 FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques», 1994; FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 2000.

(procedencia) favorece, en última instancia, la noción de invención, *Erfindung*, que se ilustra mejor en el párrafo inicial de «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» de Nietzsche⁶¹. Es esta noción de invención la que predomina en el texto de Foucault.

Entonces, en el ensayo de Foucault de 1971 —un ensayo imaginado y compuesto durante el período 1967 a 1970— Foucault ha pasado de tratar a Nietzsche como un objeto *epistemológico* a tratarlo como un objeto *lingüístico*. La meta es, en última instancia, localizar la imposición de significados a través del lenguaje: «identificar los accidentes, las pequeñas desviaciones —o, por el contrario, las inversiones completas— los errores, las valoraciones falsas y los cálculos erróneos que dieron origen a esas cosas que siguen existiendo y teniendo valor para nosotros; es descubrir que la verdad o el ser no está en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos, sino en la exterioridad de los accidentes», escribe Foucault. «Esta es, sin duda, la razón por la que todo origen de la moralidad, desde el momento en que deja de ser venerable —y *Herkunft* nunca puede ser venerable— tiene valor como crítica»⁶².

Los escritos de Nietzsche, como objeto de estudio lingüístico, aclaran los términos. En el ensayo de 1971, Foucault utiliza la noción de *provenance*, de descendencia, la palabra *Herkunft*, porque la idea de *provenance*, de descendencia, comprende y contiene, en parte, elementos de raza, tipo social y efectos sociales. Al utilizar este concepto en lugar de otros, Foucault empuja al lector a reflexionar más sobre el contexto de la lucha social y racial. Es aquí donde Foucault comienza a utilizar las palabras «herencia», «sucesión» y, en alemán, *Erbschaft*. Una vez más, la noción de herencia es algo que viene acompañado de un sentido de impugnación, de distribución de la riqueza, de disputas familiares sobre la sucesión. Un tercer término utilizado con frecuencia es «emergencia», «aparición» o, en alemán, *Entstehung*. Esta noción de emergencia, incluso de irrupción, aparece en el texto de 1971: «La emergencia es, pues, la entrada de fuerzas; es su irrupción, el salto desde los bastidores al centro del escenario, cada uno en su fuerza juvenil»⁶³. En este punto nos encaminamos hacia el combate político, pero aún no hemos llegado a la cuestión del saber-poder que emergerá más tarde. Aquí, todavía estamos inmersos en el concepto de voluntad de saber —«El análisis de este gran *vouloir-savoir* que recorre toda la humanidad»⁶⁴.

Es particularmente interesante observar que Foucault termina el texto de

61 NIETZSCHE, Friedrich. «On truth and lie in a nonmoral sense» (1873). In: Nietzsche, Friedrich, *On Truth and Untruth*, ed. Carman, Taylor. New York, HarperCollins, 2010, 17-18.

62 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», 141; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, genealogy, history», 81.

63 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», 144; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, genealogy, history», 84. La noción de irrupción fue importante para Sarah Kofman y le sirvió de inspiración para ciertos títulos que dio a sus libros sobre el *Ecce Homo* y la obra de Nietzsche (*Explosion I. De l'Ecce homo de Nietzsche*. Paris, Galilée, 1992; *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*. Paris, Galilée, 1993). Esta noción de irrupción se presta a la tarea de detectar diferentes relaciones de fuerza, de poder y de dominación. Esto se puede ver bien en el ensayo de 1971, en el que Foucault habla precisamente de dominadores y dominados («Nietzsche, la généalogie, l'histoire», 145; «Nietzsche, genealogy, history», 85).

64 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», 155; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, genealogy, history», 95.

1971, una vez más, sobre estos temas duales: primero, la noción de la peligrosidad de esta voluntad de saber y de su compañera, la voluntad de verdad (que surgirá en la próxima etapa del desarrollo de los escritos de Foucault). Este es el peligro, el riesgo del conocimiento absoluto —la idea de que la infinitud de la interpretación puede conducir a la locura. Y segundo, la noción de crítica, tan central en los escritos de Foucault sobre Kant y tan importante en los escritos de Deleuze sobre Nietzsche.

La «Lección sobre Nietzsche» de Foucault, McGill University (abril de 1971)

En abril de 1971, Foucault pronuncia tres conferencias sobre Nietzsche en la McGill University, la primera de las cuales, «Lección sobre Nietzsche», se publicó póstumamente como parte de la primera serie de clases en el *Collège de France*, *Lecciones sobre la voluntad de saber*⁶⁵. En estas conferencias, Foucault utiliza los textos de Nietzsche para llevar su teoría previamente desarrollada de la voluntad de saber hacia una tesis más amplia sobre la voluntad de verdad y hacia la escritura de una historia del decir-verdad⁶⁶. En efecto, en la McGill University comenzamos a ser testigos de la transformación del *vouloir-savoir* en una historia de la verdad. Una vez más, son los escritos de Nietzsche los que sirven como clave de esta rearticulación.

Un año antes, en el invierno de 1969-1970, Foucault había pronunciado una segunda serie de conferencias sobre Nietzsche en el centro universitario experimental de Vincennes⁶⁷. Posteriormente, reelaboró esos manuscritos para otras conferencias, especialmente sus tres conferencias en McGill (incluida la «Lección sobre Nietzsche»), sus conferencias posteriores sobre «La verdad y las formas jurídicas» en la PUC-Rio en 1973, así como partes de sus lecciones en el *Collège de France* sobre *Teorías e instituciones penales*⁶⁸ en 1972.

Desde el comienzo de la primera lección en McGill hay continuidad. Es casi como si la conversación fluyera sin problemas desde «Nietzsche, la genealogía, la historia». Comienza precisamente con el pasaje de «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» de Nietzsche de 1873⁶⁹. Comienza con la noción de *Erfindung*, invención. Esta vez, sin embargo, Foucault reelabora el pasaje. En su

65 FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche». La serie de tres conferencias en McGill se publicará íntegramente en el próximo volumen Nietzsche de la nueva serie de *Cours et travaux avant le Collège de France* de Foucault (París: Galimard/Seuil, previsto para 2024). [Ver nota 28. N.T.]

66 ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*, 33.

67 BnF, NAF 28730, caja 65. Para fuentes sobre la época de Foucault en Vincennes, véase Elden ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*, 192 n.22. Las lecciones inéditas pronunciadas en Vincennes también formarán parte del volumen Nietzsche en los *Cours et travaux avant le Collège de France*. [Ver nota 28. N.T.]

68 FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971–1972*, ed. Harcourt, Bernard E. París, Gallimard/Seuil. 2015.

69 NIETZSCHE, Friedrich. «On truth and lie in a nonmoral sense», 17-18.

lección en McGill, la idea de la invención del conocimiento se transforma en la invención de la verdad. «Nietzsche, la genealogía, la historia» es, en efecto, el texto preparatorio que conduce a la «Lección sobre Nietzsche» de Foucault. La empresa anterior, que consistía en comprender la palabra correcta a utilizar, ahora está completada, y el ejercicio *lingüístico* anterior da paso a lo que podría llamarse una *aleurgia* —un término que Foucault acuña de la antigua raíz griega *alēthes*, es decir, lo que es verdad⁷⁰.

Foucault comienza su conferencia de la siguiente manera: «Este término *Erfindung*, invención, remite a muchos otros textos. En todas partes este término se opone al origen. Pero no es sinónimo de comienzo. Que el conocimiento sea una invención significa...»⁷¹. La lección comienza entonces con un término elegido, que guiará gran parte de los escritos de Foucault a partir de este momento: la idea de invención. Foucault procede a ofrecer un resumen de los elementos contenidos en el concepto de invención —qué es el conocimiento y qué no es: el conocimiento es «el resultado de una operación compleja»; es similar a la malicia, al despreciar y detestar, a la risa y a la mezquindad⁷². La lección retoma, una vez más —como lo había hecho Foucault anteriormente en el ensayo de 1964— la idea de la baja del conocimiento, señalando también el carácter asesino e implacable del conocimiento. Aquí el lector encuentra, una vez más, la idea de que el conocimiento es arriesgado, peligroso.

Pero lo que es nuevo en la lección de 1971 es la relación entre conocimiento y verdad. En una sección de cuatro a cinco páginas, aproximadamente un tercio de la «Lección sobre Nietzsche», Foucault comienza a trabajar la diferencia entre la invención del conocimiento, la emergencia del conocimiento y la invención de la verdad. Desarrolla un nuevo doble movimiento: «El conocimiento fue inventado, pero la verdad fue inventada aún más tarde»⁷³.

Esta idea de la invención de la verdad se convertirá en la clave, no solo de los escritos epistemológicos de Foucault sobre la voluntad de saber y sus escritos aleúrgicos sobre la voluntad de verdad, sino también de sus escritos posteriores sobre la subjetividad y el cuidado de sí —que suele denominarse el tercer período de Foucault, o sus escritos éticos, en los que Nietzsche está mucho menos presente. También sirve como hilo conductor para leer toda la serie de lecciones de Foucault en el *Collège de France*. Esos 13 años de clases en el *Collège* pueden entenderse como un estudio de 13 años de las diferentes maneras en que la verdad es inventada y construida primero, a través de formas jurídicas, como la ordalía o la investigación judicial; segundo, a través de formas históricas, como el realismo; tercero, a través de formas político-económicas, como el mercado; y, finalmente,

70 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, ed. Brion, Fabienne and Harcourt, Bernard E. Chicago, University of Chicago Press, 2014, 39.

71 FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche», 195.

72 FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche», 196-198.

73 FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche», 199.

a través de formas de subjetividad. Toda la secuencia de conferencias en el *Collège de France* emerge de este momento y constituye una historia notable y novedosa de cómo se produce la verdad: las técnicas, los dispositivos, las regulaciones, los modos de verdad.

La noción de invención aquí también está ligada a la de *peripeteia*, que es central en las interpretaciones de Foucault de *Oedipus Rex* y de las diferentes formas en que la verdad es dicha y producida. Con esta noción de *peripeteia*, podemos localizar, en el contexto de las lecciones de Foucault de 1971, las semillas de su pensamiento sobre la forma en que la confesión puede producir verdad o, al menos, producir lo que pensamos que podría ser verdadero. En la «Lección sobre Nietzsche», los conceptos de *peripeteia* e inversión son la base para una invención y desvío del conocimiento. Esto implica que, en el centro de la noción de verdad, no hay un despliegue histórico que surgiría a través del conocimiento, sino más bien una voluntad, una voluntad de verdad. Foucault, luego, desarrolla esta línea de razonamiento en sus lecciones en la Universidad Católica de Lovaina en 1981 sobre la relación entre jurisdicción y veridicción, *Obrar mal, decir la verdad*⁷⁴, y en los cursos finales en el *Collège de France* sobre *parrhesia* y el coraje de la verdad⁷⁵. El mismo tipo de *peripeteia* se puede encontrar, por ejemplo, en la discusión de Foucault sobre la carrera de carros entre Antíloco y Menelao en el Libro 23 de la *Iliada* de Homero⁷⁶.

La invención de la verdad representa una ruptura radical y violenta con la tradición filosófica, ya que la voluntad de verdad no es la voluntad de seguir el conocimiento dondequiera que nos lleve, sino más bien la voluntad de combatir en una lucha por la producción de la verdad. Aunque la voluntad de verdad siempre haya sido importante en la tradición filosófica, aquí su carácter cambia completamente. Foucault pronuncia su «Lección sobre Nietzsche» casi al mismo tiempo que da su primera serie de lecciones en el *Collège de France* y el proyecto completo de esas lecciones en el *Collège* ya es audible aquí: «A partir de aquí, vemos la tarea nietzscheana: pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad. En un contexto en el que la verdad no existe: el contexto de la apariencia»⁷⁷.

«La verdad y las formas jurídicas», Río de Janeiro (mayo de 1973)

Esto nos lleva a mayo de 1973. Foucault acababa de terminar sus lecciones sobre *La sociedad punitiva*⁷⁸ en el *Collège de France*, su tercer ciclo de lecciones, después de

74 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*.

75 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1984*.

76 FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, 27-55.

77 FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche», 208.

78 FOUCAULT, Michel. *La Société punitive. Cours au Collège de France, 1972–1973*, ed. Harcourt, Bernard E. Paris, Gallimard/Seuil. 2013.

las *Lecciones sobre la voluntad de saber*⁷⁹ y *Teorías e instituciones penales*⁸⁰. Foucault viaja luego a Río de Janeiro para dictar conferencias en la Pontificia Universidad Católica (PUC-Rio), a la que denomina «La verdad y las formas jurídicas»⁸¹. La primera comienza con un tratamiento de los escritos de Nietzsche.

Desde el principio, queda claro que el pensamiento de Foucault ha evolucionado desde la tesis del *vouloir-savoir*, de la voluntad de saber, hasta la teoría del *savoir-pouvoir*, del saber-poder. Este es, por supuesto, el marco intelectual que fundamentará la intervención de Foucault en *Vigilar y castigar*⁸² y que representa la culminación de su crítica genealógica de principios de los años setenta. El público de Río fue claramente testigo de esto al final de la primera conferencia de Foucault, la cual encapsula su principal intervención teórica: a saber, una crítica del conocimiento y de la verdad en la que Foucault muestra que el sujeto humano —que tendemos a pensar que está en el origen del conocimiento, que tendemos a pensar que está estabilizado y que supuestamente recibe y da forma al conocimiento— en realidad es inventado. Entonces, no es sólo que el conocimiento sea una invención, ni que la verdad sea una invención, sino también que el sujeto humano es una invención. Y es en esta invención del sujeto donde podemos localizar las relaciones de poder y las fuerzas que producen la concepción social predominante de un sujeto.

«En Nietzsche encontramos un tipo de discurso», escribe Foucault, «que emprende un análisis histórico de la formación del sujeto mismo, un análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber —sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento»⁸³. Nótese, y esto es clave: «*un tipo de discurso*». Los escritos de Nietzsche, sus textos, su discurso —estos son el objeto de estudio de Foucault. Y ahora, en 1973, Foucault los aborda directamente en una *modalidad política*. Los textos de Nietzsche son el objeto de estudio que revelan al lector que nuestra propia subjetividad está moldeada por las interpretaciones que adoptamos e imponemos —en un ciclo vertiginoso de creación de significado, en el que no existe ningún sujeto preexistente. Estos, dice Foucault, refiriéndose a los escritos de Nietzsche, «pueden servirnos como un modelo para nuestros análisis»⁸⁴.

Las conferencias en la PUC-Rio se propusieron hacer dos cosas: primero, articular una historia del sujeto y, segundo, presentar una historia de la verdad. Ambos están vinculados. Uno produce al otro o, para ser más precisos, los dos se fusionan en torno a una misma intervención política. La historia del sujeto es fundamental y constituye la parte más radical de este trabajo⁸⁵. Deshace la idea

79 FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche».

80 FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971–1972*.

81 FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques», 1994; FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 2000.

82 FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975.

83 FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 5-6.

84 FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 6.

85 Ver, también, FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme», 436-437.

de un sujeto dado definitivamente y muestra cómo el sujeto del conocimiento es históricamente construido y constituido: revela, por una parte, la constitución histórica del sujeto y, por otra, una historia de la fabricación de verdad. Esto representa la culminación de escritos que comenzaron al menos con la introducción de Foucault a la *Antropología* de Kant.

Las conferencias de Río plantean cinco puntos. La primera es que el conocimiento se inventa. Este punto se deriva directamente del uso lingüístico de los escritos de Nietzsche y de la idea de la invención del conocimiento desarrollada en 1971. Una vez más, no hay origen; el conocimiento no es parte de la naturaleza humana; tampoco se trata de instintos; es más bien una lucha. Esto nos lleva al segundo punto, a saber, la conclusión filosóficamente radical de que el conocimiento, como resultado, no posee ninguna relación de similitud, representación, afinidad: no tiene semejanza con las cosas. Hay una ruptura total entre el conocimiento y las cosas. Foucault afirma en Río: «El conocimiento no tiene relación de afinidad con el mundo que hay que conocer»⁸⁶. Así pues, estamos en un mundo en el que nuestro conocimiento es inventado y completamente separado de las cosas del mundo —una visión radical de nuestra condición humana que constituye una ruptura tajante con la tradición filosófica. Foucault explica el por qué en un tercer punto: porque esta tradición filosófica siempre ha necesitado una concepción de lo divino, una idea de Dios, para establecer la conexión entre el conocimiento y el mundo que percibimos. Si volvemos a Descartes, o incluso a Kant, vemos la necesidad de una concepción de lo divino para que exista tal afinidad entre el conocimiento y el mundo percibido. Pero dada esta ruptura entre el conocimiento y el mundo, ya no necesitamos a Dios. De ahí, la muerte de Dios. Y no sólo la muerte de Dios —y este es el cuarto punto— sino también la muerte del sujeto, al menos la muerte posible del sujeto. El sujeto puede así desaparecer (o al menos nos encontramos ante una situación en la que bien podría ser que el sujeto ya no exista). Esto nos lleva al quinto y último punto: nos quedamos en una situación en que «la raíz del conocimiento, Nietzsche la sitúa en algo como el odio, la lucha y las relaciones de poder»⁸⁷.

De este modo, el lector es llevado a las relaciones de poder y a los escritos de Nietzsche de 1888. Estamos mucho más cerca de la política que de la filosofía. Estamos inmersos en relaciones de lucha y relaciones de poder. Y lo que esto exige no es un retorno a los filósofos que piensan que la producción de conocimiento puede ser armoniosa, pacífica o algo por el estilo; sino más bien a políticos que entiendan muy bien la necesidad de la guerra civil⁸⁸. Foucault recurre a los escritos de Nietzsche, a su discurso, como objeto *político* de análisis. De hecho, en 1973, en la PUC-Río, la modalidad política en el uso del discurso de Nietzsche está en su cúspide: «Habría sido posible, y tal vez más honesto, citar sólo un nombre, el

86 FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 9.

87 FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 12.

88 FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 12.

de Nietzsche, porque lo que yo digo aquí no tiene sentido si no está conectado con la obra de Nietzsche, que me parece el mejor, el más eficaz y el más pertinente de los modelos a los que uno puede recurrir»⁸⁹.

Al concluir sus conferencias en la PUC-Rio en 1973, Foucault declara que está estudiando ciertos textos de Nietzsche, pero no el nietzscheanismo⁹⁰. Esto es importante. El método de Foucault se mantiene focalizado en el lenguaje, en las palabras, en los textos escritos de Nietzsche y no en las ideas abstractas del nietzscheanismo que ellos han generado. En este sentido, la aproximación de Foucault a Nietzsche difiere de la de otros lectores que toman la obra de Nietzsche como una *oeuvre*. El propio Foucault rechazó la noción de *oeuvre*. Como subraya François Ewald, Foucault no estaba orientado hacia la producción de una obra, sino más bien hacia la producción de actos en relación con la actualidad política⁹¹. Esto se extendió a la relación de Foucault con los escritos de Nietzsche. Foucault dejó esto claro en sus comentarios en respuesta a sus críticos en la PUC-Rio — aquellos que podrían haberlo acusado de escoger y elegir, de seleccionar pasajes relacionados con el poder simplemente porque quería encontrar relaciones de poder en todas partes. Foucault explica: «En primer lugar, tomé este texto en función de mis intereses, no para mostrar que ésta fuera la concepción nietzscheana del conocimiento» —no porque Foucault quisiera decir que tal o cual es una concepción sistemática y coherente de Nietzsche— «ya que existen innumerables textos bastante contradictorios entre sí sobre este tema»⁹². Foucault no estaba muy interesado en las contradicciones entre los escritos de Nietzsche. Entre textos mutuamente contradictorios, Foucault dejó de lado aquellos que no le interesaban. En cambio, utilizó aquellos en los que encontró algo útil para sus propias investigaciones filosóficas: «Un cierto número de elementos que nos proporcionan un modelo para un análisis histórico de lo que yo llamaría la política de la verdad»⁹³. Foucault estaba utilizando los textos de Nietzsche para discernir ideas y movimientos de pensamiento que le eran útiles para llevar a cabo sus

89 FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms», 5-6.

90 FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques», 550-551. Sin embargo, en otro lugar, en una entrevista al final de su vida en 1984, Foucault se declaró, de manera irónica, nietzscheano: «Soy simplemente un nietzscheano», le dijo a su interlocutor (FOUCAULT, Michel. «The return of morality», 471; FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», 704), pero eso fue solo para enfatizar de manera más precisa, en sus palabras, cómo utilizó los textos de Nietzsche: «Intento, en la medida de lo posible, en un cierto número de cuestiones, ver con la ayuda de los textos de Nietzsche —pero también con tesis anti-nietzscheanas (¡que, sin embargo, son nietzscheanas!)— qué se puede hacer en tal o cual dominio. No intento otra cosa que intentar hacerlo bien». FOUCAULT, Michel. «The return of morality», 471; FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale», 704.

91 Ewald, François. «Foucault et l'actualité». In: *Au risque de Foucault*. Paris, Éditions du Centre Pompidou, 1997, 203. Véase, también, FOUCAULT, Michel. «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954-1988, Tome 1 1954-1969*, text no. 59, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, 703; FOUCAULT, Michel *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, 34-35; OLIVESI, Stéphane. «Foucault, l'œuvre, l'auteur». *Questions de communication* 4 (2003), pp. 395-410.

92 FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques», 550. Como enfatizó Foucault en una entrevista publicada casi 20 años después, «No hay solo un nietzscheanismo. No se puede decir que existe un nietzscheanismo verdadero y que este sea más verdadero que otro». FOUCAULT, Michel. «How much does it cost for reason to tell the truth?», 356.

93 FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques», 550.

propias investigaciones filosóficas y políticas.

Conclusión

Esta serie de ensayos y lecciones publicados arroja luz sobre las múltiples y cambiantes formas en que Foucault abordó los escritos de Nietzsche —una trayectoria notable de ideas en evolución, cada una de las cuales desplazó a otras, repensando y remodelando las teorías emergentes del poder, del saber y de la subjetividad. Las monografías que resultaron y fueron publicadas durante su vida —los libros que Foucault permitió que se imprimieran y, recordemos, no quiso publicaciones póstumas— tenían diferentes relaciones con los textos de Nietzsche. Los libros fueron producto, no de análisis modales de los escritos de Nietzsche, sino más bien de análisis de los discursos de la locura, la clínica, las disciplinas, la prisión y la sexualidad, a partir de su compromiso con los textos de Nietzsche. Las palabras de Nietzsche no están sobre la mesa en esos libros del mismo modo en que son objetos explícitos de estudio en estos breves ensayos y lecciones. En los libros pasan, un poco, a segundo plano. Un compromiso más silencioso. Un despliegue más sutil. Uno que requeriría otro artículo, más extenso.

Agradecimientos

Un agradecimiento especial a Étienne Balibar, Stuart Elden, François Ewald, Daniele Lorenzini, Orazio Irrera y Mia Ruyter por sus comentarios a los borradores previos; a Daniel Defert y Henri-Paul Fruchaud por su orientación y colaboración en los manuscritos Foucault-Nietzsche; a Amy Allen, Frédéric Gros, Colin Koopman, Judith Revel, Philippe Sabot, Sabina Bremner, Tuomo Tiisala y Daniel Wyche, por sus esclarecedoras conversaciones; a Fonda Shen y Julia Udell por su destacada asistencia en la investigación; y a los revisores anónimos por sus lecturas minuciosas y sus comentarios excepcionales. Todos los errores son míos.

Referencias bibliográficas

- ALLEN, Amy. «Beyond Kant versus Hegel: An alternative strategy for grounding the normativity of critique». In: Bargu, Banu and Bottici, Chiara (eds) *Feminism, Capitalism, and Critique: Essays in Honor of Nancy Fraser*. New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 243–261.
- BIBLIOTHÈQUE nationale de France (BnF) Fonds Foucault, NAF 28730.
- DEFERT, Daniel (2011) «Situation du cours». In: FOUCAULT, Michel, *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970–1971*, ed. Defert, Daniel. Paris, Gallimard/Seuil, 2011, pp. 257–279.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie» (1926–1967). In: Gros, Frédéric (ed.) *Michel Foucault Œuvres, Volume I*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2015, pp. xxxv–liv.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*, ed. Hand, Seán. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*, ed. Hardt, Michael. New York, Columbia University Press, 2006.
- ELDEN, Stuart. *Foucault: The Birth of Power*. Cambridge, Polity, 2017.
- EWALD, François. «Foucault et l'actualité». In: *Au risque de Foucault*. Paris, Éditions du Centre Pompidou. 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, ed. Laing, R.D. New York, Pantheon Books, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir*. Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. «Prison talk». In: Gordon, Colin (ed.) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972–77*. New York: Pantheon, 1980.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, genealogy, history». In: FOUCAULT, Michel, *The Foucault Reader*, ed. Rabinow, Paul. New York, Pantheon Books, 1984, pp. 76–101.
- FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault» [interview conducted in 1978]. In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome IV 1980–1988*, text no. 281, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and

Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 41–95.

FOUCAULT, Michel. «Folie, littérature, société» [interview published in 1970]. In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome II 1970–1975*, text no. 82, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 104–128.

FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome I 1954–1969*, text no. 46, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 564–579.

FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome II 1970–1975*, text no. 84, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 136–156.

FOUCAULT, Michel. «Le retour de la morale». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome IV 1980–1988*, text no. 354, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 696–707.

FOUCAULT, Michel. «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome I 1954–1969*, text no. 59, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 696–731.

FOUCAULT, Michel. «Structuralisme et poststructuralisme» [interview published in 1983]. In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome IV 1980–1988*, text no. 330, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 431–457.

FOUCAULT, Michel. «La vérité et les formes juridiques». In: FOUCAULT, Michel, *Dits et Écrits 1954–1988, Tome II 1970–1975*, text no. 139, ed. Defert, Daniel, Ewald, François and Lagrange, Jacques. Paris, Gallimard, 1994, pp. 538–646.

FOUCAULT, Michel. «How much does it cost for reason to tell the truth?» [interview first published in May and June 1983]. In: Lotringer, Sylvère (ed.) *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*. New York, Semiotext(e), 1996, pp. 348–362.

FOUCAULT, Michel. «The return of morality» [interview conducted on 29 May 1984]. In: Lotringer, Sylvère (ed.) *Foucault Live: Collected Interviews, 1961–1984*. New York, Semiotext(e), 1996, pp. 465–473.

FOUCAULT, Michel. «What is Enlightenment?» In: FOUCAULT, Michel,

Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, Volume 1, ed. Rabinow, Paul. New York, New Press, 1997, pp. 303–319.

FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx». In: FOUCAULT, Michel, *Aesthetics, Methods and Epistemology. The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, Volume 2*, ed. Faubion, James D. New York, New Press, 1998, pp. 269–278.

FOUCAULT, Michel. «Truth and juridical forms». In: FOUCAULT, Michel, *Power. The Essential Works of Michel Foucault 1954–1984, Volume 3*, ed. Faubion, James D. New York, New Press, 2000, pp. 1–89.

FOUCAULT, Michel. «Introduction à l'Anthropologie». In: Kant, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris, Vrin, 2008, pp. 11–79.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1984*, ed. Gros, Frédéric. Paris, Gallimard/Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. «Leçon sur Nietzsche». In: *Leçons sur la Volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970–1971*, ed. Defert, Daniel. Paris, Gallimard/Seuil, 2011, pp. 195–213.

FOUCAULT, Michel. *La Société punitive. Cours au Collège de France, 1972–1973*, ed. Harcourt, Bernard E. Paris, Gallimard/Seuil, 2013

FOUCAULT, Michel. *Wrong-Doing, Truth-Telling: The Function of Avowal in Justice*, ed. Brion, Fabienne and Harcourt, Bernard E. Chicago, University of Chicago Press, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971–1972*, ed. Harcourt, Bernard E. Paris, Gallimard/Seuil, 2015.

KOFMAN, Sarah. *Explosion I. De l'Ecce homo de Nietzsche*. Paris, Galilée, 1992.

KOFMAN, Sarah. *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*. Paris, Galilée, 1993.

KOOPMAN, Colin. *Genealogy as Critique: Foucault and the Problems of Modernity*. Bloomington, IN, Indiana University Press, 2013.

KOOPMAN, Colin. «Critical problematization in Foucault and Deleuze: The force of critique without judgment». In: Morar, Nicolae, Nail, Thomas and Smith, Daniel (eds) *Between Deleuze and Foucault*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016, pp. 87–119.

LIGHTBODY, Brian. *Philosophical Genealogy: An Epistemological Reconstruction of Nietzsche and Foucault's Genealogical Method, 2 volumes*. New York,

Peter Lang, 2010/2011.

LORENZINI, Daniele. *La Force du vrai. De Foucault à Austin*. Lormont, Le Bord de l'eau, 2017.

LORENZINI, Daniele. «On possibilising genealogy». *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, (2019). DOI: 10.1080/0020174X.2020.1712227.

MAHON, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the Subject*. Albany, NY, SUNY Press, 1992.

MILCHMAN, Alan and ROSENBERG, Alan. «The aesthetics and ascetic dimensions of an ethics of self-fashioning: Nietzsche and Foucault». *Parrhesia* 2 (2007), pp. 44–65.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*, trans. Kaufmann, Walter and Hollingdale, R.J. New York, Vintage, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*. In: Nietzsche, Friedrich, *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. Hollingdale, R.J. New York, Penguin, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy*, ed. Tanner, Michael. New York, Penguin Books, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. «On truth and lie in a nonmoral sense» (1873). In: Nietzsche, Friedrich, *On Truth and Untruth*, ed. Carman, Taylor. New York, HarperCollins, 2010, pp. 15–49.

OLIVESI, Stéphane. «Foucault, l'œuvre, l'auteur». *Questions de communication* 4 (2003), pp. 395–410.

OWEN, David. *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*. London, Routledge. 1994.

PATTON, Paul. «Power and right in Nietzsche and Foucault». *International Studies in Philosophy* 36, N.º 3 (2004), pp. 43–61.

ROSENBERG, Alan and WESTFALL, Joseph (eds). *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*. London, Bloomsbury, 2018.

SAAR, Martin. «Genealogy and subjectivity». *European Journal of Philosophy* 10, N.º 2 (2002), pp. 231–245.

SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt, Campus. 2007.

SCHRIFT, Alan. «Nietzsche, Foucault, Deleuze, and the subject of radical

democracy». *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 5, N.º 1 (2010), pp. 151–161.

SHAPIRO, Gary. *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago, University of Chicago Press. 2003.

SLUGA, Hans. «Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche». In: Gutting, Gary (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault, 2nd edition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 210–239.

SLUGA, Hans. «I am simply a Nietzschean», 13 January 2018. Available at: <http://www.truthandpower.com/i-am-simply-a-nietzschean/> (accessed 4 February 2021).

TIISALA, Tuomo. «Book review of Alan Rosenberg and Joseph Westfall (eds.), *Foucault and Nietzsche: A Critical Encounter*, Bloomsbury, 2018». *Notre Dame Philosophical Reviews*. Available at: <https://ndpr.nd.edu/news/foucault-and-nietzsche-a-critical-encounter/> (accessed 4 February 2021).

WILLIAMS, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002.

Traducción de Víctor Berríos G.

Foucault lee a Nietzsche, su obra y su locura

Foucault reads Nietzsche, his work and his madness

José Jara

La *Historia de la locura en la edad clásica* se cierra en sus últimas páginas con referencias a tres personajes, Nietzsche, Van Gogh, Artaud, cada uno de los cuales se exhibe para los tiempos posteriores a ellos como un acontecimiento en el espacio de la cultura en que aún hoy nos encontramos. Es al primero de ellos a quien Foucault dedica allí un mayor grado de reflexión, así como también lo hace con cierta frecuencia en sus escritos de años posteriores. La interpretación hecha por él acerca de la relación existente entre la locura y la obra de Nietzsche tiene, por lo pronto, la relevancia de acoger la percepción que éste tenía de sí mismo y de su obra: la de ser un hombre cuyo pensar estaba marcado por esa condición póstuma prevista por él mismo, referida al tiempo requerido para hacer audible sus palabras en vistas de una recepción de los resultados de su esfuerzo por comprender el tiempo en que vivía. Una condición lograda mediante el gesto de la intempestividad de su reflexión, marcada por la apuesta paradójica de que para abrirse al propio tiempo y al que un día habrá de llegar, es preciso pensar y actuar

Texto inédito encontrado entre los documentos y borradores de José Jara. Según los datos que poseemos, habría sido reelaborado en 2013 a partir de la conferencia «Foucault y la ausencia de obra» leída en el congreso «O mesmo e o outro. 50 anos de História da loucura» en la Pontificia Universidad Católica de Sao Paulo (PUC-SP) en octubre de 2011. Artículo publicado en «Dobles póstumos. José Jara». *Archivos. Revista de Filosofía*. Berríos G., Víctor (ed.). 2016-2017. Nº 11-12. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. pp. 463-478. Agradecemos la autorización de la revista para la publicación de este texto. Todos los corchetes corresponden al editor.

en contra del presente en que se vive.¹ Y esto implica hacer patente los pedestales de apoyo, el esqueleto y la nervadura que sostienen la trama de lo que se exhibe en el diario acaecer de ese presente, pero que suelen ser ignorados por quienes habitan en él o son inercialmente aceptados sin mayores sobresaltos o bien sin un examen incisivo de lo que allí sucede. Nietzsche se adelantó por algunas décadas a los hombres de su propio tiempo, haciendo uso del agudo instrumento de su pensar con el que excavó en el suelo teórico de siglos que sustentaba lo que, sin embargo, no había sido visto con precisión por quienes transitaban por sobre él. Esto le permitió abrir un estilo de análisis sobre dimensiones de la existencia de los hombres, que sólo mucho más tarde se comenzó a experimentar algunas de las perspectivas de reflexión trabajadas por él como algo relevante —o incluso tal vez irrenunciable— para el ejercicio del pensar filosófico a partir del siglo XX. Y además de comprender ese gesto paradójico de Nietzsche, Foucault lo hace suyo con las variantes que sus propias palabras introducen.

Frente a la figura de este pensador, Foucault destaca un hecho que posee dos aspectos complementarios, excluyentes entre sí y simultáneos a la vez, que indican el camino de entrada y de salida con respecto a las palabras mediante las que Nietzsche se distancia de su tiempo, logrando así adentrarse en él y en el tiempo por venir. Son los momentos de la aparición final de la locura en los primeros días de enero de 1889 y de la apertura y cierre de la totalidad de esa obra, que no habría de recibir ni una sola palabra adicional a las ya pensadas y escritas por él antes de esos días. La comprensión valorativa de la relación entre locura y obra es recogida por Foucault en unos pocos enunciados. Mediante éstos sitúa el inicio y el final del punto de cruce de la existencia de ambas, que indica hacia ese instante en que cada una es tangencial a la otra en los límites de su acceso a esa reflexión volcada hacia lo que se asentó en el curso de la historia de los hombres y de las palabras, y que, sin embargo, se separan una de la otra mediante las vías excluyentes recorridas por ellas. Podría decirse que con el mismo gesto mediante el cual él las separa analíticamente en su pertenencia a esos últimos quince días, en que él comienza a oscilar entre la firma de sus cartas con su nombre y los de *El Anticristo*, Nietzsche César, Nietzsche Dionisos, Dionisos, *El Crucificado*, el propio Foucault se sitúa con una mirada vertical en medio del campo de resonancias de esas palabras de la locura. Palabras que terminaron por inundar de silencio la cabeza de aquel hombre en esos días y, a la vez, abrieron la sonoridad venidera de esa obra ya escrita y concluida. Con unos cuantos enunciados, él recrea los efectos centrales de esos instantes finales.

Esos enunciados dicen:

1. La locura es ruptura absoluta de la obra.
2. No hay locura sino como instante último de la obra.

¹ NIETZSCHE, F. KSA, 1, p. 247. [Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva), Prólogo, p. 39].

3. Allí donde hay obra, no hay locura.

Son tres enunciados dichos desde cada uno de los dos extremos de esos polos de la locura y la obra, en las que se expresan por vía directa o alusiva una relación de exclusión, de imposible convivencia o coexistencia simultánea entre ellas. No obstante eso, Foucault añade un cuarto enunciado con el que tiende un puente entre ambos polos. Y lo hace mediante esa antigua vía buscada por los hombres que marca el discurso de la filosofía a través de los tiempos. Una vía que también a él le permite aceptar el hecho de quedar inscrito en esa dimensión peculiar al campo de la filosofía, en paralelo a la notoria presencia de la historia en sus escritos. Se trata del camino de la verdad. Ese enunciado dice:

4. La locura es contemporánea de la obra, puesto que ella inaugura el tiempo de su verdad.²

Tal vez lo primero que cabría decir ante esa suerte de primacía inaugural de la locura frente a la obra, es que ella apunta hacia algo extraño. Por lo pronto, porque en los 19 años anteriores a esa última carta suya dirigida a J. Burckhardt, escrita el 6 de enero de 1889 y firmada con su propio nombre, Nietzsche había publicado ya más de una docena de libros y escrito otros varios miles de páginas de textos que quedaron inéditos. Pero lo *inaugural* dicho en ese enunciado, estimamos, no apunta hacia lo ya publicado o escrito por él. Pues si bien en varios lugares de sus escritos se encuentra expresada una predicción acerca de la repercusión de su obra, tal vez sea en alguno de los dichos de Zarathustra donde mejor se trasluce el punto de apertura de ella hacia el porvenir, como cuando éste advierte: «Más yo y mi destino —no hablamos al hoy, tampoco hablamos al nunca: para hablar tenemos paciencia y tiempo, y más que tiempo. Pues un día tiene él que venir, y no le será lícito pasar de largo».³ De modo que en ese cuarto enunciado resuena más bien, nos parece, la lectura que Foucault hace de la percepción que Nietzsche tiene de sí mismo como un pensador póstumo, con respecto a las posibles resonancias en tiempos posteriores de sus palabras acerca de características centrales de la existencia venidera del hombre, y que él ya percibe en su tiempo.

Tras la huella de esa lectura, creemos poder decir que la condición inaugural y, por ello, radical de tal locura, reside en que a través suyo se pone de manifiesto lo indicado por Foucault en ese mismo extenso párrafo final. Esto es, la culpabilidad que recae sobre ese mundo al silenciar con la locura a la continuación de una obra que al adentrarse en su trama mundanal interrogándolo, lo despojaba de un sentido que pretendiese asentarse en alguna instancia trascendental. Un mundo responsable de la locura de ese individuo, y que a pesar del abismo de silencio que aquél trae consigo para el ejercicio del pensar de éste, desde allí resurgen y se reinstalan a la vez las palabras de la obra, frente a las que Foucault afirma que son «el espacio de nuestro trabajo». El uso hecho por él de la primera persona de plural,

2 FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, pp. 556-557. [*Historia de la locura en la época clásica II*, pp. 302-304].

3 NIETZSCHE, F. *Así habló Zarathustra*, «La ofrenda de la miel».

nosotros, pareciera dejarnos en la ambigüedad acerca de si él la entiende como una opción personal, o bien como una abierta a quienes pudieran sentirse atraídos para pensar una cuestión como ésta. Una ambigüedad que se despeja, sin embargo, si tomamos en consideración los tres sustantivos de la última frase de lo que dice inmediatamente a continuación: «es el camino infinito para llegar hasta el final, es nuestra vocación mezclada de apóstol y de exégeta».⁴ Resulta ser bastante fuerte esta referencia a una vocación de apóstol y de exégeta, como para ser atribuible en tanto vocación, desde fuera y en general, a otros pensadores. Pero es igualmente fuerte si se la considera como una opción prevista por Foucault para sí mismo al concluir su primer gran libro de 1961. A pesar de ello, es una proyección de trabajo que hoy puede ser contrastada poniéndola al trasluz de su propia obra llevada a cabo desde entonces. Y así cabría apreciar las variantes que él pueda haber introducido al perfil de esos dos roles, en el curso de su reflexión posterior.

Una de las orientaciones de lectura posible que cabría hacer de esos términos, nos parece que la entrega en un texto escrito por él tres años más tarde, *Nietzsche, Freud, Marx*, en el que califica a la hermenéutica como esa «región medianera de la locura y del puro lenguaje», en la que nos dice reconocer la presencia de Nietzsche. Es decir, aquella alternativa abierta por él para la reflexión en el campo renovado de la filosofía en la que «la interpretación se encuentra delante de la obligación de interpretarse a sí misma al infinito, de retomarse a sí misma siempre». Con lo cual, entendemos, Foucault toma distancia del espacio de tradición religiosa que resuena en torno a las figuras del apóstol y el exégeta del texto revelado, para situarse en el escenario de transformaciones históricas que las revoluciones industrial y francesa trajeron consigo, y que se entrecruzaron con las relaciones económicas, sociales, políticas y teóricas que a partir del siglo XIX alcanzaron diversas otras formas e intensidades de manifestación y asentamiento. De manera que si retomamos lo dicho un poco más arriba, es el silencio de la locura el que le abre a las palabras de la obra el tiempo por venir, aquel del infinito de la interpretación, la que, sin embargo, quedará circunscrita «siempre en adelante por la interpretación mediante el ¿quién?».⁵ Y en este caso, nos encontramos con dos nombres que responden a ese ¿quién? de la interpretación. Por lo pronto, el de Foucault en su trabajo de lectura e interpretación de lo que Nietzsche hace con la filosofía. Pero, a la vez, también del trabajo realizado por él en distintos campos disciplinarios del saber, dentro del marco de las periodizaciones de la Edad clásica y moderna, de acuerdo a las distinciones planteadas por él a este respecto en varios de sus primeros libros. Igualmente ese ¿quién? remite al nombre de Nietzsche, en tanto es el que a partir de las direcciones en que orienta la intensidad de su pensar, es quien introduce la interpretación con una radicalidad que cambia el estatuto de la verdad en el discurso filosófico.

⁴ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 557. [*Historia de la locura en la época clásica II*, p. 303].

⁵ FOUCAULT, M. *Dis et écrits I*, pp. 573-574.

Y digamos brevemente que esto lo habría logrado en cuanto desentrañó lo que en ese mundo enfermaba a los hombres, los debilitaba, en tanto denunció y desplazó la primacía de determinar las condiciones de posibilidad para alcanzar un conocimiento verdadero, según el propósito kantiano, por el ejercicio genealógico que busca sacar a la superficie las raíces de sus condiciones de existencia, ya fuese en la relación de cada quien consigo mismo, así como en la que cada uno de ellos y de ellos en su conjunto procurasen sostener con los otros hombres. Esta relación, conjugada en singular o en plural por cada individuo con respecto a los otros, era lo que se exhibía como enteramente distorsionada en ese mundo. El peso trascendental asignado al espíritu y al alma, en paralelo a la devaluación del cuerpo, traía consigo que al quedar éste marcado por su insuperable finitud, daba paso a la presencia de la nada en él como límite que rodearía por todas partes su existencia. Así, el hombre era expuesto a quedar bajo la sombra del nihilismo y a arrastrar consigo a todo cuanto encontrase a su paso y se relacionase con ello. Se promovía así el extravío de las relaciones que él o ella, nosotros o ellos procurasen establecer entre sí, y con los hechos, las situaciones y las cosas de que pudieran ocuparse en este mundo, y que pudiesen recibir algún valor por parte de ellos. Pues es de ese modo como se habría construido la historia que configura el escenario real de nuestro presente.

Sería tan amplia y diversa la sinrazón existente en ese mundo y que el pensar enunciado en la obra de Nietzsche pondría de manifiesto al denunciarla en su raíz misma, que habría conducido finalmente a que ese pensar se apoyase en aquel otro gesto peculiar con el cual llama a enfrentar lo denominado por él como el espíritu de la pesadez, dominante durante mucho tiempo. Es decir, aquél que lleva al hombre a extraviarse de sí mismo, en tanto acepta sin mayor cuestionamiento y asume para sí mismo y sus acciones «demasiadas pesadas palabras (...) y valores *ajenos*», en sus intentos por comprender ese mundo y lo que en él sucede. La risa es el gesto propuesto por Zaratustra para disolver las solemnidades, fosilizaciones conceptuales sostenidas durante siglos por un tipo de racionalidad que la metafísica moderna ha hecho suya, de acuerdo a su propio estilo. Para enfrentar la condición ajena de esas palabras y valores, la risa se apoyaría en ese afecto requerido para ahuyentar fantasmas e inercias, y que al hacerlo afirma su propio proceder. Es el afecto del «coraje», *Mut*, que se atreve a buscar un camino propio entremedio de la pluralidad de aquellos otros abiertos y transitados desde antiguo por otros hombres. Es el buscar y encontrar ese camino lo que alienta a la risa, pues, señala Zaratustra, «el coraje quiere reír», afirmarse a sí mismo. Y es por eso que él agrega «No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡Adelante, matemos el espíritu de la pesadez!».⁶

De tal modo que sería la sinrazón de esa razón erigida como una, absoluta y dominante a través de los tiempos, la que, por uno de sus lados, sería desnudada y puesta del revés mediante la risa. Así como por otro de sus lados, sería aquella que

6 NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, «Del leer y del escribir».

habría de responder por lo que llevó a que se produjesen aquellos episodios finales de la lucidez de Nietzsche y que se entrecruzan con la aparición de la locura en él, y el modo como ésta reobra sobre la apertura del tiempo de la verdad pensada por él acerca de ese mundo y expuesta en su obra.

El paso de interpretación que acabamos de dar acerca de uno de los aspectos de la lectura hecha por Foucault sobre cuestiones que limitan entre la locura y la obra de Nietzsche, puede ser complementado por otro texto de Foucault, escrito poco después del final de la *Historia de la locura*. Se trata de aquél en que comenta la obra de Bataille —quien fue uno de esos pensadores que lo condujeron a apreciar vivamente la obra de Nietzsche. En el *Prefacio a la transgresión* encontramos una referencia interpretativa a la frase «Dios ha muerto», expresada inicialmente por un hombre frenético en el parágrafo 125 de *La Ciencia jovial* y poco después por Zaratustra en el primero de sus discursos. En ambos casos fueron palabras dichas ante los hombres que estaban reunidos en el mercado de una ciudad, aunque ninguno de ellos, señala Nietzsche, entendió los distintos aspectos del despliegue literario y conceptual a que él recurrió para anunciar tal acontecimiento. Sobre éste, escribe allí Foucault, «La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser. [En ella el hombre] descubre (...) su propia finitud, el reino ilimitado del Límite».

Sin detenernos en el contexto de la interpretación hecha por Foucault de la obra de Bataille, quisiéramos más bien conectar los términos inicial y final de esta cita, en la que se explicita un aspecto importante del anuncio y del alcance teórico que tendría esa muerte de Dios, con los temas abordados en los párrafos anteriores en que la locura final de Nietzsche reobraría sobre la visibilidad de su obra, de acuerdo a la lectura propuesta sobre ellas por Foucault. Tal vez cabría establecer una relación proporcional entre esos dos conjuntos conceptuales, recogidos en un solo enunciado, que pudiera indicar hacia vías de lectura para ellos:

«La locura es a la obra, así como la muerte de Dios es al reino ilimitado del Límite».

Digamos que, si en la primera parte de esta relación se designa a una experiencia particular de la vida de Nietzsche, junto a uno de los efectos posibles de ella sobre su pensar, la segunda parte se inicia con el anuncio de ese acontecimiento que se encuentra en el núcleo conceptual de su obra y que, a la vez, posee una relevancia sin igual para la cultura occidental, que tiene en el cristianismo a una de

sus importantes referencias históricas iniciales. Y ese anuncio concluye con aquel enunciado de Foucault en el que ofrece su interpretación de la apertura producida por esa muerte, en tanto con ella se exhibe el acabamiento de la dimensión de lo infinito, ilimitado, que fue pensado en esa figura de Dios y que, en definitiva, condujo a cerrar, extraviar para los hombres los caminos conducentes hacia ellos mismos y hacia el mundo.

El efecto producido por esa muerte es la apertura de una comprensión positiva para la finitud humana, no evaluable ya a partir de ninguna instancia ajena a las múltiples situaciones concretas en que los hombres y mujeres se relacionan consigo mismos y con todo cuanto les rodea, a través de las sensaciones, palabras, conceptos, experiencias que traspasan, configuran, animan sus cuerpos, deseos, fantasías, proyectos. Es la ganancia de experimentar la pluralidad de una finitud poblada por una ilimitada diversidad de alternativas. Sin duda es una finitud que sitúa a los hombres, en cada caso, en el centro de distintos cruces posibles de caminos, entre los cuales cada quien tendrá que aprender a elegir aquel o aquellos que lo conduzcan hacia donde quiera dirigirse. Ciertamente esto podrá aparecer como un territorio inexplorado sobre el fondo de un horizonte que será preciso contribuir a diseñar. Desazón e incertidumbre pueden ser los estados de ánimo que se hagan presentes en este tipo de finitud.

N[ietzsche] ofrece en la escritura fragmentaria de sus libros diversas referencias que pudieran servir de algún apoyo en esas trayectorias.

F[oucault] con su arqueología del saber ofrece otras vías de lectura sobre los saberes del presente, frente a los que él procura entregar sólo un diagnóstico.

Ambos, Nietzsche y Foucault no trabajan ni apuestan por acceder a una verdad que sea a la vez fundamento y punto de consumación o de culminación de una ciencia, de un saber [+++]⁷ una cantidad ilimitada de caminos, referencias, de límites que una vez traspasados, transgredidos, dejan enfrente de otros nuevos y distintos límites que configuran ese mundo, marcado por múltiples hechos que aparecen unos tras otros o entrelazados entre sí. Límites y sucesos nuevos, configurados por historias que se suceden y recrean una tras otra. Es mediante sus diversos entrecruzamientos y hechos posibles que se llega a generar la trama de la historia. Es a partir de ese entonces que tales caminos podrán comenzar a ser recorridos en todas sus direcciones marcadas por la rosa de los vientos, por esas brújulas que los hombres, como buenos marineros que habrán de recordar que lo son ya, porque lo han sido desde siempre, volverán a navegar por esos mares tempestuosos o en calma que recorren todo el globo de la tierra. Como los buenos marineros, los hombres habrán de incorporar al haber, a los activos de su pensar, el hecho de que la menor distancia entre dos puntos ya no se encuentra en la dirección de la línea recta trazada por los compases y reglas de la geometría, sino en aquella dirección hacia la que nos

⁷ Laguna en el texto, aquí proponemos: [sino que abren].

empujan los buenos vientos que hinchán las velas del propio navío.⁸

Si ante el título de ese artículo en que retoma Foucault los cuatro enunciados antes señalados, *La locura, la ausencia de obra*, y que más tarde, en 1972, agrega como apéndice a la 2ª edición de la *Historia de la locura*, quisiéramos transformar su tono de total exclusión con la obra, en un tono positivo, alejado de la muerte de Dios, recurriendo para ello a ese otro espacio en que se ha de transformar el mundo, ahora, como un reino ilimitado del límite, podríamos proponer un enunciado como el siguiente:

«Los momentos de creación son los únicos límites de una obra en la vida de un hombre».

Lo que en esta frase ahora se exhibe como temible, sólo sería la monotonía, ese tono único irradiado por un silencio sólo deudor de la desaparición o la borradura de esos límites por los que está poblada a veces densamente la vida cotidiana, o bien que aparecen en circunstancias especiales, previsibles o inesperadas, y que incitan a ir más allá de ellos, a su transgresión. Pero la fatalidad del cierre o del agotamiento de esos momentos creadores, en Nietzsche, Foucault o en cualquier otro hombre que acepte el desafío de esos momentos, abren el destino de la interpretación a que quedan entregadas irremediamente esas palabras anteriores al silencio de enero de 1889, de julio de 1984 o de cualquier otra fecha en que se perfila la silueta de otro hombre cuyas palabras o hechos nos convoquen a pensarlos.

Por otra parte y retomando lo dicho en párrafos anteriores, es el círculo de la existencia que se intentó cuadrricular mediante las reflexiones milimétricamente trascendentales de la metafísica habida en Occidente, lo que estalla con la muerte de Dios, con la locura que se retroproyecta hacia el mundo a través de la dimensión futura que han de alcanzar sus verdades y que habrán de comenzar a ser repensadas una y otra vez. Esos estallidos son los que liberan los ilimitados, innumerables límites que los hombres habrán de aprender a reconocer, a vadear, a superar en sus nuevas condiciones de existencia. Éstas son las que a partir de esos momentos tendrán que recorrer una y otra vez, para agenciarse un nuevo modo de estar parados sobre los propios pies y sorprenderse, así, con los nuevos aspectos, perspectivas de su realidad inmediata. Una diversidad de situaciones y de hechos concretos que siempre estuvieron allí, pero frente a los cuales se carecía de ojos, de tacto, de oído, olfato para percibirlos, para avistar, experimentar lo que en ellos hubiera. Otro mundo es el que se les abre a los hombres con este reino ilimitado del límite. Un reino que, en rigor y seguramente, está hecho del mismo material con que estaba tallado el mundo de ayer y de antes de ayer. Un mundo, sin embargo, que al cambiar con radicalidad el estatuto y las orientaciones de los nuevos puntos cardinales, no sólo habrá de dar lugar a experimentar el

⁸ NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*, [II, v.s., §59].

norte, sur, este y oeste desde horizontes individuales o de una variada cuantía social, sino también a reorientarlos y articularlos en otras combinaciones posibles. Todos los cuales podrán responder a trazados y ser asumidos sin rubor por los propios hombres como producto del esfuerzo y temple de ánimo de un pensar y unas acciones que son suyas. La configuración de un mundo al que ya no ha de vivenciar, de agradecer o reverenciar como a uno que sea deudor de un don divino, sino más bien como a un mundo hecho por seres humanos, con todas las delicias, asperezas y sinsabores que éste siempre ha tenido, pero que ahora se asume de acuerdo a la escala de la condición humana de que está hecho. Sin duda, es un mundo ilimitadamente finito que habrá de poseer todas las grandezas y miserias de lo humano, como manifestaciones suyas que, por lo demás, siempre estuvieron ya allí, aunque pudieran haber sido leídas con las claves de un código distinto al que comience a ofrecer esta nueva versión suya. Manifestaciones que podrán ser tanto demasiadas humanas, como eventualmente podrán llegar a adquirir otra dimensión suprahumana, como aquella en que Zaratustra depositó su esperanza de que algún día habría de llegar a caminar por la tierra esa figura del suprahombre, del *Übermensch*.

Entretanto, Foucault, según entendemos, saca dos consecuencias de esa muerte de Dios anunciada en la frase de Nietzsche. La primera y evidente, es la que indica en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas*, donde pone de manifiesto que ese hombre que vivió durante siglos bajo la sombra cotidiana, moral y teórica de aquel Dios, también habrá de morir, lentamente con gran probabilidad, pues tal como ya indicamos más arriba, existen palabras que tardan en llegar hasta los oídos de los hombres, y más aún en adentrarse hasta las sensaciones y gestos de sus cuerpos. Pero en definitiva, habiendo dado muerte a Dios, esos hombres no podrán evitar el tener que comenzar a agenciarse, a crear y aprender a hacer uso de otros criterios de diseño, ordenamiento, transformaciones de las coordenadas y variables tanto de su propia existencia como de las formas de la muerte que no dejarán de asediarlos y caer sobre ellos. Seguramente es aquí donde cabría introducir ese nuevo terreno de las empiricidades que comienzan a emerger y de esos escenarios teóricos de los nuevos dobles del hombre, propuestos por él en la segunda parte de ese mismo libro de 1966. Tal vez cabría situar sobre este trasfondo teórico a esos rostros de seres humanos que ensayan otro repertorio de expresiones, a partir de su fugaz comenzar a darse cuenta y a conjugar los tiempos y modos de su nueva mortalidad puramente humana, y que asoman sus miradas por entremedio de los discursos de las antropologías, sociologías y psicologías de nuevo cuño, que procuran repensar otra armazón y conexión entre tipos de racionalidad, experiencias corporales de los individuos y relaciones sociales, que comienzan a aprender nuevos lenguajes de identidades y de diferencias entre los géneros.

La segunda consecuencia sacada por Foucault es que, siendo testigo y cómplice de este otro escenario en que ahora se sitúan el hombre, los hechos del mundo y las

cosas acaecidas en él, no puede menos que ser consecuente con el desarrollo de su propio trabajo teórico. Y esto implica que su trabajo ha de desplegarse y orientarse por entremedio de ese reino ilimitado del límite. Sin duda, ese trabajo lo hace Foucault provisto de otros conceptos, otro lenguaje, otro estilo de mirar y usar el escalpelo y el «vistazo», por ejemplo, de la nueva medicina clínica que se apoya en los tratados de anatomía de Bichat, resultantes del aprendizaje acerca de los sistemas de órganos que articulan los cuerpos vivos, a partir del hecho de abrir los cuerpos muertos en la autopsia, luego de adquirir ésta un estatuto epistemológico válido e inédito hasta comienzos del siglo XIX.

Bien podríamos arriesgar ahora el esbozo de propuesta de que en el trasfondo del trabajo y de los libros publicados por Foucault, se ha tratado una y otra vez de reelaborar con otra mirada y otro aparato conceptual y metodológico —que explicitará más tarde en *La arqueología del saber*—, distintos aspectos y perspectivas de análisis de las condiciones de existencia efectivas de los hombres en aquellas décadas de ese siglo XIX, en que se gesta y se anuncia la muerte de Dios, así como cuando en los siglos XVII y XVIII éste estaba aún presente, activo, entre los acaeceres y saberes procurados por los hombres. Ese trabajo en torno a la transformación de los saberes sobre el hombre, lo inició teniendo presente las coordenadas de aquella razón clásica del siglo XVII, para trabajar sobre las condiciones de existencia de «la cabeza», para decirlo rápida y gruesamente, explicitada sucesivamente en la insensatez, la locura y enfermedad mental. Siguió luego con la salud del cuerpo, enunciada en el discurso emergente de la medicina clínica. Pasó después a esos tres pares de campos de saberes clásicos y nuevas ciencias en que transparecen los distintos niveles de verdad de la historia natural-biología, gramática general-lingüística/filología, y el análisis de la riqueza-economía política, mostrando las condiciones de existencia del hombre como ser vivo, hablante y que trabaja. Para dar paso luego a la interrogante provocada por ese modo uniforme de castigo y de pérdida de la libertad, que es la prisión, en los tiempos de inicio de la condición del hombre como ciudadano libre e igual ante la ley. Para llegar finalmente en su obra publicada por él, a las variantes de época en la búsqueda de la verdad de los hombres a través de las experiencias del placer derivadas del ejercicio de la sexualidad. Es un amplio y consistente espectro de perspectivas ganadas para adentrarse con otro estilo conceptual y metodológico, en torno a nuevos juegos de verdad operantes en la condición humana a través de la historia, y que habrían de arrojar algunas luces para esa apuesta teórica suya de hacer filosofía bajo la forma de un diagnóstico del presente.

Quisiera concluir con sólo dos observaciones acerca del aparato conceptual empleado por Foucault y que mantiene en su enunciado desde su aparición en *Las palabras y las cosas*, hasta el final de ese artículo escrito por él bajo el nombre de Maurice Florence. Se trata del *a priori* histórico. Entendemos que con esta noción Foucault habría hecho una doble apuesta denominativa y teórica a la

vez. Por una parte, en esa noción resuena fuertemente un chirrido que apunta hacia una contradicción en los términos, pues allí se señala hacia lo que se exhibe como necesario y universal: lo *a priori*, y por otra parte, se lo empalma con esa dimensión de lo contingente por excelencia: la historia, lo histórico. Pero además y en otro plano, puede decirse que allí son nombrados de un modo implícito dos personajes filosóficos que bajo cualquier tipo de apariencia suelen ser entendidos como siendo incompatibles entre sí, a los que, sin embargo, Foucault junta en una expresión teórica central para el planteamiento de su propio pensamiento. Ellos son Kant y Nietzsche. El *a priori* kantiano queda limitado a no tener una validez mayor que la de un período determinado, los siglos XVII y XVIII de la Edad clásica, en la cronología de los análisis llevados a cabo en *Las palabras y las cosas*, pero que ya es usado implícitamente en sus dos obras anteriores, la *Historia de la locura en la edad clásica* y en *El nacimiento de la clínica*, así como lo hará después en *Vigilar y castigar*. Y después el período que se inicia en el siglo XIX y llega hasta el siglo XX. Y por otra parte, es la historia nietzscheana la que recorta la extensión de validez temporal del universal kantiano, el que efectivamente chirría bajo la presión del sentido histórico que en las manos de Nietzsche rechaza toda proyección teleológica para ese tiempo cosmopolita proyectado por Kant, y por el contrario, con su filosofar histórico que ya no acepta hechos eternos ni verdades absolutas, se compromete a tener que asumir la virtud de la modestia, por lo pronto, acerca de las verdades que pudiera querer enunciar desde su voluntad creadora.

Llegados a este punto y con el propósito de entregar una mínima aclaración conceptual, nos parece que cabe señalar que con la calificación de «enunciado» empleada para referirnos a esos cuatro breves textos señalados, tenemos presente el sentido que Foucault le da a ese término en *L'archéologie du savoir*. De modo que, por lo pronto, en el debate que en cualquier momento se suscite en torno a su locura y a la presencia de ésta sobre su obra, con el efecto de sombra que arrojaría sobre el momento preciso de su (in)validación teórica posible, Foucault, con la propuesta a que nos estamos refiriendo, ocupa en ese debate una de las posiciones de sujeto posible en ese lugar vacío de un enunciado, pero determinado, en la medida en que él acota el campo de exterioridad desde el cual alguien toma la palabra y puede ejercer allí la función de sujeto⁹. Es una posición que no puede sino quedar abierta a relacionarse con la diversidad de otras posiciones de sujetos posibles de otros conjuntos significativos existentes, y susceptibles de delimitarse en el campo asociado en que se despliega cualquier enunciado. Es un espacio en el que se pone

9 FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, p. 125 [124-126]; *La arqueología del saber*, p.161 [158-159].

de manifiesto además la condición material de los enunciados, calificada así en tanto alcancen una estabilidad conceptual determinada, que a la vez los habilite para ser transcritos, reinscritos o utilizables en otros campos de acuerdo a otros criterios precisables en cada caso. Es ese tipo de inserción institucional de los enunciados en un campo discursivo, repetibles bajo condiciones dadas, lo que los convierte en un bien deseable, a pesar de las necesarias especificaciones de su uso. Así es como ellos también quedan expuestos a formar parte de las distintas formas de luchas, entre las que se perfila la variedad de elementos que configuran a la vez la dimensión de poder que atraviesa a esa polifacética materialidad de los enunciados y de los discursos, a través de los tiempos¹⁰. (Y cabrá destacar o aludir por lo menos a algunos de estos aspectos operantes en los enunciados, en relación con lo dicho en esos otros cuatro ya señalados a propósito de la obra y la locura en Nietzsche).

Otro punto de diferenciación entre Kant y Nietzsche, en las manos de la elaboración que Foucault hace de ellos, es el paso en el tipo de preguntas y de análisis hechos por él, desde las «condiciones de posibilidad» kantianas, a las «condiciones de existencia» que caracterizan el trabajo nietzscheano. Después de algunas relecturas de la obra de Foucault, seguramente no debería ya sorprender que él realice esta suerte de saludo teórico a esos dos pensadores que enigmática o explícitamente, estima él, abrieron coordenadas centrales para la filosofía actual.

10 FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*, [p. 126; *La arqueología del saber*, p. 160].

Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI editores, México. 1985.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Éditions Gallimard, Paris. 1969.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 1954-1988*. 4 volúmenes. Éditions Gallimard. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, Paris. 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Éditions Gallimard, Paris. 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 volúmenes. Fondo de Cultura Económica, México. 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano, Tomo II, «El viajero y su sombra»*. Traducción José Jara
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Deutsche Taschenbuch Verlag, de Gruyter, 15 Bänden, München, Oktober, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza Editorial, Madrid, 1997.

III

RESEÑAS

LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE. MICHEL FOUCAULT. PARÍS: GALLIMARD, 2023.

Si en *Les mots et les choses* (1966) Foucault emprendió una arqueología de las ciencias humanas, unos meses después, antes de partir a Túnez, emprendió una arqueología de la filosofía en tanto discurso. Ese es el esfuerzo que atraviesa *Le discours philosophique*. A pesar de contar con algunas digresiones, el manuscrito se conforma de tres partes. En la primera de ellas Foucault se dispone a evaluar la singularidad del discurso filosófico frente al discurso científico, literario y cotidiano, tomando como criterio diferenciador lo que denominó el “ahora” de cada discurso; en la segunda, ese ahora es indagado por una arqueología que comienza en la época clásica, sobre todo a través de Descartes y su célebre punto de partida: “Yo pienso”, seguida de dos mutaciones: una que irrumpe con el proyecto crítico de Kant y la otra por la locura intempestiva de Nietzsche; finalmente, en la última sección, Foucault evalúa una mutación en la que el discurso filosófico estaría operando y que, en respuesta a ella, postula y define una noción central de su período arqueológico: el *archivo-discurso*.

Del capítulo primero al quinto Foucault sostiene que todo discurso posee un ahora constituido por la triada *presente-aquí-yo*. Es a través de ella que cualquier discurso halla su actualidad y sus significados obvios, donde “todos los tiempos del pasado y del futuro, todas las distancias del espacio, todos los demás sujetos, presentes o ausentes, se distribuyen por diferencias sucesivas” (pp. 22-23). Cada tipo de discurso posee, sin embargo, un ahora diferente. En el discurso científico, el ahora no está abierto a un afuera extralingüístico —como sí sucede en la filosofía—, sino que se reabsorbe en el discurso mismo: el presente se explicita en una fecha,

el aquí en una cuadrícula geográfica, y el yo es neutralizado y objetivado por el protocolo de las condiciones de experiencia. En el caso de la literatura (o ficción, como prefere llamarla Foucault), su ahora es una disposición silenciosa de las personas y cosas a través de su narrativa, a través de mil indicaciones que se cruzan autorreferencialmente. El discurso cotidiano, por su parte, es antitético al literario, para Foucault, si este último exhorta su ahora para dar sentido a la narrativa, el discurso cotidiano elimina sus puntos de referencia: siempre se está refiriendo a un instante de tiempo, a un punto en el espacio y a un individuo hablante que permanecen escondidos al discurso.

La singularidad del discurso filosófico está, para Foucault, en que insiste en *permanecer* en su ahora. Se trata de la certeza del “Yo pienso” cartesiano, la trascendentalidad del sujeto kantiano y la experiencia interior de Bataille (ejemplo paradigmático de la mutación nietzscheana en el discurso filosófico). En otras palabras, a partir de esta constitución del ahora en el discurso filosófico es que se vuelve inminente la aparición de un sujeto que debe relatar “simplemente lo que hay”.

Este ahora del discurso filosófico, sin embargo, tiene coordenadas claras de aparición, estas son analizadas del capítulo sexto al duodécimo. Para Foucault, todos los sistemas, experiencias y pensamientos filosóficos del siglo XVII hasta el XX penden de una configuración que supone una forma de “poner el discurso en relación con el sujeto hablante” (p. 72). Si la escolástica había constituido tres doctrinas como objetos de su *metaphysica specialis*: el alma, Dios y el mundo, la “modernidad” no renegará de ellos, sino que los torna “funciones de discurso” que garantizan, la verdad de su experiencia (cf. p. 104). El sujeto habla y descubre, *en su*

discurso, la existencia de su alma, cuyo análisis (idea de infinito y error) revela que Dios existe; y es esta existencia la que garantiza el orden del mundo (p. 134). El sujeto cartesiano aparece, entonces, unido a un ahora constituido de relaciones inmediatas e indefinidas (p. 87) que le aseguran la verdad a través del discurso del que se sirve.

Esta modalidad sufre una mutación con la irrupción del período crítico kantiano. Según la recapitulación de Foucault, Kant cancela la posibilidad de una metafísica al estar el alma, Dios y el mundo más allá de todo entendimiento humano. Según Foucault, la teoría general del objeto y la finitud indican una mutación del discurso filosófico hacia una antropología. Ya en la exposición de su tesis complementaria *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant* (1961), Foucault responde ante la pregunta “¿Qué es una antropología?” — planteada por Jean Hyppolite—: “es el análisis empírico de la finitud del hombre” (Eribon, 2020, p. 145). Tomando como punto de partida dicha finitud, el discurso ya no tiene que aportar pruebas de existencia o dividir en la experiencia lo que existe de lo que no, sino hacer la teoría de aquello mismo que al sujeto se le manifiesta y presenta parcialmente como objeto (p. 105). Para Kant, el ser está dado en el fenómeno mismo, de manera que el discurso que enuncia el fenómeno es el discurso del ser, y el sujeto, lejos de referirse a una existencia más profunda, es sólo la primera forma (inicial, inmediata, ingenua) bajo la cual el ser se da como fenómeno (p. 135). En breve: el ahora del discurso filosófico ya no le presenta al sujeto la posibilidad de un análisis del origen absoluto, sino que se restringe al análisis de las condiciones del fenómeno en el cual el sujeto hablante y el discurso se ven implicados. La certeza cartesiana deviene estética trascendental y el examen

exhaustivo de la verdad y el error devine dialéctica trascendental (p. 139).

Como ya anticipamos, la segunda mutación que indica Foucault corresponde al pluralismo nietzscheano y la introducción de la diferencia en el mismo discurso filosófico. Con Nietzsche, el discurso filosófico comienza a “descomponerse” y con ello sus funciones y determinaciones: “todo lo que podría garantizar la unidad de su dominio se disocia” (p. 181). Aquellos viejos objetos que en el siglo XVII fueron sustraídos a la escolástica para devenir funciones discursivas garantes de la verdad universal se disuelven. El alma capaz de brindar certeza o el sujeto trascendental dejan de poder dar un fundamento a la experiencia, pues se fracturan en una “pluralidad de tópicos” o “pluralidad de voces que se cruzan” (esta es la base operacional que encuentra Foucault en el psicoanálisis o en las experiencias religiosas de Bataille; pp. 181-182). Con la muerte de Dios, sus objetos se desvanecen, pero también son sometidos a un incesante retorno en donde no se vuelve al punto original, sino que cada momento comienza de nuevo y no hay fragmento de tiempo que no sea en sí mismo un retorno. El mundo se convierte a la vez en “un nudo siempre enredado de fuerzas que se oponen sin reconciliarse y sin equilibrarse, y un montón de interpretaciones superpuestas que se apoderan unas de otras y a su vez confiscan su sentido” (p. 182). El ahora en este discurso se torna vertiginoso, si en la formulación cartesiana del “Yo pienso” hacia de la triada *presente-aquí-yo* un fundamento para acceder, gracias al discurso, a una verdad absoluta, después de Nietzsche esta se reformula en un “*Ecce homo*”. En lugar de un pronombre personal, presenta una doble designación: “la especie que lo hace hombre y el demostrativo que lo inserta muy precisamente aquí y ahora” (p. 183).

La descomposición del discurso filosófico vuelve posible la pesadilla de Descartes: el filósofo loco. No se trata de la introducción descomedida de lo irracional o irrazonable, sino más bien del derecho a ser irrupción de lo múltiple. El discurso filosófico en este súbito delirio adquiere una apariencia de indecisión y relatividad, pero, es “siempre un conjunto de determinaciones rigurosas” (p. 193): la contradicción es existencia de dos funcionamientos simultáneamente posibles e incompatibles, la ambigüedad es sólo la existencia de un cierto número de puntos de elección, y la confusión es tan sólo una cierta complejidad en las determinaciones (p. 193). El ahora del discurso filosófico deviene, entonces, afirmación de un conjunto de posiciones que se incorporan en el sujeto, en medio de la incesante pluralidad de fuerzas, sentidos y dioses. De ahí que el filósofo deba tornarse cínicamente honesto, debe lanzarse al “he aquí” [*le voici*] que predicaba el mítico *Ecce homo*. Debe mostrar sus determinaciones siempre disputadas: su ahora debe dejar hablar a su carácter, a su complejión, a su enfermedad, a la irritación de sus nervios (p. 183).

A pesar de que Foucault se inscribe decididamente en el proceder nietzscheano, su discurso requiere de un complemento posterior para alcanzar su particular ahora, una última mutación a nivel de discurso filosófico. Ese es el objeto de sus dos capítulos finales. Para responder a la pregunta “¿Cómo podríamos enunciar el modo de ser del discurso en el que hablamos” (p. 209), Foucault propone el inseparable binomio *archivo-discurso*. Por un lado sostiene que para mediados de los 1960’s es notable la expansión de todos los procesos de registro tanto como la conservación cada vez más minuciosa de lo que se ha dicho o escrito, describe

este movimiento como la conformación de un “archivo integral”. Similar a lo que más tarde será denominado *dispositivo*, el archivo se define como una *red* compuesta por relaciones complejas entre elementos tanto discursivos como no discursivos: instituciones, objetos, materiales, la voz, la cinta de grabación, la biblioteca, en general: el soporte de inscripción; pero, también todo el mundo de las prácticas que incluye las reglas que determinan la conservación, el secreto, la puesta en circulación, entre otros (p. 214).

Esta condición de mayor integralidad o expansión del archivo se corresponde con un efecto en el discurso que no ha dejado de pulular aún hoy: “sólo lo que es discurso puede existir y sólo puede entregarse a la experiencia aquello que es discurso” (p. 248). Esta aseveración está lejos de ser un postulado ontológico, es más bien la descripción de un efecto generado por una constitución determinanda del discurso. Foucault sugiere no sólo cómo en este periodo se constituyen una serie de disciplinas dedicadas al lenguaje —dentro de ellas, todas las que responden a la función “universalmente estructurante del lenguaje” (p. 211)— sino cómo nociones como código, mensaje, señal, transmisión, recepción y memoria permiten describir, de manera adecuada, procesos observados en dominios empíricos tan heterogéneos como los de la fisionomía, la biología o la sociología, o cómo se inventaron técnicas que permitían traducir series de acontecimientos a un lenguaje que garantice su regulación (p. 211).

El ahora del discurso filosófico que Foucault advirtió a sus contemporáneos de los años 1960s se revela, entonces, describiendo “simplemente lo que hay”, pero, por un lado, tras la mutación nietzscheana, esta descripción debe incorporar lo múltiple y el retorno que

este ahora le permite entrever y articular en su discurso; y, por otro lado, conforme a la mutación de la que él se consideró testigo, esta descripción debe “sacar a la luz el espacio de discursividad donde se desarrolla toda experiencia” (p. 246). Sólo así es posible entender la vinculatoriedad que para Foucault significó la arqueología y su aplicación al discurso filosófico.

No cabe duda de que realizar un *comentario* sobre un texto hasta ahora inédito de Foucault nos coloca en el centro de su reflexión acerca de las operaciones que enciende y apaga el discurso filosófico como práctica discursiva. Invocar una obra que el mismo “autor” desautorizó publicar nos lanza a la pregunta misma por la circulación, composición, descomposición y —sobre todo— recomposición de una obra en su totalidad plástica, en suma: nos revela la figura del autor como principio funcional encargado de limitar, excluir y seleccionar los recorridos por los que circula un discurso filosófico (cf. Foucault 1998). ¿Hasta qué punto *Les mots et les choses* o *Folie et déraison* están presentes en *Le discours philosophique*? ¿Hasta qué punto este último prefigura la recapitulación metodológica que se presenta en *L'archéologie du savoir* (1969)?

Dicho esto, sería impreciso afirmar que el presente texto representa una especie de pieza faltante en la obra foucaultiana. Lejos de ello, sería mejor decir que *Le discours philosophique* nos coloca ante la oportunidad de reconfigurar los recorridos ficcionales que atraviesan y dan consistencia a dicha *obra*. Sobre todo cuando la tematización es explícitamente una pregunta por la filosofía en cuanto práctica vital. En ello radica el potencial de este manuscrito.

Referencias

- ERIBON, Didier. (2020). *Michel Foucault*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
 FOUCAULT, Michel. (1998). *What is an author?*. En: *Essential Works 1954-84. Vol. II*. Nueva York: New Press.

PAULO GÓMEZ

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí:
<http://iberofoucault.org/>



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, 17, diciembre de 2024

“Foucault: 40 años después”

[Monográfico coordinado por Mario Domínguez y David J. Domínguez]

Michel Foucault died in Paris on June 25, 1984, at the age of 57. Forty years after his death, his work continues to attract scholars and general public. The number of books, as well as doctoral theses, seminars and congresses focusing on his thought around the world is immense. Due to the posthumous publication of his lectures and unpublished material, Foucault's international impact has continued to grow over the last four decades. So much so that Foucault has even become today an inescapable academic reference for any research in the Humanities and Social Sciences.

He is an author who embodies risk beyond a necessity and who provokes the perennial restlessness of moving in the margins, in the articulations of the consolidated disciplines to achieve what he called a critical ontology of ourselves. His is a transgressive thought, of constant inventiveness. Sometimes he achieves a cartography of the seemingly impossible, and nevertheless inscribed in the critical tradition that fights against authority, heteronomy, but also against concealments, domination, and power. He showed another vision of the facts and taught us to observe the past in a radically different way through a considerable epistemological and methodological innovation. Moreover, because this renewal allowed him to study and at the same time describe the movement from the past to the present and from the present to the future. He presented a method of transition of which the present represents the center, where history is installed as a problem. And he does this always starting from his own time, recognizing himself in the genealogy of the present. He is not a mere comedian of transgression, of scandal or of the illusion of novelty. His studies are profound, meticulous, supported by an extensive and unusual documentation. This explains to a large extent the global impact of his work, as well as the growing worldwide proliferation of Foucauldian groups and networks, all of which justifies giving special significance to the upcoming commemoration of the fortieth anniversary of his death.

Thus, in line with the Foucault 40 years later World Congress, we have considered appropriate to dedicate a monograph to the topic of the reception of Foucault's work over the last four decades and the current impact of his thought. In particular, the aim is to offer an overview of the state of the art on the legacy of Foucault's work and its various uses. We are also interested in the fertility of his legacy in multiple disciplines, as well as in the intertwining of the concepts he coined, phenomena that underline the pertinence of his observations and his ways of interrogating the social order.

Being an extraordinary monograph, the reception of papers will be guided by the following criteria (which must necessarily be met):

1. Contributions that have been presented at a specific activity (indicate which one) of the World Congress: Foucault 40 years later 2.
2. Contributions that revolve around Foucault's thought and his legacy over the last 40 years.

Summary of submission guidelines:

- Originals should be submitted in Word or compatible format.
- In a separate document, the author's data (name, contact, affiliation, and a brief presentation) should be indicated.
- Deadline for receipt of articles: September 1, 2024 (inclusive).
- Articles will be accepted in the following languages: English, French, Italian, Spanish, German and Portuguese.

More information and the complete rules for submission of original papers can be found at: <http://revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>

Además de artículos, Dorsal acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.



NÚMERO 16 || JUNIO 2024

Lecturas foucaultianas de Nietzsche

Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenaltседiciones.cl