

David Cortez

Foucault, lector de Nietzsche

FLACSO Ecuador



FLACSO
Ecuador

© 2015 FLACSO Ecuador

Cuidado de la edición: Unidad Editorial de FLACSO Ecuador
Impreso en Ecuador, junio de 2015
ISBN: 978-9978-67-442-0

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito, Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Cortez, David

Foucault, lector de Nietzsche / David Cortez. Quito :
FLACSO Ecuador, 2015

xvi, 258 p. .- (Serie Atrio)

ISBN: 978-9978-67-442-0

FILOSOFÍA ; FILÓSOFOS ; CRÍTICA E I
NTERPRETACIÓN ; CIENCIAS SOCIALES ;
NIETZSCHE, FRIEDRICH ; FOUCAULT, MICHEL.

190 - CDD

A mis padres

Índice de contenidos

Presentación	XI
Agradecimientos	XIII
Introducción	1
Perspectiva	2
Arqueología, genealogía y subjetivación	3
Actualidad de Foucault en América Latina	10
Estructura	11
Primera parte	
<hr/>	
Autor, obra y lector	15
Autor como concepto histórico	16
Jean-Paul Sartre	18
Michel Foucault	20
Roland Barthes	26
Recapitulación	28
Nietzsche en Alemania y Foucault	31
Martin Heidegger	34
Max Horkheimer y Theodor Adorno	39
Jürgen Habermas	41

Índice de contenidos

Nietzsche en Francia y Foucault	47
Nietzsche como <i>desafío</i>	48
Foucault, la fenomenología y el marxismo	51
Georges Bataille.	56
Maurice Blanchot	60
Pierre Klossowski.	63
Gilles Deleuze	66
Jacques Derrida.	67
Nietzsche, Foucault y la Ilustración	69
La ontología del presente.	69
Los tres ejes: saber, poder y ética	78
Salida	81
Segunda parte	
Nietzsche en la obra de Foucault	85
Historia de la locura en la época clásica (1961)	85
Introducción a la Antropología de Kant (1961).	100
Prefacio a La transgresión (1963).	105
El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica (1963)	115
Nietzsche, Freud, Marx (1964)	120
Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas (1966)	122
El pensamiento del afuera (1966)	139
La arqueología del saber (1969).	141
¿Qué es un autor? (1969).	149
Teatrum Philosophicum (1970).	156
El orden del discurso (1970)	162
Nietzsche, la genealogía, la historia (1971).	166
De la naturaleza humana: Justicia contra poder (1971)	173
La verdad y las formas jurídicas (1973)	178
Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión (1975).	181
Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber (1976)	190

Índice de contenidos

Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres (1976)	194
El sujeto y el poder (1983).	198
“Biopolítica” en Nietzsche y Foucault	203
“Biopolítica” en la obra de Foucault.	204
Nietzsche en la “biopolítica” foucaultiana	206
Conferencias sobre la “Genealogía del racismo” (1976)	208
Las conferencias “Seguridad, territorio y población” (1977-1978) y “El nacimiento de la biopolítica” (1978-1979)	215
Salida	217
Conclusiones	
La lectura de Foucault	222
El recorrido	222
La función autor	224
La crítica	226
Anexos	
Anexo 1	
Revisión de la literatura	231
Anexo 2	
Nietzsche, Francia y la latinidad	241
Bibliografía	249

Presentación

El libro *Foucault, lector de Nietzsche*, de David Cortez, ofrece un análisis de cómo el filósofo francés Michel Foucault recurre a Friedrich Nietzsche. Cortez retoma la tesis del mismo Foucault según la cual su propia obra se puede considerar como una “historia crítica del pensamiento” cuyo eje serían las relaciones entre subjetividad y verdad. En este contexto sostiene que la convergencia entre Nietzsche y Foucault es posible por su común pertenencia a tradiciones críticas de la Ilustración, que apuestan por la construcción histórica de subjetividades libres, en una época en la que se problematizan y recrean los contenidos y alcance de un pensamiento crítico.

Mérito de la investigación es haber emprendido una paciente lectura de las obras de Foucault para mostrar cómo recrea a las tesis de Friedrich Nietzsche. La novedad del estudio consiste en considerar a los conceptos “arqueología”, “genealogía” y “subjetivación” de Foucault como acceso de investigación a su relación con Nietzsche.

La investigación está estructurada en dos grandes partes: una gran introducción de carácter metodológico e histórico y el análisis que realiza Cortez, basándose en los textos de Foucault, de la lectura que este hace de Nietzsche. En la primera parte expone los presupuestos metodológicos y hermenéuticos que permiten comprender a un “autor”, una “obra” y un “lector” en la perspectiva de Michel Foucault (la “función autor”). Para ello Cortez pone a dialogar a Foucault con las tesis de Sartre y Barthes. Luego contextualiza la lectura que Foucault hace de Nietzsche en el entramado histórico y los ambientes culturales de Francia y Alemania. Aquí, sobre todo, ilustra el entronque discursivo de Michel Foucault con autores

como Baraille, Blanchot, Klossowski, Deleuze y Derrida. En este punto, el libro esclarece el decurso de las lecturas de Nietzsche en un momento histórico y político marcado por los acontecimientos suscitados por la Segunda Guerra Mundial. A diferencia de autores alemanes como Heidegger, Horkheimer, Adorno y Habermas, entre otros, Foucault sería tributario de una tradición de lectura de Nietzsche que rescata, sobre todo, aspectos de la crítica de la modernidad esbozando racionalidades y subjetividades que desbordan y recrean una Ilustración concebida en términos “dialécticos”.

La primera parte finaliza con el análisis filosófico de la confluencia de Nietzsche y Foucault en el programa ilustrado de constitución o configuración histórica de individuos como sujetos libres. Tal confluencia se podría registrar en la obra de Foucault en la medida que sus investigaciones muestran las objetivaciones históricas de la moderna subjetividad occidental en el triple eje conformado por los debates sobre el saber, el poder y la ética.

En la segunda parte, la más extensa, David Cortez realiza un análisis detallado de cómo recurre Foucault a Nietzsche desde un acceso “arqueológico”, “genealógico” o de “subjetivación”. Puesto que en la introducción se justifica la lectura de la obra de un autor renunciando a la búsqueda de un sustrato permanente de sentido, entendiéndolo como la recreación o reactualización de su contenido, el análisis se presenta como un paciente recorrido por cada uno de los textos. El material de trabajo usado por Cortez son las investigaciones que Foucault publicó a manera de monografías, sus introducciones elaboradas para obras de otros autores, artículos de varias publicaciones, entrevistas y conversaciones.

Con la publicación de este libro FLACSO contribuye al desafío contemporáneo de impulsar un diálogo entre las ciencias sociales y las humanidades, en particular con la filosofía. Este libro está orientado, en general, a quienes se dedican a las ciencias sociales y requieren profundizar aspectos epistemológicos y filosóficos de dos autores que, sin lugar a dudas, han aportado y siguen aportando al desarrollo contemporáneo de las ciencias sociales.

Juan Ponce Jarrín
Director de FLACSO Ecuador

Agradecimientos

Este libro es el resultado de mis actividades de investigación y docencia en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO Ecuador. Surge al calor de la lectura, de la discusión y a partir de reflexiones en cursos dictados sobre Teoría Social y, en particular, sobre Michel Foucault. Así, la presente investigación da continuidad a una línea de trabajo que empezó con mis monografías *Nietzsche, Dionisio y la modernidad* (2001) y *Nietzsche y Dionisos en Latinoamérica. Discursos de identidad, mito y modernidad* (2009).

Quiero contribuir así con estas páginas a sistematizar las ideas, preguntas y nuevas formulaciones que se han suscitado respecto al debate sobre las relaciones entre subjetividad y verdad, en la línea de una historia crítica del pensamiento desde Nietzsche y Foucault. En tal sentido, *Foucault, lector de Nietzsche* es un ejercicio de lectura que investiga la sintonía de los autores en un pensamiento que se entiende como actividad crítica involucrada en la tarea de creación y recreación histórica de subjetividades.

Agradezco a los estudiantes y las estudiantes que tomaron parte en los cursos dictados por mí en FLACSO, ya que su dedicación y entusiasmo han sido una de mis mayores motivaciones; a Harry Soria, quien me asistió en la revisión de la bibliografía del primer borrador cuando era estudiante de la Maestría en Antropología; a Miguel Chavarría porque sus clases sobre Foucault en la Pontificia Universidad Católica de Quito me ayudaron, sin que lo supiéramos, a concebir los inicios de la presente investigación; a María Cuví y al equipo de la Unidad Editorial de FLACSO

por su profesionalismo, esmero y compromiso en la edición de la obra; a FLACSO Ecuador por abrir un espacio donde se puede desarrollar un trabajo filosófico.

Esta publicación es la concreción de apoyos y esfuerzos colectivos, sobre todo sin Heike no hubiera sido posible. Los dos lo sabemos. ¡Gracias nuevamente!

David Cortez
Quito, abril de 2015

Introducción

El recurso de Michel Foucault al pensamiento de Friedrich Nietzsche ha sido motivo de comentarios diversos, de introducciones a la obra del autor y, en menor medida, de investigaciones centradas expresamente en este punto. En general, se puede constatar en todos estos trabajos el reconocimiento de una profunda y amplia presencia del pensamiento de Nietzsche en la obra del pensador francés. El confesado “nietzscheanismo” (Foucault [1984] 2001, 493) de este último tiene la forma de una presencia general que en pocas ocasiones fue tematizada por él mismo, resultando ser, por lo tanto, como una especie de convocatoria permanente a un paciente análisis de la relación de su obra con el pensamiento del filósofo alemán. En efecto, este vínculo se presenta como una pregunta de investigación de actualidad donde a la fecha se pueden observar diversidad de aportes. En este sentido, la presente investigación contribuye con un esfuerzo de rastreo general de la lectura de Nietzsche siguiendo el curso y matices que adquiere en la obra de Foucault. Tal emprendimiento se justifica por el acceso puntual y diverso que parece caracterizar a la investigación actual sobre el Nietzsche de Foucault. En el estado del arte ofrecemos una panorámica cronológica de los trabajos más relevantes que hemos podido registrar al respecto.

Como hipótesis de trabajo y estrategia metodológica planteo que, para investigar sobre el Nietzsche de Foucault, se puede reconstruir el debate acerca de la subjetividad y la verdad en la perspectiva de los autores desde los conceptos de arqueología, genealogía y subjetivación elaborados por el segundo. En dicho sentido, argumento que la amplia presencia de

Nietzsche en la obra de Foucault tiene que ver con su común pertenencia a tradiciones críticas de la Ilustración que apuestan por la construcción histórica de subjetividades libres. De esta manera, la referencia a la arqueología, la genealogía y la subjetivación de Foucault es una forma de acceder y explicitar el debate sobre subjetividad y verdad desde el eje argumentativo Nietzsche-Foucault.

Perspectiva

En esta investigación retomo la tesis general de Michel Foucault según la cual su obra podría ser considerada como un aporte a una “historia crítica del pensamiento”¹ que muestra el complejo de relaciones existentes entre subjetividad y verdad, recurriendo al pensamiento de Nietzsche. Ello nos permitirá mostrar el debate que los autores asumen de cara a un paradigma de verdad que habría sido instaurado con Platón, continuado por el cristianismo y, en la época moderna y contemporánea, renovado en proyectos de filosofía de la conciencia. Se trataría así, en Foucault, de emprendimientos específicos, pero que convergerían en una perspectiva fundamental y que se habría extendido y constituido –hace ya más de dos mil años– como un paradigma de verdad dominante en Occidente. De esta manera, en Nietzsche y Foucault encuentra eco dicha polémica, la cual se articula en la forma de una crítica histórica en torno a las condiciones, estatuto y requerimientos del entramado subjetividad-verdad en la época moderna.

La perspectiva histórica de Foucault polemiza entonces con las corrientes de su época, la fenomenología y el marxismo, sobre todo por su vinculación con la tradición del idealismo y la filosofía de la historia; en el fondo, con lo que con Nietzsche se considera como el legado del platonismo y el cristianismo en la modernidad. Desidealización de la historia, diseminación del acontecimiento y diversificación de la subjetividad son

1 “Una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible” (Foucault [1984a] 1999c, 363).

algunos de los temas que son retomados por los pensadores del ámbito francés, hallando eco en la particular y compleja lectura de Nietzsche ofrecida por Foucault. En tal sentido, de especial importancia para Foucault fueron los aportes de Blanchot, Bataille y Deleuze (Le Rider 1997). En estos autores ya se puede encontrar, entre otros, la lectura de un Nietzsche crítico del historicismo y del idealismo, por referencia a su revalorización del acontecimiento, los fenómenos del lenguaje, la perspectiva filosófica que rescata el valor del fragmento y la diferencia y, también, la desvinculación del autor alemán de las perversiones fascistas.

Arqueología, genealogía y subjetivación

Ahora bien, pasemos revista más de cerca a las tesis planteadas por Foucault, para lo cual nos interesa hacer explícita cuál es su lectura de Nietzsche. Como ya lo dijimos, agrupamos la producción intelectual del autor francés alrededor de sus conceptos de arqueología, genealogía y subjetivación. Insisto en que la relación que se da entre estas tres perspectivas de análisis no debe explicarse en términos meramente causales; sin embargo, no pueden desconocerse coincidencias, apoyos y entrecruzamientos entre ellas.

La arqueología es un tipo de investigación que está inspirada en Nietzsche, en primer lugar, porque pretende desmontar el sujeto fundante de la modernidad, paradigma metafísico desde el cual se había procedido a la justificación de las modernas filosofías de la conciencia y de los paradigmas de conocimiento del racionalismo e idealismo, entre otros. En la lectura de Foucault, el anuncio de *Zarathustra* acerca de que Dios ha muerto significaría, sobre todo, la constatación histórica de otro acontecimiento acuciante en clave nihilista: la muerte del sujeto en la modernidad (Foucault [1966] 1984). En este nuevo escenario, los fenómenos del lenguaje y de la producción de sentido no pueden ser remitidos más a una instancia legitimadora, sino a la capacidad autocreadora y recreadora de sentido que se sigue a la disolución de un único centro generador. Aquí no se trata de la eliminación histórica del hombre, sino del cuestionamiento del tipo de verdad y conocimiento propio de la modernidad que fijó los

rasgos de humanidad según los patrones de la tradición cristiano-platónica. En dicho sentido, la arqueología está elaborada como reivindicación de otra manera de plantear la condición histórica del hombre: el superhombre. Así, Foucault hereda de Nietzsche su crítica al humanismo y, a la vez, bosqueja otras formas históricas de construcción de la subjetividad moderna.

Como consecuencia de dichos presupuestos, y en segundo lugar, la investigación arqueológica de Foucault se inspira en una perspectiva histórico-metodológica en el marco de una indagación en clave genealógica. El análisis discursivo es concebido por el autor en polémica con las grandes elaboraciones de la filosofía de la historia. Si antes había que lanzarse a la búsqueda de una teleología del sentido inherente a las grandes constelaciones históricas, ahora, en cambio, se trata de descubrir la presencia de la discontinuidad (Foucault [1969] 2002) en las pequeñas historias. En este punto, la recepción de las tesis de Nietzsche, especialmente de la crítica del historicismo, retoma ampliamente los motivos de esta tradición crítica: el descentramiento de la historia supone sobre todo asumir un sentido de la temporalidad donde el presente se abre al azar. De aquí a la tesis nietzscheana del eterno retorno no hay un paso de distancia, sino que en ella encuentra su justificación. Si dejamos de lado la obvia y célebre polémica con las tesis histórico-filosóficas de Hegel, sí hay que destacar a otro gran contendiente que sería, en realidad, el fundador de una tradición de pensamiento cuyas consecuencias se prolongarían hasta la modernidad: Platón. Este pensador sentó las bases del modelo de historia concebida como recuerdo, es decir, como aquello que de una u otra manera pretende sustraerse al movimiento histórico.

Desde el punto de vista del método empleado en la arqueología, en tercer lugar, Foucault retoma la crítica nietzscheana a la dicotomía fundante del saber moderno, aquella que reside en la relación sujeto-objeto. Así, mira con desconfianza la referencia de las ciencias humanas a un sujeto fundante; ahora sería necesario mostrar la debilidad de esta lógica circular del saber moderno: el sujeto que se conoce a sí mismo basa su saber en él mismo. Entonces, no solo el idealismo decimonónico sería tributario de esta perspectiva dialéctica, sino también el marxismo, la fenomenología y sus combinaciones contemporáneas.

Foucault señala que lo característico de la arqueología sería su carácter descriptivo, liberada de toda consideración antropológica, focalizada en ciertos regímenes de saber, concentrada en dominios determinados y en consideración de un corte de tiempo. Dicho de otra manera, el arqueólogo buscaría explicitar las condiciones formales de surgimiento de un objeto de discurso, contenidas en el espacio breve de un corte histórico representable a priori, para lo cual Foucault utilizó el término “episteme”.

A diferencia de la arqueología, la genealogía le posibilitaría a Foucault, por recurso al concepto de poder, explicar lo que la arqueología simplemente describía: por qué un régimen de saber se desarrolló en una dirección y no de acuerdo con otra dentro de sus posibilidades (Morey 1995). La arqueología mostraría, por lo tanto, la condición formal, a priori, de un saber históricamente dado; la genealogía, en cambio, el presupuesto de poder que lo originó. En mi opinión, hay tres tesis de Nietzsche que permean el concepto de poder de Foucault: por una parte, la voluntad de poder, que en la lectura del autor francés es asociada a una multiplicidad de relaciones; por otro lado, la perspectiva nietzscheana de la voluntad de verdad y, finalmente, la perspectiva histórica-metódica de la genealogía.

Hay que decir que las tres tesis o hipótesis del autor alemán son presentadas simultáneamente y forman una perspectiva única, a la cual Foucault considera como típicamente nietzscheana. La tendencia arqueológica de cuestionar una referencia antropológico-metafísica se mantiene, pero el nivel de análisis se concentra en una explicación política² que da cuenta del apareamiento histórico de los saberes en la modernidad. Foucault pretende eludir los presupuestos humanistas de la investigación histórica mediante el recurso a su concepto de poder, cuya característica central es justamente el descentramiento: no hay punto de confluencia de los poderes, sino un entramado complejo de relaciones. El surgimiento de los saberes y disciplinas se vincula así directamente a las configuraciones históricas de relaciones de poderes. Foucault recrea las tesis de Nietzsche y al mismo tiempo continúa el proyecto de este: la producción de la verdad es un proceso histórico vinculado directamente al poder y sus mecanismos

² Foucault habla de una “política de la verdad” al referirse a su tarea genealógica (Foucault [1973] 1996, 29).

de reproducción y expansión; la genealogía, por lo tanto, muestra el surgimiento de los discursos de verdad en su *efectiva* configuración histórica. De esta manera, el apareamiento de las ciencias humanas en la modernidad responde al ejercicio de mecanismos de poder sobre la corporalidad, los cuales habrían posibilitado también la articulación del poder a nivel de macroestructuras de carácter sociohistórico.

En el fondo, la movilidad del concepto foucaultiano de poder comparte la polémica fundamental de Nietzsche con las representaciones trascendentales –por referencia a un sujeto– y metafísicas –por reconocimiento de una realidad última–. La genealogía de Foucault libra, en otro ámbito, la misma lucha con los mismos adversarios de la arqueología: el platonismo, el cristianismo y el idealismo. Además, no podemos olvidar que en Nietzsche el concepto de voluntad de poder supone también una dimensión ética que perfila la construcción de libertad. A mi manera de ver, esta es la razón por la que Foucault dedicará sus trabajos posteriores a la investigación de la estética de la subjetividad.

De Nietzsche también asume Foucault la tesis de la voluntad de saber.³ Nuevamente el debate es conducido a los orígenes mismos de la tradición de verdad en Occidente. Por ello, el presupuesto de las investigaciones históricas de Foucault es la íntima relación entre poder y verdad. Aquella voluntad de verdad, instaurada por el cristianismo y el platonismo, ha creado los conceptos fundamentales desde los cuales Occidente piensa la verdad como tal: esta tiene un valor en sí misma y se justifica por referencia a un absoluto. En dicho paradigma se habría producido una escisión fundamental, la misma que podría haber modelado la tradición occidental: la justificación de la verdad escapa al ámbito de la no-verdad. Foucault desarrolla su investigación, por ejemplo, en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, mostrando cómo el cristianismo en la figura del sacerdote, y de la confesión en su forma institucional, se ha reinscrito en la época moderna para dar paso al surgimiento de las ciencias humanas. Sin la voluntad de verdad contenida en la confesión cristiana, y de su reinscripción en las modernas ciencias humanas, no habría sido posible el surgimiento de la

³ Foucault introduce la tesis de la “voluntad de saber” en *El orden del discurso* ([1970] 1980) y en *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* ([1976] 1992b).

moderna subjetividad. La referencia de Foucault a las tesis de Nietzsche, tanto en *Más allá del bien y del mal* como en *La genealogía de la moral*, es permanente.

La genealogía, entendida desde una perspectiva para el quehacer histórico, considera sobre todo el surgimiento de la subjetividad en el contexto mayor de un entramado histórico no determinable trascendentalmente. Para lograr dicho fin, Foucault se esfuerza en destacar de Nietzsche los siguientes elementos: la polémica con el historicismo, a partir de la cual presumía haber encontrado un *telos* histórico susceptible de ser racionalmente representado; el concepto de discontinuidad, que ya lo mencionamos y que hace referencia al concepto de historia efectual del joven Nietzsche, y finalmente la relación que el Nietzsche maduro establece entre eterno retorno y azar.

Como ya señalamos, si a la arqueología le interesaba explicitar los supuestos formales para la constitución histórica de los discursos de verdad, particularmente sobre las ciencias humanas en la modernidad, en cambio, a la genealogía le corresponde el estudio del apareamiento de dichos discursos en el contexto de un entramado de poderes. Ahora bien, según declara Foucault, ambos análisis nos aproximan a una dimensión de la subjetividad, pero sin que sea abordado el tema de la representación de la propia subjetividad. Para la explicación genealógica de las condiciones de poder, que hicieron posible el surgimiento de discursos de verdad sobre el *sí mismo*, Foucault emplea el término de “subjetivación” (Foucault [1984a] 1999c, 364). Motivo de estas investigaciones son los diferentes mecanismos y tecnologías que se habrían implementado en Occidente a la hora de elaborar discursos sobre el gobierno de sí mismo. Se trata de un ejercicio genealógico que le lleva al autor francés a la investigación de los discursos éticos en la Antigüedad griega, pasando por las consecuencias del apareamiento del cristianismo para dichos discursos y, finalmente, de cómo es que el legado platónico-cristiano estaría incluso presente en los discursos modernos.

En opinión de Foucault, la ética antigua no estaría centrada en un conjunto de reglas de carácter normalizante, como habría ocurrido con la implementación histórica de la concepción cristiana, sino en el carácter personal y libre que suponía el comportamiento de los individuos. Se

trataría de todo un arte de la existencia –el antiguo principio del *cuidado de sí mismo*– que habría procedido con criterios estéticos y estilísticos, antes que con criterios normativos –el principio cristiano-platónico del “conócete a ti mismo” (Foucault 1995, 45-94). Esta estética de la existencia habría desaparecido con la irrupción del poder pastoral introducido con la moral cristiana y se extendería con la introducción de una serie de prácticas educativas, médicas y psicológicas con el apareamiento de las ciencias humanas en la modernidad. La tradición cristiano-platónica, por lo tanto, habría introducido una serie de tecnologías, produciendo así discursos de verdad que contribuyeron a la creación de la subjetividad occidental.

En las investigaciones de Foucault, centradas en el análisis de la constitución de discursos sobre el sí mismo, se puede notar la presencia de Nietzsche en tres puntos. En primer lugar, el método de análisis corresponde a su perspectiva genealógica porque se trata de una investigación sobre la historia efectiva de la moral occidental. En la misma introducción de *La genealogía de la moral*, Nietzsche parte del cuestionamiento de la supuesta evidencia de las valoraciones morales con las que operamos y cuya matriz ha sido la filosofía clásica y el cristianismo. Quien investiga genealógicamente, a su criterio, no se hace a la búsqueda de un origen que habría sido fijado de una vez por todas para, así, ofrecernos el rasgo permanente de una identidad; se trata, más bien, de una historia que, al dar cuenta de los acontecimientos en su crudeza, duda de la existencia de un logos configurador de sentido y disemina los acontecimientos en su casualidad. Esto nos lleva, en segundo lugar, a otra gran tesis de Nietzsche relacionada con los principios de constitución de la identidad en Occidente: la genealogía de la moral debe responder a la pregunta acerca de quiénes somos en realidad. Este *olvido* histórico no es casual, está vinculado a una lógica instaurada por la tradición cristiano-platónica al haber acuñado un tipo de subjetividad que, en realidad, subordinó la pregunta por el hombre a otras explicaciones. En las investigaciones de Foucault se puede observar sobre todo el rol histórico asumido por el platonismo y el cristianismo en la elaboración de los discursos de verdad sobre sí mismo. En tal sentido, de especial relevancia es el motivo nietzscheano del sacerdote en la creación de

subjetividades. Finalmente, en tercer lugar, hay que decir que los motivos nietzscheanos también son retomados por Foucault con la estética de la existencia. Aquí estamos en el tema de la constitución del sí mismo en el ejercicio de su libertad: la relevancia del arte para la vida y, por lo tanto, de una estetización de la ética, es una tesis de Nietzsche que responde no solo al motivo temprano de lo dionisiaco, sino también al proyecto de creación de un individuo soberano y del superhombre.

Para resumir lo expuesto, en esta investigación hacemos explícita la presencia de Nietzsche en la obra de Foucault de cara al problema de las relaciones entre subjetividad y verdad desde tres puntos de vista. Primero, Nietzsche polemiza con una concepción de verdad que, a su criterio, se habría iniciado con el aporte de Platón, pero que también parece compartir sus rasgos más elocuentes con la tradición cristiana; ambos, a su vez, estarían presentes, renovados y transformados, en el proyecto moderno de las filosofías de la conciencia. Aunque se trataría ciertamente de proyectos diferentes, no obstante convergen en una perspectiva fundamental que se habría extendido y constituido, hace ya más de dos mil años, como el paradigma de verdad de la civilización occidental. En Foucault encuentra eco dicha polémica y se articula en la forma de una crítica histórica sobre las condiciones, objeto y requerimientos que han hecho posible el entramado histórico de la subjetividad-verdad en la época moderna. Su crítica a la concepción de verdad elaborada por la modernidad le lleva a un debate con las formas del humanismo –el racionalismo y el idealismo–, las cuales en su opinión son tributarias del legado cristiano-platónico al postular el carácter fundante del sujeto.

En segundo lugar, dicha crítica histórica sobre el carácter de la verdad y del conocimiento en la modernidad es impulsada inicialmente por Nietzsche con el instrumental teórico que le ofrece la arqueología y reaparece, más tarde, en las herramientas de análisis que Foucault pone en juego para debatir con las corrientes de su época. Estas habrían puesto, como condición ineludible de la investigación histórica, la restitución del sentido último de los acontecimientos en un sujeto. El esfuerzo de descentramiento de la historia lo libra Foucault en debate con los grandes defensores del sujeto legitimador: el historicismo hegeliano y

sus herederos, es decir, la fenomenología y el marxismo. Se cuestiona, entonces, de forma radical la dialéctica histórica inherente a las grandes representaciones que reivindican justificaciones últimas.

En tercer lugar, tanto en Nietzsche como en Foucault no se trata de un antimodernismo, sino de la radicalización de la experiencia de la libertad y de la búsqueda de nuevos ámbitos en los que sea posible construirla. Es lo que está a la base de una subjetividad entendida como “diversidad” (Nietzsche 1988d, 650 T. 11). De esta manera, los espacios del lenguaje, la corporalidad y el mundo estético son considerados ámbitos legítimos de construcción de subjetividad. En Nietzsche y Foucault la crítica a cierta tradición moderna de subjetividad está acompañada de una propuesta de creación y recreación como ejercicio histórico de construcción de libertad.

La pregunta central del presente trabajo es por el Nietzsche de Foucault. Entonces procederé a pasar revista a la obra del filósofo francés, atento a los cambios, acentos y matices que se producen en su lectura de Nietzsche, en la medida que sus investigaciones asumen un enfoque arqueológico, genealógico o de subjetivación.

Actualidad de Foucault en América Latina

Michel Foucault es indudablemente un autor de gran actualidad en América Latina. Ello se podría justificar, en parte, mostrando la diversidad de disciplinas que hoy por hoy recurren a la obra de dicho autor en nuestro medio, mas sobre todo en estrecha relación con el talante interdisciplinario de su obra, por la contemporaneidad de los debates en los cuales se puede detectar su presencia. En realidad, un informe sobre el impacto de Foucault en las ciencias sociales y humanas en América Latina sería inabarcable. Aquí, baste simplemente un par de ejemplos para mencionar cómo desde el punto disciplinario se recurre a Foucault. Se trata de un campo diverso donde se puede ubicar disciplinas como la historia (Guerrero 2010), los debates sobre el desarrollo (Escobar 1995), la filosofía (Castro-Gómez 1996) y la literatura (Trigo 2002), entre otras disciplinas. En este marco, el nombre y la obra de Foucault aparecen asociados a un replanteamiento y

reforma de las ciencias sociales y humanas hacia la última década del siglo veinte. Reformulaciones epistémicas que, además, emergen en la región vinculadas con proyectos de renovación social y política a inicios del siglo veintiuno.

Estructura

Este libro está estructurado en dos grandes partes. En la primera analizo la perspectiva metodológica de aproximación a un autor, su obra y el lector desde la versión de Foucault (1), así como también su entronque histórico con tradiciones de lectura de Nietzsche en Alemania y Francia (2 y 3) en el contexto mayor del legado crítico de la Ilustración (4). En la segunda parte me acerco cronológicamente a la presencia de Nietzsche en las principales obras de Foucault (5); cerrando el recorrido con un análisis de la elaboración de un enfoque de “biopolítica” en Nietzsche y Foucault desde las lecciones de este último (6).

Primera parte

Autor, obra y lector

Yo, a las gentes que amo, las incorporo. La única manera de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés.
Foucault, entrevista realizada en 1975

De acuerdo con una tesis compartida por Barthes y Foucault acerca de que el nacimiento del lector se paga con la muerte del autor, en el presente estudio nos preguntamos por el sentido de la muerte del autor-Nietzsche en la lectura de Foucault. Esto es lo que hemos expresado en el título “Foucault, lector de Nietzsche”. Sin embargo, antes de que nos dediquemos a la tarea de analizar la lectura que hace Foucault de Nietzsche, es pertinente abordar algunas preguntas conceptuales respecto a la perspectiva metodológica del pensador francés sobre autor, obra y lector. En este contexto nos plantearemos algunas preguntas como ¿qué consecuencias conlleva la tesis del desaparecimiento del autor para la justificación del lector?; ¿sobre qué bases hay que replantear las relaciones entre el lector, la obra y el autor?; ¿con qué rasgos se inscribe un lector en la perspectiva de un pensamiento crítico?

Autor como concepto histórico

En lo que sigue, intentamos responder a las interrogantes arriba planteadas mediante la exposición de una cierta convergencia sobre el tema —que por supuesto no está libre de diferencias—, desde las tesis de Sartre, Foucault y Barthes. Tesis común de estos autores es el presupuesto de una libertad concebida históricamente como condición general para la justificación de la autoría y del lector. Con Sartre se insiste más en la intransitividad de la libertad del autor y, por lo tanto, del lector, pudiéndose resumir su argumentación en la tesis “No se escribe para esclavos” (Sartre 2000, 122);¹ con Foucault, en cambio, se resaltan las consecuencias de la “muerte del autor” para una concepción de la autoría como análisis discursivo de la “función autor”; finalmente, con Barthes se apela más bien a una reivindicación del *lector* desde *la escritura*, una vez que ha desaparecido el autor. Estas consideraciones nos llevan a formular la hipótesis de que Foucault, como lector de Nietzsche, retoma la tarea crítica de recreación histórica de formas posibles de subjetividades libres. De esta manera, se puede centrar la pregunta del método en los presupuestos que implican el ejercicio de la lectura inscrita en una tradición de la Ilustración que comparten Nietzsche, Barthes y Foucault, entre otros.

Si me atengo al momento de surgimiento de los textos que voy a analizar, así como al contexto cultural francés en el que ocurren dichos debates, hay que decir que estos transcurren en el marco de lo que se podría denominar la crisis del idealismo y su crítica desde tradiciones filosóficas que se posicionan frente a un cierto legado del materialismo histórico. En términos generales, ello se puede afirmar de la obra de Sartre y también respecto de Foucault y de Barthes cuyas tesis se presentan, a criterios de estos autores, como un distanciamiento de la herencia hegeliana que estaría presente en una cierta lectura historicista del materialismo histórico. En mi opinión, y sin querer caer en encasillamientos, los tres pensadores comparten de diferente manera un esfuerzo crítico frente a una concepción de subjetividad cuyos contornos más fuertes se podrían delinear con los nombres de Descartes y Hegel. En

¹ En todos los casos donde no se indique lo contrario, la traducción al castellano de los textos referidos escritos en otros idiomas es de David Cortez.

el debate sobre la autoría se asiste, retomando la opinión de Foucault, a un ajuste de cuentas con concepciones de la subjetividad que no se pueden sustentar más cuando se ha agotado el paradigma trascendental de la filosofía del sujeto. Esto, sin embargo, como develaremos, no supone una justificación que surja más allá del principio moderno-ilustrado de la libertad ganada como elaboración histórica.

Aquello que se ha entendido por autor es un concepto cuyo significado ha cambiado según el momento de la historia que nos ocupe. Simplemente para graficar lo dicho, mencionemos algunas de las transformaciones sufridas por el término en las sociedades occidentales. Por ejemplo, podríamos partir de la época medieval en la que su contenido estaba definitivamente muy vinculado al de la autoridad. Un autor era una persona, y no olvidemos que este último término ha sido acuñado por la tradición cristiana, revestida con la autoridad requerida para referirse a un tema. Ciertamente, su reconocimiento estaba vinculado a una serie de rasgos personales intelectuales, psicológicos y/o espirituales, pero en lo fundamental podríamos afirmar que su fortaleza le venía de una verdad sancionada por la tradición de su sociedad que, en última instancia, no veía en el autor la fuente o legitimidad de la palabra pronunciada por este. Así, el reconocimiento de un individuo como autor era un hecho intelectual y moral cuya fundamentación remitía a un conocimiento o verdad que trascendía el ámbito de una persona o de la comunidad que ejercía dicho reconocimiento. El autor medieval no funda su autoridad en sí mismo, sino en la palabra que le ha sido encomendada.

Otra es la situación en la época moderna. La transformación mediática operada en la modernidad, de la que podemos destacar el paso del lenguaje oral a la palabra escrita y de la palabra manuscrita a la imprenta, hicieron que el viejo principio de autoridad ya no sea el más adecuado para establecer un vínculo entre el autor y su obra. Fue en el tiempo del *Sturm und Drang* que brotó la idea de que el autor estaba revestido del principio de la subjetividad moderna que lo configuraría como individuo autónomo, creador y soberano de su obra. Concepto surgido de la literatura que no tardó en aliarse o extenderse a las consideraciones filosóficas del idealismo. El autor moderno se consagró como un sujeto libre y soberano que

encuentra su máxima y mejor expresión en la obra. Dicha concepción ha sido la que prácticamente se ha mantenido desde el siglo XIX hasta el XX o, más concretamente, la década de 1960 en que autores como Sartre, Foucault y Barthes exponen con claridad su duda frente al principio del sujeto soberano como principio básico del autor. A continuación hacemos una presentación de las tesis de los autores referidos.

Jean-Paul Sartre

La respuesta a su pregunta “¿por qué escribir?” se centra en la *legitimación de individuos soberanos*. Este planteamiento, a su vez, se puede abordar en cuatro tesis que representan la posición de Sartre sobre el tema que nos ocupa: a) la autoría se justifica desde el presupuesto de un individuo o de individuos soberanos; b) la escritura es un tipo de práctica que se basa en un pacto entre individuos libres; c) autor y lector están comprometidos en una relación de múltiples implicaciones; d) el libro o texto está destinado al afianzamiento de una subjetividad libre. En lo que sigue destaco lo mejor de dichas tesis, sustentándolo desde el texto del autor.

En opinión de Sartre (2000), autor, libro y lector encuentran su justificación en el presupuesto de individuos soberanos. Se trata de sujetos que recrean en la práctica de la escritura su experiencia de la libertad. Esta constituiría la base y también el objetivo de las sociedades democráticas. Por eso Sartre puede escribir en forma contundente: “No se escribe para esclavos” (Sartre 2000, 110). Se trataría, por lo tanto, de una suerte de *pacto* entre libertades humanas cuyo sentido es el mantenimiento de dicha condición. He aquí la razón por la que el escritor invocará al lector como partícipe de un proyecto común de recreación de libertad: “El escritor apela a la libertad de éste [el lector] para que coparticipe en la producción de su obra” (Sartre 2000, 114). En tal sentido, se establece una relación que compromete a las dos partes. La lectura requiere la totalidad de afectos del lector, proceso al que Sartre denomina “entrega”: “La lectura es un ejercicio de la entrega; y el escritor no exige del lector una libertad abstracta, sino el regalo de toda su persona, sus prejuicios, sus

simpatías, su temperamento sexual, su escala de valores” (Sartre 2000, 115). De esta manera, se cerraría el círculo de un proceso entre subjetividades libres:

La lectura es un pacto de entrega entre el autor y el lector; cada quien cree en el otro, cada quien cuenta con el otro, exige del otro tanto como de sí mismo. Puesto que esta confianza es ella misma entrega: nadie puede obligar al autor a creer que el lector utilizará su libertad; nadie puede obligar al lector a creer que el autor ha usado su libertad. Es una libre decisión que toma tanto el uno como el otro. Se da un vaivén dialéctico; cuando leo exijo; entonces cuando leo, cuando se atienden mis exigencias, me lleva a exigir más del autor, lo que significa: exigir al autor que exija más de mí mismo. Y, al contrario, el autor exige que yo vaya lo más lejos posible con mis exigencias. Así desvela mi libertad, en la medida que se manifiesta, la libertad del otro (Sartre 2000, 117).

El libro, por lo tanto, también habrá que situarlo en su estructura, ordenamiento y contenido por referencia a la libertad de individuos soberanos. Así deja de ser un mero instrumento y se justifica en el orden de la subjetividad, es decir, de la experiencia de libertad que se posibilita desde él: “El libro no está al servicio de mi libertad: él la necesita. [...] El libro no es como una simple herramienta, un instrumento en vista de algún objetivo: se ofrece a la libertad del lector como objetivo” (Sartre 2000, 122).

La apelación de Sartre al individuo soberano como garante de la autoría, sin embargo, no significa que se le pueda encasillar, sin más, en una concepción meramente idealista. Autor y lector no justifican su subjetividad por referencia a una argumentación de orden trascendental; de modo que la experiencia estética, que transcurre con el aporte de autor y lector como expresión del *pacto* entre subjetividades, solo se puede plantear como parte de las relaciones en el mundo: “El mundo es mi tarea, esto significa que la función esencial y libre de mi libertad consiste en que al objeto único y absoluto, que es el universo, dejo manifestar en un movimiento necesario hacia el ser” (Sartre 2000, 117). Ello, no obstante, ha sido cuestionado en el sentido de que no se avanzaría hacia una crítica de los supues-

tos mismos de la noción de subjetividad;² es decir, del carácter histórico de dicha noción y de las reglas que se pusieron en ejercicio para su concreción como categoría central en la modernidad. Ciertamente que Sartre salió al paso del idealismo del historicismo ortodoxo e intentó afincar su noción de subjetividad en el terreno de la historia; empero, hay quienes consideran la noción de subjetividad de Sartre en el marco de una concepción trascendental. Tal es el caso de Michel Foucault, cuyos planteamientos bosquejaremos a continuación.

Michel Foucault

En opinión de Foucault, con la instauración de una versión de modernidad se estableció en el *sujeto el fundamento originario* desde el cual era posible justificar el mundo en general. En este contexto, se constituye en la producción artística una dinámica entre el autor y su obra al considerar que el sentido de esta última tiene que ser arrancado de la *interioridad* del sujeto que la produjo. El autor se entiende entonces como *una fuente indefnida de significaciones* que se vierte en la obra; por lo tanto, es susceptible de ser identificado en una serie de rasgos expresados en la obra los cuales dan cuenta de la *autenticidad* de su estilo. El concepto de genio, por ejemplo, tiene como presupuesto central la identidad entre autor y obra. Imposible pensarlos por separado; en uno de ellos se puede reconocer los rastros del otro. Junto con la tesis del autor como productor de sentido se habla también de su *precedencia* frente a la obra, pues esta es un segundo momento en relación con el acto del sujeto que la produjo (Foucault [1969] 1999a, 350). Ahora bien, toda esta estética de la producción artística parece que se ha basado en la transparencia del yo, es decir, en su carácter autofundacional, así como en el principio de la *originalidad*, a su vez directamente relacionada con la *identidad*. Fue en la Europa de fines del siglo XVIII y principios del XIX cuando se pudo constatar el triunfo y difusión de estas tesis.

2 Para un análisis de la crítica “neoestructuralista” a Sartre, cfr. Frank 1983.

En opinión de Foucault, el cuestionamiento a aquella concepción dominante tendría que plantear la pregunta sobre el carácter del autor con el fin de desvirtuar su centralidad y contextualizarlo como parte del *discurso*.³ Este giro metodológico no postula la búsqueda de un fundamento en una individualidad soberana, sino que lo intentará desde prácticas discursivas o serie de regularidades históricas. Esto conlleva que las subjetividades no se afiancen en sí mismas o de acuerdo con un pacto entre libertades soberanas, sino que también sean susceptibles de ser representadas como discursos descentrados. En dicho contexto, la consecuencia para una teoría sobre el autor se expresa en su tesis sobre la desaparición o muerte del autor. Por ello Foucault ve en la pregunta “¿Qué importa quién habla?” (Foucault [1969] 1999a, 332) de Beckett uno de los principios éticos fundamentales de la escritura contemporánea.

Es decir, habría que abandonar la antigua pregunta que interroga una y otra vez por la legitimidad otorgada por el autor a su obra: “¿cómo la libertad de un sujeto puede insertarse en el espesor de las cosas y darles un sentido, cómo puede animar, desde el interior, las reglas de un lenguaje y realizar así los objetivos que le son propios?”. La reformulación de dicha pregunta ocurriría por el desplazamiento operado hacia la forma del discurso: “¿cómo, según qué condiciones y bajo qué formas algo como un sujeto puede aparecer en el orden del discurso? ¿Qué lugar puede ocupar en cada tipo de discursos, qué funciones ejercer, y obedeciendo a qué reglas?”. El mismo Foucault se encarga de sintetizar su propósito frente a la noción de autor: “En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función variable y compleja del discurso” (Foucault [1969] 1999a, 350).

A criterio de Foucault, esta concepción de autor, entendida como *individualización*, se encuentra en la base de la moderna *historia de las ideas*. Sin embargo, habría otra manera de hacer historia que sería especialmente necesaria cuando nos referimos a la forma que el ejercicio literario ha adquirido en la época actual. Si nos fijamos en la escritura contemporánea, vamos rápidamente a percatarnos de que ella ha dejado de regirse por los

3 Aparte de su texto “¿Qué es un autor?” ([1969] 1999a), Foucault también se refirió al tema en *El orden del discurso* ([1970] 1980, 24).

criterios de la interioridad y la originalidad. Por una parte, la escritura se habría liberado del tema de la expresión, al no estar alojada en la forma de la interioridad y al no referirse más que a sí misma. “Lo que quiere decir que es un juego de signos ordenado menos por su contenido significado que por la naturaleza misma del significante” (Foucault [1969] 1999a, 332). Si lo que antes caracterizaba a la escritura era su sujeción a la regla impuesta por el lenguaje de un sujeto, ahora es, en cambio, el juego de la transgresión y la inversión de sus límites. En síntesis, la escritura se identificaría con su exterioridad desplegada, lo cual, a su vez, se jugaría en estrecha relación con la desaparición del autor. La escritura actual tendría lugar en el espacio en el que el sujeto que escribe no dejaría de desaparecer: “La obra que tenía el deber de aportar la inmortalidad ha recibido ahora el derecho de matar, de ser la asesina de su autor” (Foucault [1969] 1999a, 333). La escritura se vincula, por lo tanto, continúa Foucault, con el sacrificio, con el “sacrificio de la misma vida”. De esta manera la obra ya no es el rastro revelador de un estilo u originalidad, sino que en ella se realizaría la desaparición de los caracteres individuales de quien escribe (Foucault [1969] 1999a, 334). Lo propio del autor consistiría en la peculiaridad de su ausencia. El motivo central, que hace ya bastante tiempo recogieron la crítica literaria y la filosofía, se plasma justamente en la tesis de la desaparición o muerte del autor.

En opinión de Foucault, la tesis de la muerte del autor sería una de las tradiciones de modernidad que se puede reconocer en Nietzsche, Sade, Blanchot y Bataille, entre otros. Pero para Foucault no es tan interesante la discusión en torno al contenido de dicha tesis como el modo de su relevancia histórica y, desde aquí, el significado del hombre para la elaboración de un *discurso* de la modernidad: “la muerte del hombre es un tema que permite esclarecer el modo como ha funcionado el concepto de hombre en el saber” (Foucault [1969] 1999a, 356). A diferencia de la historia de las ideas, que tendría como eje central la identificación de un sujeto del saber, Foucault se pregunta por las condiciones históricas implicadas en el apareamiento de un saber sobre el hombre. No se trataría, por lo tanto, del acceso al nivel de la racionalidad inherente a los conceptos, sino más bien de las condiciones epistémicas históricamente producidas que supo-

nen la formación de los conceptos. La *muerte del hombre* posibilitaría así una mirada en los presupuestos históricos del saber que hicieron posible el surgimiento del hombre y el autor como categorías:

No se trata de afirmar que el hombre ha muerto, se trata, a partir del tema –que no es mío y que no ha dejado de repetirse desde finales del siglo XIX– de que el hombre ha muerto (o que va a desaparecer, o que será sustituido por el superhombre), de ver de qué modo, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. Hago lo mismo con la noción de autor (Foucault [1969] 1999a, 356).

La doble muerte de Dios y del ser humano habría producido una *ausencia*, que será el medio desde el cual Foucault pretende construir su *historia crítica*. Aquella será, por lo tanto, el lugar primero de generación de un discurso. No se trataría de un *vacío*, sino del efecto que se sigue a la suspensión de las categorías *trascendentales*. Al poner entre paréntesis las referencias biográficas o psicológicas se cuestionarían el carácter absoluto y el papel fundador de un tipo de subjetividad. Se pretende, entonces, darle la vuelta al problema tradicional: no preguntar sobre cómo una libertad se ha insertado en la historia, sino qué condicionamientos históricos se han puesto en juego en la creación de un discurso: “Pero tal vez debería volverse sobre esta suspensión, y no para restaurar el tema del sujeto originario, sino para captar los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto” (Foucault [1969] 1999a, 331). En este contexto, la *ausencia* aparece como el espacio mostrado por la acción reordenadora del discurso como función en el ejercicio de la historia: “En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función compleja o variable del discurso” (Foucault [1969] 1999a, 336). En una analítica del discurso operaría una relectura que va desde el sujeto trascendental a la *función-sujeto*. La metáfora de la *muerte del sujeto* no tendría para el discurso, por lo tanto, el sentido de un mero vaciamiento ni inmovilismo, peor aún de algo así como un sin sentido. La función-sujeto reubicaría la mirada en la construcción de la historia:

Pero evidentemente no basta con repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Igualmente, no basta con repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de una muerte conjunta. Lo que debía hacerse es localizar el espacio que ha quedado vacío con la desaparición del autor, seguir con la mirada el reparto de lagunas y fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer (Foucault [1969] 1999a, 349-50).

En este contexto, la pregunta *¿qué es un autor?* adquiere el sentido de un análisis de la función discursiva: “El autor –o lo que he tratado de describir como la función-autor– sin duda no es más que una de las especificaciones posibles de la función sujeto” (Foucault [1969] 1999a, 338). El análisis de la función-autor, por lo tanto, tendría que sacar a la luz las reglas de formación que en determinado momento hicieron posible el surgimiento de dicho concepto. Pero, además, si se tienen presentes las modificaciones históricas involucradas, sería preciso concluir en la transitoriedad de su forma, complejidad e incluso de su existencia: la consideración de una cultura, “en la que los discursos circularan y fueran recibidos sin que la función-autor apareciera nunca”, le lleva a Foucault a postular la tesis de que la función autor irá a *desaparecer*. Dicho todo esto, se puede entender también aquello de que el nombre de autor funcionaría para caracterizar un cierto modo de ser del discurso. De aquí que no sería casual que algunos de ellos estén provistos de la función-autor en un sentido, mientras que otros asumen distintos roles, ya que esto dependería del estatuto que se le asigna a un discurso en el interior de una cultura: “La función autor es pues característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad” (Foucault [1969] 1999a, 350-51).

Foucault también se refiere al estatuto ideológico presente en la figura del autor. En su opinión, existen en nuestra cultura mecanismos de control destinados a la regulación de la creación de significados. Se trataría del vasto ámbito de la ficción cuya circulación histórica no se daría independientemente de mecanismos de coacción. En este sentido, el autor no podría ser considerado como hasta ahora lo ha sido, es decir, como una

fuerza indefinida de significaciones que se colmarían en la obra y tampoco como un ente que le precedería en el tiempo. Este análisis partiría del presupuesto trascendental de un sujeto que se abstrae de la explicación histórica al anteponerse en el acto y en el tiempo a su producción. En realidad, la invención del autor tendría que ver con la necesidad de controlar el carácter peligroso, subversivo diríamos nosotros, inherente a la creación de ficciones:

El autor hace posible una limitación de la proliferación cancerígena, peligrosa, de las significaciones en un mundo donde no sólo se economizan los recursos y las riquezas sino también sus propios discursos y sus significaciones. El autor es el principio de economía en la proliferación del sentido (Foucault [1969] 1999a, 350).

En este marco, Foucault presenta el papel regulador de la ficción como característico de la era industrial y burguesa, de individualismo y propiedad privada.

Foucault resume en cuatro las características de la *función-autor* en la época moderna. El apareamiento del discurso sobre el autor estaría vinculado, en primer lugar, al sistema jurídico e institucional que hizo que los textos se convirtieran en objetos susceptibles de *apropiación* –a fines del siglo XVIII y principios del XIX; ello supondría el surgimiento de un régimen de *propiedad* de los textos (derechos de autor, derechos de reproducción, relaciones editor-autor, etc.), proceso que admite el principio de la sanción del autor y de la transgresividad del discurso. La función autor, en segundo lugar, no se ejercería uniformemente ni del mismo modo sobre todos los discursos (científico, literario o filosófico), en todas las épocas y en todas las formas de civilización; la relación del texto con el autor, por lo tanto, no sería universal y estaría sujeta a otros condicionamientos que la rebasan. En tercer lugar, la función autor no se crearía espontáneamente como simple atribución de un discurso a su productor, pues en realidad obedecería a una serie de operaciones específicas y complejas, proceso en el que la tradición cristiana habría contribuido y estaría todavía presente en la moderna función-autor. En cuarto lugar, Foucault sostiene que la relación de un

texto con el autor no es unívoca, sino que el discurso supone una diversificación del sujeto productor: “no remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar simultáneamente a varios egos, a varias posiciones-sujeto que clases diferentes de individuos pueden ocupar” (Foucault [1969] 1999a, 343). En esta perspectiva, lo característico de los egos involucrados en la función-autor de un texto es la *dispersión* simultánea.

Foucault considera que en la práctica de la función-autor la crítica literaria moderna se ha mantenido, de una u otra manera, en el discurso inicialmente acuñado por la tradición cristiana; así se lo podría constatar en el *De viris illustribus* de San Jerónimo, quien propone cuatro criterios para la identificación de las obras atribuidas a un autor: un nivel constante de *valor* o *calidad*, un campo de *coherencia* conceptual o teórica, una *unidad estilística* y un momento histórico *definido* (Foucault [1969] 1999a, 341). Así, la modernidad parece seguir en la misma perspectiva cuando inserta las transformaciones de una obra por referencia a la biografía del autor en su contexto individual, su pertenencia social o de clase. De igual manera se podría constatar la presencia de dichos criterios cuando se busca cierta unidad de *escritura* que resuelva o sintetice las contradicciones del texto. Finalmente, la búsqueda de cierta coherencia del mensaje podría funcionar también como cierto hogar o lugar privilegiado de *expresión* que requiere de la figura del autor.

Roland Barthes

La tesis de Barthes al respecto es que “[e]l nacimiento del lector se paga con la muerte del *autor*” (Barthes 2000). Como en el caso de Foucault, con este enunciado se radicaliza la crítica a concepciones que basándose en la tradición idealista explicaron la autoría por referencia a una *identidad*. Por lo tanto, una vez que el yo del racionalismo moderno ha quedado sin autoridad, lo último que subsiste para una justificación de la autoría es el texto en su misma condición de *lenguaje* o *escritura*. Aquí no se busca el origen garantizado por un sujeto, sino la permanente producción de sentido que se libera de un mundo concebido como texto. En este escenario, si cabe la

pregunta acerca de que una cierta *unidad* en el sentido del texto –que ya no se puede encontrar en el autor– habrá que buscarla en el *lector*.

A las teorías modernas que explican el texto por referencia al *autor*, Barthes antepone su concepción de la *escritura*. Aquí no se trataría de encontrar la *explicación* de una obra según el racionalismo moderno que, en última instancia, habría intentado legitimarse por referencia a una abstracta *persona humana*, sino justamente en su *disolución*. La *escritura* empezaría con la muerte del autor: “La escritura es el lugar indeterminado, no-uniforme, no fijo, a donde escapa nuestro sujeto, lo gris en que cada identidad empieza a disolverse, empezando con aquello del cuerpo que escribe” (Barthes 2000, 185). De esta manera, y en seguimiento de Mallarmé, Barthes entiende que quien habla no es el autor, sino la palabra del lenguaje. Escribir significaría llegar a un punto en el que no actúa el ‘yo’, sino únicamente el lenguaje: “Desde ahora el texto se lo hace y se lo lee de tal modo que el autor desaparezca en todo sentido”. Ello supone, además, un desplazamiento de la temporalidad contenida en el hecho de la escritura a la que la concepción moderna del autor consideraba como posterior al momento del origen localizado con anterioridad en el sujeto creador. Con la irrupción de la escritura desaparecería la sensación del antes y después para dar lugar a un *ahora*: “Sólo hay el tiempo de la expresión, y cada texto se escribe *aquí y ahora*” (Barthes 2000, 189).

Si anteriormente se buscaba la verdad de un texto en el sentido aunado por el mensaje del autor, ahora habría que estar atentos a los contenidos que se siguen de la experiencia de la dispersión:

Ahora sabemos que un texto no está compuesto por una serie de palabras que revelan un único sentido, de algún modo teológico (el cual sería el ‘mensaje’ del autor-dios), sino de un espacio multidimensional, en el cual se unifican y combaten diferentes modos de escritura, de las cuales ninguna es original. El texto es una estructura de citas de un sinnúmero de estaciones de la cultura (Barthes 2000, 190).

En este contexto, el rol del escritor sería menos la elaboración de una síntesis que la búsqueda permanente de relaciones posibles. Su único poder consistiría en mezclar las escrituras y confrontarlas unas con otras, sin apo-

yarse jamás únicamente en una de ellas (Barthes 2000, 190). Ello, a su vez, tiene consecuencias respecto al sentido de un texto como libro. Este se podría entender entonces como *tejido de signos* que no se los puede *descifrar*, sino solo *desembrollar* para que liberen sentido. Estaríamos ante una dinámica permanente de creación y disolución del sentido generado en la escritura. Tarea con implicaciones metafísicas porque, si se considera el *mundo* como un *texto* básico, es decir, como lugar permanente de creación de sentido, habría que pronunciarse en contra de la *fijación* de todo sentido que se seguiría del reconocimiento último de Dios y sus hipóstasis –la razón, la ciencia, la regla– (Barthes 2000, 190-91).

El *lugar* por excelencia de la escritura no estaría en su origen, sino en la *lectura*, es decir, en su objetivo. La tarea del lector consistiría en estar atento a la fundamental diversidad que caracterizaría la contextura del texto: “Un texto está compuesto de diversas escrituras que se originan de diversas culturas, que entran en diálogo entre sí, que se parodian, que se cuestionan entre sí” (Barthes 2000, 192). Y sería el lector el lugar donde dicha diversidad adquiere cierta unidad:

Pero existe un lugar donde esta diversidad coincide, y este lugar no es el autor (como hasta ahora se ha dicho), sino el lector. El lector es el espacio en el que se inscriben todas las citas de las que está compuesta una escritura, sin que se pierda una sola. [...] El nacimiento del lector se paga con la muerte del *autor* (Barthes 2000, 192-93).

Recapitulación

El surgimiento del lector y la muerte del autor aluden a un escenario de redefinición sobre el carácter histórico de la libertad humana que se quiere sustentar en debate o distanciamiento respecto a tradiciones de modernidad centradas en la idea de un sujeto trascendental. En tal sentido, en Sartre vemos que a la creación, recreación y difusión de un texto le subyace la presencia de individuos soberanos. Dicha tesis, en la perspectiva de Foucault, todavía conservaría un rezago de la idea de un sujeto trascendental, pues

incluso el efecto conjunto de creación, recreación y difusión de un texto podría ser discursivamente representado como una *función* que resulta de condiciones epistémicas históricamente elaboradas. La ausencia provocada por el cuestionamiento del sujeto trascendental, en realidad, generaría posibilidades de recreación del sentido de un texto desde condiciones otras de subjetividad. En expresión de Barthes estaríamos ante un texto donde no habla su autor, sino la escritura misma. Así, esta alcanzaría la máxima liberación del sentido en un mundo concebido como texto susceptible de lectura y de permanente recreación de sentido. La muerte del autor por el surgimiento del lector, por lo tanto, reconfigura el marco posible de la libertad inscrita en el acto de la lectura y la escritura más allá de los marcos heredados de la subjetividad (idealismo), de la soberanía (Sartre) y de la autoría (Foucault).

Tanto la labor del autor como la del lector responden, de esta manera, al programa ilustrado de ejercicio de la crítica como acto de recreación de individualidades libres. Cuando Sartre afirma que no se escribe para esclavos solamente resalta el presupuesto de la libertad como condición básica para la producción de un texto. Esto nos lleva a la consideración de que incluso su uso en prácticas de dominación supone una subjetividad que se resiste y reclama su liberación. De aquí que Sartre llame la atención sobre la necesidad de partir de un *pacto* entre libertades humanas –del autor y del lector– como condición de posibilidad de circulación de un texto. Ante esta opinión, Michel Foucault aparece como distante puesto que el principio del autor sería únicamente una configuración histórica determinada para la regulación –o control– de la proliferación del sentido. En este enfoque, un autor se entiende como mecanismo histórico que regula los efectos peligrosos que se seguirían de una ficción cuyo ejercicio ciego conduciría a la locura. Las anunciadas muertes de Dios (Nietzsche) y del sujeto (Foucault) suponen un ejercicio de radicalización de la crítica en cuanto se trata de emprender experiencias de subjetividad en el espacio o evidenciar la ausencia de los antiguos marcos de la subjetividad moderna dominante.

De lo que se trata en la lectura de un autor no es tanto de la explicitación de algo así como el mensaje constante que se revelaría en su obra, sino de su recreación en un momento otro donde gana actualidad una vez que

ha desbordado las fronteras en las cuales emergió. A ello se refiere Foucault cuando afirma, refiriéndose a Nietzsche, que la única manera de testimoniar el reconocimiento de un autor consistiría en utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, en una palabra, llevarlo a su límite. Esta perspectiva de trabajo propone que el límite posible de lectura de un autor conduce a su sobrepujamiento, en la medida que nos plantea nuevas preguntas y, a la vez, bosqueja nuevas respuestas en orden a transformar el presente. Aquí es donde la muerte del autor aparece programáticamente ensayando maneras de subjetividad que tienden a su permanente rebasamiento. Esto, sin embargo, no lo leemos como la emergencia de una condición que transgrede el marco de la Ilustración; se trata, en realidad, de su consumación en un esfuerzo de radicalización de la pregunta sobre las posibilidades históricas de construcción de subjetividades libres.

Nietzsche en Alemania y Foucault

Objetivo de este capítulo es lograr un efecto de contraste que permita bosquejar la perspectiva de lectura de Nietzsche que se plantea desde Foucault en el contexto de las tradiciones de pensamiento alemana y francesa. Hay que conjugar el doble criterio de tradiciones de modernidad diferenciadas en el interior de un movimiento general, pero también el desarrollo de procesos específicos históricamente conformados. En tal sentido, el criterio del autor en el contexto de la nación no es suficiente, mucho menos tratándose de un pensador como Nietzsche que ciertamente se caracterizó por su crítica de las relaciones entre cultura y nación dominantes en su época. Así, en el ambiente cultural francés se desarrollaron las condiciones sociales e intelectuales que permitieron retomar el Nietzsche crítico de la modernidad desde la perspectiva de una historia crítica del pensamiento.

Las lecturas de Nietzsche que hicieron autores fascistas, en el marco del genocidio llevado a cabo por el régimen nacionalsocialista, ofrecen razones históricas y políticas que explican por qué la lectura de este filósofo en Alemania, después de la Segunda Guerra Mundial, estuvo motivada en general por una crítica a su pensamiento. En parte, a ello se debe que la generación más joven mantuvo esta actitud frente al autor y, por otro lado, que se propició una lectura filológica de sus textos, caracterizada por una cierta rigidez que impedía abrirse a los enunciados críticos de Nietzsche sobre la modernidad. Frey (1997) señala que esta sería una de las razones por las que el pensamiento de Nietzsche no habría desempeñado ningún papel en la revuelta estudiantil alemana de 1968, a diferencia de lo sucedido en

Francia donde ya se habría intuido en esa época los efectos liberadores del pensamiento nietzscheano (Frey 1997). Todo esto permitiría entender la opinión de Hamacher sobre la característica de la recepción de Nietzsche en el ámbito alemán:

[...] la mayor parte del tiempo eso fue la historia de su ennoblecimiento como un aristócrata del pensamiento, su estilización como un snob intelectual y su minimización como un acróbata de la metafísica; fue la historia de su nombramiento como educador y criador de una raza superior o de una clase pequeño burguesa intelectual formada según el “ideal” del superhombre; fue la historia de su confiscación por parte de un biologismo asolador y de su mutilación como profeta de la nueva era; como secuela de todo ello: de su difamación como protofascista, cuyo “irracionalismo” debía permitir que se le hiciera aparecer como ideólogo de un sistema de la inhumanidad calculada; la historia de Nietzsche en Alemania fue la historia de su demonización y su proscrición (Hamacher 1986, 9-10).

También Frey señala, acertadamente, que hay otras razones que tienen que ver con los planteamientos de Nietzsche sobre la filosofía y la cultura en general en los ámbitos francés y alemán. No nos podemos olvidar que Nietzsche fue uno de los grandes críticos de la tradición alemana de raigambre hegeliana y que, además, su admiración y pasión por la cultura francesa hicieron que su propio pensamiento se enriqueciera de esta. Los nombres de Montaigne, La Roche, Voltaire y Diderot son parte de una tradición francesa de pensamiento crítico con la cual Nietzsche tuvo intensas relaciones (Nietzsche 1993, 254); en ellos encontraría no pocas razones para su oposición a la *germanización espiritual* de Francia, característica de la tradición de lectura de Nietzsche en Francia que rescata su distanciamiento de la impronta del idealismo alemán. No obstante, después de la Segunda Guerra Mundial lo único que existió fueron estas lecturas de Nietzsche marcadas por un cierto sesgo *dialéctico*; sin embargo, no se puede dudar de su predominancia, pues

[...] fueron filósofos alemanes de renombre como Heidegger y Adorno quienes colocaron a Nietzsche ya sea en el clímax de la metafísica occidental o a la sombra de la luz crepuscular de la Ilustración, son los franceses

quienes cuestionan la legitimidad de pretender todavía determinar el lugar de Nietzsche según la lógica de la contradicción entre metafísica y no-metafísica, Ilustración y contrailustración, filosofía y literatura (Frey 1997, 578).

Frey resalta, por lo tanto, el aspecto crítico y cierta perspectiva de racionalidad como lo característico de la lectura de Nietzsche en Francia:

Si se quiere subrayar la diferencia entre la recepción francesa y la alemana en los años cincuenta, fueron el énfasis en Nietzsche como crítico y el realce de la multiplicidad de niveles de su pensamiento los que se convirtieron en el común denominador de la interpretación en Francia. Este país creó su propia tradición en cuanto a Nietzsche, representada por los nombres de Bataille y Camus, de Foucault y Deleuze, de Derrida y su círculo; sin que sus interpretaciones hayan retroalimentado sustancialmente el ámbito de lengua alemana, el autor de *La genealogía de la moral* representaba en Francia la revuelta contra el predominio de la metafísica, una visión erótica del mundo, un diagnosticador de la decadencia de su tiempo, que había llamado a sus escritos una “escuela de sospechas” (Frey 1997, 576).

En el caso de Foucault hay que decir que su lectura de Nietzsche obedece tanto a su concepción de la modernidad y de la Ilustración como al desarrollo propio de una lectura cultivada en el ámbito francés. Sauquillo describe dicho proceso en un solo conjunto:

De una parte, la tradición alemana prosiguió una historia de la razón y las racionalidades en Europa, representada de Weber a Habermas. De otra parte, la tradición francesa, representada por la historia de la ciencia, analizó las condiciones de posibilidad de la racionalidad en diversos dominios de saber. El pensamiento de Foucault se reclama de ambas tradiciones encarnadas por Weber, la escuela de Frankfurt, Canguilhem y Bachelard. Al análisis de las formas de racionalidad dominantes, del que estos autores se ocupan, Foucault vincula su genealogía de las formas históricas de racionalidad, que convirtieron al sujeto en objeto científico, y de las relaciones de poder, que garantizaron tal reorganización del saber moderno (Sauquillo 1994, 81).

Foucault tuvo que confeccionarse su espacio desde el cual podía hacer frente a la fenomenología dominante de los años cincuenta y, de esta manera, elaborar un pensamiento propio en la perspectiva abierta por la epistemología histórica francesa:

La epistemología practicada a partir de Bachelard es una reflexión acerca de la producción de los conocimientos científicos. La consideración de la historia como instrumento prioritario de análisis, en los estudios de Bachelard, Canguilhem y Foucault, no se traduce en un relato de los hitos científicos sino en la determinación de las condiciones de posibilidad de la racionalidad. Pero a diferencia de los análisis de Bachelard –dirigidos a la física y a la química– o de Canguilhem –dedicados a la biología y a la medicina–, los análisis de Foucault –centrados en el surgimiento de las ciencias humanas– suponen una neutralización de la cientificidad del conocimiento, para referirse al dominio de determinados saberes. Esta profundización crítica de la racionalidad moderna –en sus formas históricas cambiantes– tiene su contrario en la fenomenología (Sauquillo 1994, 82).

Martin Heidegger

Conocido es que Heidegger ve en Nietzsche al pensador de la metafísica occidental: en este se consumaría la perspectiva inaugurada por los griegos de pensar el problema del ser del ente. El aporte de Nietzsche a dicha tradición parece consistir en haber conducido a la modernidad a sus extremos al concebir el problema del ser como voluntad de poder; más exactamente, el moderno Nietzsche habría elaborado una “metafísica de la subjetividad como voluntad de poder” (Heidegger 1961, 200-1). Además no hay que olvidar que, en la lectura de Heidegger, Nietzsche es considerado como tributario de la tradición platónica por referencia a su concepto de verdad, el mismo que se erigiría sobre la base del humanismo occidental entendido como *paideia*: al haber visto en el valor la condición de posibilidad de la vida, Nietzsche se mantiene en aquella perspectiva de verdad que asocia la realización del hombre a una concepción del ente¹ (Heidegger [1949] 1976, 222 y 227).

1 “Lo esencial de la ‘Bildung’ se funda en la esencia de la ‘verdad’” (Heidegger [1949] 1976, 222).

Heidegger considera la obra de Nietzsche como la consumación del camino seguido por la metafísica de Occidente. Así, el arte –concebido como voluntad de poder– sería la forma como Nietzsche contribuyera a la tradición metafísica empezada por los griegos y cuyo objeto sería el ente en su totalidad. El interés de Nietzsche por el arte parece ser evidentemente metafísico. Más particularmente, con lo apolíneo y lo dionisiaco Nietzsche estaría dando cuenta del ente concebido como arte. A criterio de Heidegger, este movimiento metafísico realizado por Nietzsche supone también la consumación del humanismo forjado por los griegos.

Heidegger asume a Nietzsche como un pensador metafísico, en el sentido tradicional del término. El pensamiento de Nietzsche iría por el largo camino de la pregunta fundamental de la filosofía: “¿qué es el ente?”. Más concretamente, la respuesta específica de Nietzsche a esta pregunta señala que todo ente es fundamentalmente voluntad de poder. Ahora bien, Heidegger entiende que Nietzsche ve el arte como el carácter fundamental del ente, es decir, como forma de la voluntad de poder: “En el ser artista encontraremos la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder” (Heidegger 1961, 12). ¿Qué significa entonces ser artista? Heidegger afirma que ser artista es básicamente un poder-crear. A su vez, el ser artista es explicado por Heidegger como vida: Ser artista es una forma de la vida. Resumidamente:

Ser artista es la forma más transparente de la vida. Vida es para nosotros la forma más conocida del ser. La esencia última del ser es la voluntad de poder. En el ser artista encontraremos la forma más transparente y conocida de la voluntad de poder (Heidegger 1961, 83).

Heidegger no se dedicó propiamente al análisis del fenómeno de lo *dionisiaco* en el joven Nietzsche, mas lo considera como el precedente de la voluntad de poder:

Mucho antes de que Nietzsche entendiera expresamente lo esencial del arte como forma de la voluntad de poder, ya en el primer escrito (“El nacimiento de la tragedia desde el espíritu de la música”), él mira el arte como el

carácter fundamental del ser. Así entendemos que Nietzsche en la época de la elaboración de la voluntad de poder retoma su posición respecto al arte en el “Nacimiento de la tragedia” (Heidegger 1961, 85-6).

Ahora bien, Heidegger se percata acertadamente de que el cambio radica en el alejamiento de la influencia schopenhaueriana:

Porque cuando en el tiempo del “Nacimiento de la tragedia” todavía es pensada esta antítesis (apolíneo-dionisiaco) en el sentido de la metafísica schopenhaueriana, aunque en ella ya se confronta con ésta, en cambio, en el tiempo de la voluntad de poder lo hace desde esta posición fundamental denominada con este título (Heidegger 1961, 123).

Ahora bien, cuando Heidegger ve en Nietzsche al consumidor de la tradición metafísica occidental, también lo considera como el más firme realizador del humanismo surgido en tiempos de los griegos. Desde sus orígenes, por la necesaria referencia del concepto de *paideia* a la verdad, el humanismo se mostró como una metafísica: “Lo esencial de la ‘Bildung’ se funda en la esencia de la ‘verdad’” (Heidegger [1949] 1976, 222). Esta verdad consiste justamente en ese *acostumbrarse* por parte del hombre al ente, como lo enseñaría Platón en el mito de la caverna:

¿Pero, por qué tiene que ser permanente y despacio el acostumbramiento en el correspondiente ámbito? Porque el retorno concierne al ser-hombre y por eso se realiza en el fundamento de su esencia. Esto significa: el comportamiento adecuado, que debería surgir mediante su retorno, tiene que ser desarrollado desde una referencia que ya comporte la esencia del hombre. Este volverse y acostumbrarse de la esencia del hombre en el correspondiente ámbito es lo esencial de aquello que Platón denomina la *paideia* (Heidegger [1949] 1976, 216).

Heidegger observa que la esencia de la verdad y el carácter de su transformación posibilitan la estructura fundamental de la *Bildung*: “*Paideia* alude al retorno [*Umwendung*] de la totalidad del hombre en el sentido del desplazamiento desde el ámbito del que primeramente acompaña hasta otro

ámbito, en el cual aparece el ente” (Heidegger [1949] 1976, 218). Por lo tanto, *paideia* hace referencia al proceso mediante el cual el hombre llega a su máxima realización en el retorno a aquella relación fundamental en la cual él es por referencia al ente.²

A criterio de Heidegger, la consumación de la metafísica occidental en la filosofía de Nietzsche y la realización de un proyecto de hombre son parte de un mismo movimiento. Por una parte, Heidegger considera que el comienzo de la metafísica en el pensamiento de Platón sería al mismo tiempo el inicio del *humanismo*; más aún, el “‘humanismo’ significa el suceso completo con el comienzo, con el desarrollo y con el fin de la metafísica, que coloca al hombre según los diferentes puntos de vista cada vez en el centro del ente, pero sin ser por ello el máximo ente” (Heidegger [1949] 1976, 236). Justamente en el concepto de valor de Nietzsche se tendría la realización de la metafísica y del humanismo:

En la medida que ‘el valor’ y la interpretación de ‘valor’ conducen la metafísica de Nietzsche y esto en la forma necesaria de una ‘transvaloración’ de todos los valores, es también Nietzsche un platónico más en el ámbito de la historia de la metafísica occidental, porque él sale al encuentro de todo saber del origen metafísico del valor. En cuanto él entiende el valor realmente como la condición de posibilidad de la ‘vida’ puesta por la ‘misma vida’, Nietzsche ha mantenido fija y libre de prejuicios la esencia del agatón (verdad) a aquellos que persiguen la deformación sin fundamento de ‘los valores vigentes en sí mismos’ (Heidegger [1949] 1976, 227).

Visto en conjunto, Heidegger pretende rescatar la fuerza crítica de las tesis de Nietzsche de cara a la metafísica occidental, y particularmente de lo que significaría su consumación con el apareamiento de la subjetividad moderna. El humanismo moderno, según ello, tiene la dificultad de haber colocado al hombre en el centro de su referencia al ente, mas olvidándose

2 Así, para Heidegger: “La auténtica liberación es el permanente dirigirse hacia lo que en su aparecer aparece y en este aparecer es lo más evidente [*das Unverborgenste*]. La libertad existe solo como el ‘dirigirse hacia’. Pero este realiza la esencia de la *paideia* como retornar [*Umwendung*]. La perfección esencial de la ‘Bildung’ se puede realizar, por lo tanto, solo en el ámbito y en razón de lo más evidente, es decir, de la *aletestaton*, es decir, de lo más verdadero o de la auténtica verdad. Lo esencial de la ‘Bildung’ se funda en la esencia de la ‘verdad’” ([1949] 1976, 222).

de que aquel no es el máximo ente. En tal sentido, lo *apolíneo* y lo *dionisiaco* tienen que dar cuenta de la experiencia fundamental del ente desde un tipo de relación en la cual el descentramiento de la subjetividad conlleva el retorno a una relación originaria. Sin embargo, Heidegger es consciente de que el proyecto de Nietzsche del fenómeno *dionisiaco* no es el final de la metafísica de la subjetividad; a su criterio, la metafísica de Nietzsche es una metafísica de la subjetividad necesaria desde la perspectiva de la voluntad de poder. Nietzsche entiende “la subjetividad incondicionada como subjetividad del cuerpo, es decir, de los instintos y afectos, es decir, de la voluntad de poder” (Heidegger 1961, 200). La subjetividad, de esta manera, puede realizarse en la forma de la razón –de forma similar a como lo hizo Hegel– o en la forma de la voluntad –como lo hizo Nietzsche. A partir de la realización de la metafísica occidental en sus dos formas es que Nietzsche puede hablar de la *muerte* de la metafísica, pero no como superación histórica, sino como el instante histórico en el cual las posibilidades esenciales de la metafísica estarían *agotadas* (Heidegger 1961, 201). Heidegger tiene razón al ver a Nietzsche no como el superador de la metafísica occidental, sino como su consumidor y radicalizador en la modernidad.

Sin negar los paralelismos que existen entre los dos autores –correspondencias³ observables en ciertos momentos– destacamos que el Nietzsche de Foucault se mueve más en la perspectiva de una historia del pensamiento, particularmente del pensamiento moderno y contemporáneo, antes que en el proyecto de una historia del ser. Mientras que la lectura de Heidegger es más bien de corte ontológico-filosófico, en Foucault, en cambio, hay una *ontología del presente* que parte de las prácticas concretas para adentrarse en la pregunta por las condiciones teóricas y prácticas que hicieron posible la constitución de la subjetividad moderno-europea. En Foucault no se debate directamente en torno a la pregunta sobre la verdad, sino sobre el entramado histórico que ha hecho posible el apareamiento de diferentes discursos de verdad-subjetividad.

3 Foucault explica que sin su acercamiento a Heidegger no habría sido posible su descubrimiento de Nietzsche, aunque destaca que la presencia e impacto de este sería mayor: “Todo mi discurrir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero confieso que Nietzsche se ha mostrado como más fuerte” ([1984] 2001, 492).

Max Horkheimer y Theodor Adorno

La lectura que desarrollaron Max Horkheimer y Theodor Adorno en su *Dialéctica de la Ilustración* ([1944] 1994) es representativa de una generación que se identificó con la así llamada *teoría crítica* de la sociedad. Los autores quieren dar cuenta de la íntima imbricación entre mito e Ilustración; por ello se lanzan a la búsqueda de los orígenes míticos de la Ilustración y de cómo esta, a su vez, recae en mitología. En dicho contexto es que consideran a Nietzsche como el pensador que supo comprender la paradójica *dialéctica* de la Ilustración: esa dinámica dual en la cual se forma la subjetividad como construcción de su libertad y, al mismo tiempo, en conflicto con su negación, es decir, con el *dominio*. A criterio de Adorno, Nietzsche habría entendido el carácter *dual* de la Ilustración; a ello se debería que mantuvo respecto a ella una relación *ambivalente*: “él vio en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía el realizador consumado, como [también] el poder ‘nihilista’, hostil a la vida” (Horkheimer y Adorno [1944] 1994, 98).

Este segundo movimiento es el que habría sido pervertido en ideología en las interpretaciones que de Nietzsche hizo el fascismo; criterio que, en cambio, es defendido por Horkheimer al ver en el Nietzsche de la moral de los señores al precursor intelectual del fascismo (Horkheimer y Adorno [1944] 1994, 98 y 147). Foucault, por su parte, muestra sus simpatías con la Escuela de Fráncfort, pero también su desconfianza ante un tipo de subjetividad de corte *dialéctico*: “yo no hablaría de una bifurcación de la razón sino más bien de una bifurcación múltiple, incesante, una especie de copiosa ramificación”⁴ (Foucault [1984d] 1999c, 317).

Desde la perspectiva de Adorno, de lo que se trata es de la lectura de un Nietzsche que se mueve en la doble dinámica de una crítica de la modernidad y de su afirmación desde las posibilidades que surgen para la vida en el arte. En el capítulo sobre “La industria cultural”, Adorno retoma

4 “Estructuralismo y postestructuralismo”, entrevista con G. Raullet (en Foucault [1984d] 1999c, 307-334). En el mismo texto Foucault afirma: “[...] es cierto que si hubiera podido conocer a la escuela de Fráncfort, si la hubiese conocido a tiempo, me hubiera ahorrado mucho trabajo, no hubiera dichos tantas tonterías y no habría dado tantos rodeos al intentar avanzar paso a paso, cuando ya habían sido abiertas vías por la escuela de Fráncfort” (Foucault [1984d] 1999c, 315).

plenamente las críticas de Nietzsche a la sociedad industrial y a las consecuencias perversas para el arte cuando se atenta contra la unidad vital de una cultura: frente a la originalidad de la obra de arte, la industria cultural masifica y uniformiza las producciones estéticas. El arte en general habría sido subordinado a los intereses del capital y, con ello, habría perdido su especificidad, es decir, su *autonomía*: la técnica de la industria parece haber traído solo la estandarización y producción en serie y haber sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social. En la base de dicha crítica de la cultura moderna se encuentran los conceptos de *estilo* y *barbarie* elaborados por Nietzsche; “[...] el nuevo estilo, es decir, un sistema de la no cultura; y a ella es a la que cabría conceder incluso una cierta ‘unidad de estilo’ si es que, claro está, el hablar de una barbarie estilizada tuviese todavía sentido” (Horkheimer y Adorno [1944] 1994, 166 y 173).

Por su parte, y como ya lo anuncié, la lectura de Horkheimer muestra más bien las supuestas cercanías de Nietzsche con el sustrato teórico de las propuestas del régimen de Bismarck e incluso como un anticipo a Hitler. Horkheimer quiere mostrar, mediante la puesta en relación de ciertos pasajes de Sade y de Nietzsche sobre la justificación de la violencia y el dominio, que el fascismo habría encontrado inspiración en aquel material. Sin embargo, la supuesta *realización* de Nietzsche en el fascismo no hace más que refutar y confirmar al mismo tiempo al autor en cuestión:

Se refuta lo ideológico de este pensamiento; la defensa de la esclavitud, la violencia y el dominio como si fueran naturales e incambiables; se confirma el gesto imperturbable del espíritu crítico, incluso hasta una posición negativa contra la misma realidad moderna y su potencial de destrucción total. Lo cual en tiempos de Nietzsche era prácticamente inexistente (Rath 1987, 90).

A criterio de Jürgen Habermas, con el concepto de racionalidad instrumental Horkheimer y Adorno pretenden mostrar cómo la lógica del tipo de racionalidad *con arreglo a fines* disuelve las distinciones entre validez y poder. Ello trae como consecuencia que la razón, en tanto que instrumen-

tal, se asimile al poder, renunciando de esta manera a su fuerza crítica; este sería, pues, el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma. Sin embargo, surge la paradoja porque en el momento en que la razón tiene que describir la autodestrucción de la capacidad crítica, no tendría más remedio que seguir haciendo uso de la crítica que declara muerta. En pocas palabras: “Denuncia la conversión de la ilustración en totalitaria, con los propios medios de la ilustración” (Habermas [1985] 1989, 149-50). En tal sentido, Habermas considera el proyecto de crítica total de la dialéctica de la Ilustración como marcado por la insuficiencia y unilateralidad, al no hacer justicia a la modernidad cultural que se planteó como permanente autorreflexión del conocimiento, el derecho y la estética sobre los límites de una racionalidad instrumental (Habermas [1985] 1989, 143). De esta forma, Habermas insinúa que Horkheimer y Adorno no estuvieron en condiciones de elaborar un tipo de racionalidad *comunicativa* que les posibilitara asumir autocriticamente los excesos de la racionalidad instrumental, pero sin abandonar el proyecto de la modernidad.

Jürgen Habermas

Si con Horkheimer y Adorno es posible recurrir a Nietzsche para dar cuenta del carácter *ambiguo* de la moderna subjetividad, con Jürgen Habermas, en cambio, encontramos al crítico de Nietzsche desde la reivindicación de los elementos *racionales* inherentes a la experiencia del *lenguaje*. Ni el descentramiento de la conciencia, descrita en la experiencia artística de lo *dionisiaco*, ni el anuncio de la voluntad de poder de Nietzsche traerían como resultado una superación de la perspectiva racionalizante inherente a la moderna subjetividad. A criterio del autor, el arte reivindicado por Nietzsche no puede articular su potencial emancipatorio al margen de los otros dos ámbitos de realización de la subjetividad moderna: la ciencia y la moral. Nietzsche habría preparado el camino para el apareamiento de los discursos *posmodernos* que, entre otras cosas, anunciarían el agotamiento del potencial emancipatorio inherente a la subjetividad. El programa del *posmoderno* Foucault, Habermas lo sintetiza en el título del capítulo dedicado a su análisis: “Foucault: Des-

enmascaramiento de las ciencias humanas en términos de crítica a la razón”. La tesis de Habermas es que a ninguna de las formas del *neoestructuralismo*, incluido Foucault por supuesto, le habría sido posible desentenderse de sus implicaciones con el sujeto trascendental moderno (Habermas [1985] 1989, 285 y 318). Foucault sostenía que Habermas otorga a la comunicación una función *utópica*: “La idea de que podría existir un estado de comunicación de tal índole en que los juegos de verdad puedan circular en él sin obstáculos, sin coacciones y sin efectos coercitivos, me parece del orden de la utopía” (Foucault [1984b] 1999c, 412).

Habermas considera que las fuerzas religiosas que antaño habrían posibilitado la integración social, en la modernidad han quedado paralizadas debido a un proceso de ilustración, cuyo programa habría consistido en hacer valer la razón como equivalente del poder unificante de la religión. Ni Hegel ni tampoco sus discípulos pudieron poner en cuestión la mayor adquisición de la modernidad, es decir, la libertad subjetiva como fundamento de la condición moderna. Aquella se realizaría históricamente en dos dimensiones: por una parte la esfera del derecho privado, entendido como la persecución racional de los propios intereses, y, por otra, en el Estado, concebido como participación, en el que todos tienen igual derecho en la formación de la voluntad colectiva. Según Habermas, Nietzsche dudaría acerca de que la subjetividad pueda constituir desde sí misma los criterios que le permitan articularse y construir una auténtica cultura. Así pues, Nietzsche polemiza especialmente con la Ilustración historicista porque en ella la razón, representada en esa forma cuasi religiosa en el humanismo *culto*, ya no sería capaz de sustituir el poder unificador de la religión tradicional. A criterio de Habermas, Nietzsche, a diferencia del idealismo, renuncia a una nueva revisión del concepto de razón y licencia a la dialéctica de la Ilustración; así, decide elaborar su filosofía desde lo otro de la razón: el mito. Una mitología renovada en términos estéticos sería la que posibilitaría reactivar las fuerzas de la integración social paralizadas en la modernidad (Habermas [1985] 1989, 109 y 134).

Habermas señala que el historicismo aparece con el objetivo de *compensar* la incapacidad de la cultura moderna para autolegitimarse; por ello, aquel tendría como tarea el mantener viva una tradición que sirva de fuen-

te o referencia última a través del medio que son las ciencias del espíritu. Justamente, Habermas considera que, contra esta cultura compensatoria que se alimenta de las fuentes de una historiografía cultivada en actitud de anticuario, Nietzsche (en su “Segunda consideración intempestiva sobre la historia”) hace valer la conciencia del tiempo; ello de modo similar a como antaño los jóvenes hegelianos la habrían hecho valer, como crítica a una tradición culta, disociada de la acción, aislada en el mundo de la interioridad. Serían sobre todo las desviaciones historicistas de la conciencia moderna las que Nietzsche combatiría: “La conciencia contra el objetivismo de la filosofía de la historia de Hegel”. Habermas destaca del ensayo de Nietzsche sobre la historia, que la cultura moderna, imbuida del saber histórico, habría perdido la “fuerza plástica de la vida”; ello establece condiciones para interpretar el pasado a partir de la fuerza suprema de la actualidad y con vistas al futuro (Habermas [1985] 1989, 111).

Así, Nietzsche investigó el origen de la cultura historiográfica de su tiempo y de las razones de su radical contradicción con el espíritu moderno. Aquel voraz apetito histórico de la insatisfecha cultura moderna y su falta de identidad no sería más que el resultado de la pérdida de la patria mítica. Esta sería la razón por la que el *Origen de la tragedia* es planteada como una consideración de la historia y de la cultura desde lo otro de la razón. Esta consideración tiene que remontarse a los orígenes mismos de la cultura occidental, a diferencia de la conciencia moderna del tiempo, la cual prohíbe toda idea de retorno inmediato a los orígenes míticos. Para Nietzsche, la modernidad es solo una etapa, la última, de un proceso de racionalización que se inició con la disolución de la vida arcaica y la destrucción del mito en la Antigüedad. Habermas destaca dos figuras como el punto de inflexión de la consideración histórica de Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*: “En Europa esta cesura viene caracterizada por Sócrates y por Cristo, por el fundador del pensamiento filosófico y por el fundador del monoteísmo eclesiástico” (Habermas [1985] 1989, 113). Ahora bien, Habermas diferencia a Nietzsche del mero *vuelta a los orígenes* reaccionario porque, en realidad, solo el futuro constituye el horizonte de observación para los pasados míticos: la actitud utópica de Nietzsche no niega la conciencia moderna del tiempo, sino que la agudiza. Así, el arte es

para Nietzsche el medio que agudiza la conciencia del tiempo moderno, a la vez que mantiene una referencia con un pasado arcaico.

Nietzsche, siguiendo a Wagner, considera que una mitología renovada en términos estéticos debe ser la encargada de reactivar las fuerzas de la integración social, paralizadas en la sociedad moderna. Esa mitología descentraría la conciencia moderna y la abriría a experiencias arcaicas. Habermas presenta a Nietzsche conectándolo con la tradición alemana romántica de la “nueva mitología” cuyos exponentes más conocidos son Schlegel, Schelling y el joven Hegel. A criterio de Habermas, la idea de una nueva mitología junto con el recurso a Dionisos como dios venidero constituyen la fase romántica del joven Nietzsche. En dicho intento, por una parte, en las formas de mitología renovada el arte recobraría el carácter de una institución pública y desarrollaría la fuerza necesaria para regenerar la totalidad ética del pueblo y, en segundo lugar, el arte sustituiría a la filosofía. El arte que en forma de una nueva mitología lograría recobrar su carácter público, ya no sería órgano sino meta y futuro de la filosofía (Habermas [1985] 1989, 118).

El mesianismo romántico –sigo exponiendo el análisis de Habermas– eligió la figura de Dionisos, destacado en el panteón griego por ser un dios ausente cuyo retorno está próximo. Evidentemente, con ello Nietzsche establece un paralelismo entre Cristo y Dionisos. Este último tendría, además, la particularidad de ofrecer con sus excesos culturales “un fondo de solidaridad social que el Occidente cristiano ha visto desvanecerse junto con las formas arcaicas de religiosidad” (Habermas [1985] 1989, 119). Nietzsche no sería original en su consideración dionisiaca de la historia y con el recurso a Dionisos y Cristo, sino que se entronca con la tradición alemana del primer romanticismo que desarrolló todo un trabajo de recepción de los mitos en la modernidad (Novalis, Schelling, Creuzer, entre otros). Habermas insiste en que este paralelismo solo es posible porque, en el fondo,

[...] lo que el mesianismo romántico busca es el rejuvenecimiento, pero no el licenciamiento de Occidente. En realidad, la nueva mitología tenía por objeto restituir la solidaridad perdida, pero no negar la emancipación que

la liberación respecto de los poderes míticos del origen que había aportado a los sujetos individuados en presencia de un Dios único. En el romanticismo, el recurso a Dionisos sólo tenía por objeto alumbrar aquella dimensión de libertad pública en que las promesas del cristianismo habían de cumplirse en el más acá, para que el principio de la subjetividad, ahondado por la Reforma y la Ilustración, a la vez que convertido por éstas en principio de dominación autoritaria, pudiera perder su limitado carácter (Habermas [1985] 1989, 119-20).

Habermas ubica el problema de fondo en el intento de Nietzsche de elaborar una metafísica que ponga en cuestión la *subjetividad* ganada por el hombre moderno: “Lo que Nietzsche llama ‘fenómeno estético’ se revela en el descentrado trato consigo misma de una subjetividad liberada de las convenciones cotidianas de la percepción y de la acción” (Habermas [1985] 1989, 121). A criterio de Habermas, es recién el Nietzsche maduro quien se percata de la conexión romántica de lo dionisiaco y lo cristiano; esta sería la razón de fondo de su ruptura con Wagner. El joven Nietzsche, en cambio, con su tesis de lo dionisiaco radicalizaría la tendencia iniciada por el romanticismo:

Aquella purificación del fenómeno estético de toda adherencia teórica y moral, que el romanticismo había iniciado, Nietzsche la ahonda aún más. En la experiencia estética, la realidad dionisiaca queda blindada mediante un “abismo de olvido” contra el mundo del conocimiento teórico y de la acción moral, contra la cotidianidad (Habermas [1985] 1989, 121-22).

Lo que Nietzsche introduce en el programa de la nueva mitología sería su renuncia al mesianismo romántico. Se trata ahora de un total abandono de la modernidad, la cual se ha vaciado por su propio nihilismo:

Con Nietzsche la crítica de la modernidad renuncia por primera vez a mantener su contenido emancipatorio. La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón. Y como contrainstancia de la razón Nietzsche apela a las experiencias de autodesenmascaramiento, transportadas a lo arcaico, de una subjetividad descen-

trada, liberada de todas las limitaciones del conocimiento y la actividad racional con arreglo a fines, de todos los imperativos de lo útil y de la moral (Habermas [1985] 1989, 121-22).

Finalmente, Habermas ve en la *metafísica de artistas* de Nietzsche el “núcleo estético de la voluntad de poder”: “la voluntad de poder no perversa no es más que la versión metafísica del principio dionisiaco” (Habermas [1985] 1989, 124). Los intentos de Nietzsche de desarrollar una crítica de la razón desde criterios estéticos no pueden ser legitimados:

Pero estos criterios del juicio estético, de los que pese a todo sigue haciendo uso, Nietzsche no puede legitimarlos porque transporta las experiencias estéticas a un mundo arcaico, porque la capacidad crítica de estimación valorativa, aguzada en el trato y comercio con el arte moderno, no queda reconocida como un momento de la razón, que al menos en términos procedimentales, es decir, en virtud del procedimiento de fundamentación argumentativa, pudiera todavía ser puesto en relación y quedar articulado con el conocimiento objetivo y la capacidad del juicio moral. Lo estético como puerta de salida a lo dionisiaco queda más bien mistificado y convertido en lo otro de la razón (Habermas [1985] 1989, 124).

Nietzsche en Francia y Foucault

El acercamiento de Foucault a Nietzsche está mediado por la tradición de lectura de Nietzsche en Francia. Aquí se conjuga tanto el interés y atracción específicos que Foucault sentía por el autor como también el apogeo y el ocaso de las filosofías del sujeto en las versiones de la fenomenología y del marxismo de la época. Foucault descubre en Nietzsche la ocasión de liberarse de la influencia de esas corrientes de pensamiento tan presentes en el ámbito francés de los años cincuenta, situación experimentada con mucha intensidad por él precisamente en sus años de formación. Sin embargo, Foucault tampoco empieza de cero; desde antes de la Segunda Guerra Mundial varios pensadores habían elaborado ya una lectura de Nietzsche, la misma que fue el punto de partida y de inserción en una tradición más amplia desarrollada en Francia. En tal sentido, los nombres y obras de Bataille, Blanchot y Deleuze son importantes para entender la relación Foucault-Nietzsche. Foucault más que una lectura asume una *actitud* ante Nietzsche; se trata del *desafío* surgido para su actividad filosófica en una relación de crítica y de sintonía con el autor alemán: los dos autores se identifican en una suerte de historia de la racionalidad. Pero más allá de las consideraciones personales y teóricas que hayan podido intervenir para labrar su actitud ante Nietzsche, hay que decir que Foucault asume la lectura o imagen que se elabora de un autor como una *práctica discursiva* de la época.

En lo que sigue hago una presentación de la *actitud* de Foucault y de cómo en sintonía con autores del ámbito francés –Bataille y Blanchot– emprende una polémica con la fenomenología y el marxismo de su época,

apoyándose para esto en Nietzsche. El eje del debate es amplio pero con contornos definidos: se trata de atacar la tesis del *sujeto fundante* que habiéndose inspirado en el pensamiento de Hegel y del historicismo estarían presentes en las corrientes hegemónicas de su época.

Nietzsche como *desafío*

En términos personales, no cabe duda de que el encuentro de Foucault con el autor alemán fue un acontecimiento determinante para su vida:

Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia; tenía la sensación de haber sido atrapado. A través de Nietzsche me había vuelto extraño a todo eso. Todavía no estoy muy integrado en la vida social e intelectual francesa. Si fuera más joven, hubiera emigrado a los Estados Unidos (Foucault [1988-91] 1995, 146).

Desde el punto de vista filosófico, si Foucault se interesa por Nietzsche es porque en él encuentra las herramientas necesarias para emprender sus investigaciones sobre la historia del pensamiento. Ahora bien, tanto en Nietzsche como en Foucault no está en juego simplemente el problema de las herramientas que posibiliten una representación histórica, sino sobre todo el problema de la crítica misma que supone la tarea del historiador. La historia del pensamiento implica en ambos autores una crítica de las condiciones que hacen posible el pensar como tal. Esta fue justamente la disposición de Foucault: “Leí a Nietzsche en 1953 y, como soy curioso, lo hice desde esta perspectiva de interrogación sobre la historia del saber, la historia de la razón: cómo se puede hacer la historia de una racionalidad” (Foucault 1999c, 312). Así, es evidente que el problema de la verdad está en juego en esta historia del saber; en este punto es donde Foucault recurre a Nietzsche, como el mismo autor lo reconoce en la entrevista referida: “mi deuda con Nietzsche es mucho mayor con

sus textos del período de 1880, donde la cuestión de la verdad, tanto la historia de la verdad como de la voluntad de verdad, eran centrales para él” (Foucault 1999c, 321).

A pesar de la sintonía con el autor, Foucault mantuvo siempre una actitud crítica frente a Nietzsche, y a pesar de que lo consideró como fuente permanente de inspiración, nunca dejó de marcar distancias:

Yo soy simplemente nietzscheano y, en cuanto me sea posible, intento descubrir por medio de determinado número de puntos, que se puede hacer en éste o en aquel ámbito con la ayuda de los textos de Nietzsche, pero también con tesis antinietzscheanas (¡las cuales, sin embargo, son nietzscheanas!). No intento nada más, pero realmente lo intento (Foucault [1984] 2001, 493).

Foucault no se apropia de una vez por todas del pensamiento de Nietzsche, sino que sabe captar las posibilidades de un pensamiento que se niega a ser representado sistemáticamente y lo asume como un *desafío* permanente. Y es que este era el tipo de relación que Foucault tenía con el autor. Prefirió no escribir sobre Nietzsche para no atarlo a la letra. Es sabido que lo hizo muy poco; a pesar de que toda su obra no sería comprensible sin los impulsos recibidos del pensador alemán. Foucault declaró que no se trata de un hecho casual: “Para mí hay tres categorías de filósofos: los filósofos que yo no conozco, los que yo conozco y sobre los cuales he hablado; los filósofos que yo conozco y sobre los cuales no hablo” (Foucault [1984] 2001, 493). Nietzsche pertenecería al grupo de filósofos sobre los cuales no escribió porque de hacerlo dejarían de ser *herramientas del pensar* (Foucault [1984] 2001, 493). Seguro que esta relación está más marcada por la complicidad que por la explícita exposición de tesis compartidas:

Yo, a las gentes que amo, las incorporo. La única manera de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al texto, algo que carece del menor interés (Foucault [1975] 1999b, 312).

El mismo Foucault, por otro lado, deja constancia de la imposibilidad de algo así como un *nietzscheanismo* en el ámbito francés que pueda ser reducido a un mero eco de conflictos de clase y que, por lo tanto, pudiera vincularlo de alguna manera a la *derecha alemana*:

Creo que, efectivamente, no hay un nietzscheanismo, no se puede decir que hay un nietzscheanismo verdadero o que el nuestro sea más verdadero que los otros; pero los que han encontrado en Nietzsche, hace ahora más de veinticinco años, un medio de desplazarse respecto a un horizonte filosófico dominado por la fenomenología y el marxismo, me parece que no tienen nada que ver con los que utilizan el nietzscheanismo ahora. En todo caso, si Deleuze ha escrito un libro soberbio sobre Nietzsche, en el resto de su obra la presencia de Nietzsche es ciertamente notable, pero sin que haya ninguna referencia ruidosa, ni ninguna voluntad de izar bandera nietzscheana, persiguiendo ciertos efectos retóricos o políticos. Lo que es sorprendente es que algunos, como Deleuze, sencillamente hayan tomado a Nietzsche en serio y él lo ha hecho. Esto es lo que yo mismo he querido hacer: ¿qué uso serio se puede hacer de Nietzsche? He realizado cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre él. El único homenaje un poco sonado que le he rendido ha sido titular el primer volumen de la *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (Foucault [1984d] 1999c, 320-21).

En el fondo, el tipo de relación que Foucault mantiene con los autores está atravesada por su manera de entender a un autor y su obra. En realidad, en su opinión, el autor no existe, lo que existe es una representación elaborada por cierta época y que ha sido creada para cumplir con una serie de funciones discursivas, es decir, en orden a reproducir una serie de efectos sociales. Lo mismo que dijo en una ocasión sobre Marx, podría haber dicho sobre Nietzsche:

Marx, para mí, no existe. Quiero decir que no existe esa especie de identidad que se construyó en torno a un nombre propio, y que se refiere en ocasiones a un cierto individuo, otras veces a la totalidad de lo que escribió, o también al inmenso proceso histórico que deriva de él. [...] Hacer funcionar a Marx como a un “autor”, localizable en un filón discursivo único y susceptible de un análisis en términos de originalidad o de la coherencia

interna, es siempre posible. Después de todo es perfectamente legítimo “academizar” a Marx, Pero esto equivale a desconocer el enorme impacto que produjo (Foucault [1984d] 1999c, 325).

Foucault, la fenomenología y el marxismo

En opinión de Foucault, el problema de la fenomenología consiste en que resulta insatisfactoria cuando se trata de elaborar una historia de la racionalidad. Su necesaria referencia a una conciencia fundante le impide considerar a ella misma como susceptible de ser vista como objeto de reconstrucción histórica. Así, Foucault retoma las tesis de Nietzsche en el punto que le permite desarrollar una crítica de las filosofías de la conciencia y, a la vez, elaborar una historia de la racionalidad. En dicho sentido, Foucault se suma a la tradición de historia del pensamiento que autores como Canguilhem ya habían empezado. Foucault considera a la fenomenología, incluso, como el punto de quiebre que originó la búsqueda de alternativas desde las más distintas orientaciones:

Así pues, diría que todo lo que ha ocurrido en los años sesenta provenía de la insatisfacción ante la teoría fenomenológica del sujeto, con sus distintas escapadas, evasivas e inclinaciones, según que se adopte una actitud positiva o negativa, hacia la lingüística, hacia el psicoanálisis o hacia Nietzsche (Foucault [1984d] 1999c, 313).

En opinión de Foucault, Husserl sería el *último* de los filósofos con pretensiones universalistas por su intento de pensar el universo cognoscitivo en función y en relación con el sujeto trascendental. Con Nietzsche habría terminado justamente esta *perspectiva totalitaria*: “Creo que Nietzsche, que después de todo era casi contemporáneo de Husserl, aun cuando cesó de escribir cuando Husserl iba a comenzar, había refutado y disuelto la totalización husserliana” (Foucault 1969, 81). A criterio de Foucault, la filosofía para Nietzsche no se ubica simplemente en el orden de la racionalidad como ejercicio de totalización, sino que se ejerce en una serie de actos y operaciones que pertenecen a *diferentes* ámbitos: “describir una tragedia

griega era filosofar, tratar de filología era filosofar, etc.” (Foucault 1969, 81). Pero no solo la actividad filosófica desborda los límites tradicionalmente considerados por la filosofía del sujeto, sino que se construye sobre todo como ejercicio de diagnóstico temporal del sujeto:

Nietzsche descubrió que la actividad peculiar de la filosofía era diagnosticar, como ya hemos dicho: ¿qué somos hoy? ¿Qué es este hoy que estamos viviendo? Esta actividad diagnóstica exigía una labor de excavación bajo sus propios pies, para descubrir en qué forma estaba constituido aquel universo del pensamiento, del razonamiento, de la cultura, que era su propio universo. Creo que Nietzsche atribuyó a la filosofía un objetivo nuevo, que luego ha quedado olvidado, aunque Husserl en *La crisis de las ciencias europeas* haya intentado a su vez una ‘genealogía’ (Foucault 1969, 82).

Foucault considera que Nietzsche posibilitó a una serie de autores franceses ese desplazamiento que va desde una consideración de la racionalidad en términos fenomenológicos hasta una historia de la misma racionalidad. Con él se habría introducido una *fractura* en la fenomenología:

¿Un sujeto de tipo fenomenológico, transhistórico, es capaz de dar cuenta de la historicidad de la razón? Y aquí la lectura de Nietzsche ha supuesto para mí la fractura: hay una historia del sujeto como hay una historia de la razón, y no se debe pedir el despliegue de esta historia de la razón en un acto primordial y fundador del sujeto racionalista. Leí a Nietzsche un poco por casualidad, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem, que en esta época era el historiador de las ciencias más influyente en Francia, estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer (Foucault [1984d] 1999c, 312-13).

De hecho, como sabemos, Canguilhem leyó y apoyó desde el primer momento su tesis doctoral sobre la historia de la locura. Foucault, igualmente, ve a Deleuze como uno de los autores destacados que recurrió a Nietzsche para hacer frente a las inconsistencias de la fenomenología:

La relación con Nietzsche en Francia, incluso la relación de todo el pensamiento del siglo XX con Nietzsche, era difícil por razones comprensibles.

Pero estoy hablando de mí, tendríamos que hablar también de Deleuze. Deleuze escribió su libro sobre Nietzsche en los años sesenta. Estoy casi seguro que ello obedeció a que estaba interesado en el empirismo, en Hume y también en esta misma cuestión: ¿la teoría del sujeto de la que se dispone con la fenomenología, esta teoría del sujeto es satisfactoria? —cuestión a la que escapaba por medio del empirismo de Hume—. Estoy persuadido de que encontró a Nietzsche en las mismas condiciones (Foucault [1984d] 1999c, 313).¹

Ahora bien, por supuesto que la presencia de la fenomenología en el ámbito francés se dio en un clima de intensos debates, encuentros y desencuentros con otras corrientes como el psicoanálisis, el estructuralismo y el marxismo. De todas ellas, sin embargo, sería el marxismo —en opinión de Foucault— el que, por una serie de complejas razones² políticas y culturales, habría asumido la posta del mensaje transmitido por la fenomenología: un sujeto último generador de sentido. Justamente aquí se encontraría la explicación de por qué el psicoanálisis, con el inconsciente como fondo, y el estructuralismo, que no requería de una subjetividad, no habrían podido lograr un cierto consenso con el tipo de sujeto exigido por la fenomenología:

La mejor prueba de que no podía entrar en la fenomenología, al menos tal como los franceses la concebían, es que Sartre o Merleau-Ponty —por no hablar de otros— no dejaron de intentar reducir lo que era para ellos el positivismo, o el mecanicismo o el cosmos de Freud en nombre de la afirmación de un sujeto constituyente. [...] Así pues, hubo un freudo-estructuro-marxismo: allí donde la fenomenología se encuentra descualificada por las razones que acabo de exponer, ya sólo quedan pretendientes que cogen de la mano a Marx y forman un bello corro (Foucault [1984d] 1999c, 311-12).

Desde un principio, Foucault plantea sus trabajos de investigación en la perspectiva de una historia del pensamiento. Junto con Nietzsche asume la

¹ Foucault se refiere a Deleuze [1962] (1986) y 1953.

² El predominio de cierto marxismo Foucault lo explica no solo vinculado con el contexto histórico europeo y mundial; así, a las consecuencias políticas derivadas de la Segunda Guerra Mundial se suma la hegemonía de una lectura marxista ortodoxa que sirvió de discurso político de algunos partidos comunistas, al igual que la presencia de cierto marxismo en instituciones como las universidades.

tesis de que la verdad y los sujetos de conocimiento también son el resultado de condiciones históricas que no pueden ser remitidas a ningún *sujeto de conocimiento dado definitivamente* (Foucault [1973] 1996, 14): “el mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Foucault [1973] 1996, 14) Se trataría de emprender una historia del pensamiento y de la verdad como práctica social, en esto radicaría su empatía con Nietzsche: “Una historia de la verdad será posible para nosotros sólo si nos desembarazamos de estos grandes temas del sujeto de conocimiento, al mismo tiempo originario y absoluto, utilizando eventualmente el modelo nietzscheano” (Foucault [1973] 1996, 32). Nietzsche es el aliado con quien comparte su batalla no contra el marxismo en general, sino contra cierta concepción de la historia que se mantenía en lo que él denomina el *marxismo académico*:

La cuestión es la siguiente: existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión. Creo que esta forma de análisis, tradicional en el marxismo universitario de Francia y de Europa en general, tiene un defecto muy grave: el de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva (Foucault [1973] 1996, 14).

Esta inmersión del pensamiento de Marx en las categorías de una filosofía del sujeto sería un reto no solo para el marxismo, sino también para un planteamiento en la línea de Nietzsche:

Se ha llegado, pues, al punto de antropologizar a Marx, a hacer de él un historiador de las totalidades y a volver a hallar en él el designio del humanismo; se ha llegado, pues, al punto de interpretar a Nietzsche en los términos de la filosofía trascendental, y a rebajar su genealogía hasta el nivel de una investigación de lo primigenio (Foucault 1969, 22).

Muy interesante resulta el esfuerzo de reconstrucción autobiográfica desarrollado por Foucault en una entrevista en la que trata de explicar cierta incompatibilidad entre su afiliación al partido comunista y las razones de su inclinación al pensamiento de Nietzsche. En realidad, como lo explica Eribon, su descubrimiento del autor será más adelante (1953), pero en esa mirada retrospectiva ya se puede ver el punto de origen y hacia dónde se dirigirá más tarde dicho encuentro:

Para muchos de nosotros, jóvenes intelectuales, el interés por Nietzsche y por Bataille no representaba una manera de alejarse del marxismo o del comunismo. Esa exigencia de rechazo total del mundo en el cual habíamos tenido que vivir, indudablemente no se veía satisfecha por la filosofía hegeliana. Por otro lado, andábamos buscando otras vías intelectuales para llegar precisamente allí donde parecía que tomaba cuerpo o existía algo totalmente diferente: es decir el comunismo. Fue así como, sin conocer bien a Marx, rechazando el hegelianismo, sintiéndome incómodo debido a las limitaciones del existencialismo, decidí afiliarme al Partido Comunista. Estábamos en 1950: ¿ser entonces “comunista nietzscheano”? Algo que realmente rozaba el límite de lo soportable y, si se prefiere, hasta era tal vez un poco ridículo; yo mismo me daba cuenta (Foucault, citado por Eribon [1989] 1992, 83).

Seguro que hay autores sobre los que Foucault nunca escribió, no solo porque sus tesis representaban los antípodas de su propio pensamiento, sino porque su claridad y presencia histórica lo estimulaban para alejarse cada vez más de ellos y así emprender su propio camino. Este es sin duda el caso de Jean Paul Sartre. Mucho de la obra de Foucault hay que entenderla como una tensa relación que se vuelve fructífera al calor del debate, no siempre explícito, con el pensamiento de aquel. Su monumental obra puede ser considerada como el esfuerzo titánico de síntesis de lo que la fenomenología, el marxismo y el existencialismo habían producido. Tengamos presente, además, que una de las expresiones de ese esfuerzo de síntesis encontró forma con la publicación de *Crítica de la razón dialéctica* en 1960; Foucault se doctoró un año más tarde con su monumental *Historia de la locura y la Introducción a la “Antropología desde un punto de vista pragmático” de Kant*. Es evidente que la versión de Sartre sobre el marxismo

como “filosofía insuperable de nuestro tiempo” (Sartre [1960] 1982, 912) fue una de las grandes polémicas que avivaron la obra del propio Foucault. En el prefacio del libro de Sartre aparece con claridad meridiana aquello de lo cual Foucault siempre quiso tomar distancia:

La ideología de la existencia hereda del marxismo, que la ha resucitado, dos exigencias que en él se originan por medio del hegelianismo: si hay algo así como una Verdad debe poder existir en la antropología, tendrá que *llegar a ser* tendrá que hacerse *totalización*. Desde luego que esta doble exigencia define ese movimiento del ser y del conocimiento (o de la comprensión) que desde Hegel se llama ‘dialéctica’. Así es que he dado por aceptado en *Cuestiones de método* que semejante totalización está perpetuamente en marcha como Historia como Verdad histórica. He intentado mostrar, partiendo de este acuerdo fundamental, los conflictos internos de la antropología filosófica, y en algunos casos he podido esbozar –en el terreno metodológico escogido– las soluciones provisionales de estas dificultades. Pero indudablemente las contradicciones y sus superaciones sintéticas pierden todo significado y toda realidad si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y Verdades. Me ha parecido, pues, necesario que al mismo tiempo que redactaba esta primera obra, abordase por fin el problema fundamental. ¿Hay una verdad del hombre? (Sartre [1960] 1982, 912).

El comentario de Foucault al libro de Sartre habla por sí solo: “La *Crítica de la razón dialéctica* es el esfuerzo magnífico y patético de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano e, incluso diría, el último marxista” (Foucault, citado por Eribon [1989] 1992, 218).

Georges Bataille

El mismo Foucault reconoce que su lectura de Nietzsche fue estimulada por varios pensadores que hacían frente a las insatisfacciones generadas por la fenomenología de su tiempo: “Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche:

he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot” (Foucault citado por Eribon [1989] 1992, 313-4). Nietzsche, Blanchot y Bataille serían los autores claves a la hora del gran debate con el idealismo y la fenomenología; sobre ellos Foucault dice: “me permitieron liberarme de aquello bajo cuyo signo se encontraba mi formación universitaria a principios de los años cincuenta: de Hegel y de la fenomenología” (Foucault citado por Manzumdar 2001, 34).

El acercamiento de Foucault a Nietzsche se dio en el contexto de una tradición de pensamiento que en Francia había venido desarrollando una recepción del filósofo alemán; en este sentido, uno de los autores más representativos es Georges Bataille. Aquí señalo algunos aspectos que se pueden destacar de la lectura de Nietzsche desarrollada por aquel y que están presentes también en Foucault. Con Nietzsche, Bataille puede hacer frente a las pretensiones *sistémicas* y *reduccionistas* presentes en la dialéctica *hegeliana* que había sido continuada y difundida en la lectura de Alexander Kojève. Hegel representa para Bataille la sujeción de las fuerzas elementales y heterogéneas de la vida a los rasgos homogéneos de una historia racionalmente elaborada. Que la ruptura de Foucault con Hegel se deba a Nietzsche es algo explícitamente señalado por el autor: “En cuanto a la influencia efectiva que Nietzsche haya podido ejercer sobre mí, me sería difícil precisarla porque me doy cuenta de que ha sido muy profunda. Solamente le diré que ideológicamente he sido ‘historicista’ y hegeliano hasta que leí a Nietzsche” (Foucault 1969, 82). Además, para Bataille fascismo, nazismo y estalinismo son denunciados como la perversión de un tipo de racionalidad que pasa por el avasallamiento de la libertad. Con Nietzsche, Bataille apela al potencial mítico-estético contenido en la experiencia de la comunidad como ámbito de ejercicio de la libertad, para lo cual critica y rechaza la apropiación que el fascismo hizo de Nietzsche (Le Rider 1997, 85-113).

Bataille quiso terminar su texto sobre Nietzsche como homenaje a los cien años del nacimiento del filósofo alemán –15 de octubre de 1844 (Bataille [1944] 1979). El eje de su reflexión se centra en la consideración de la libertad en condiciones de la modernidad, para lo cual critica la lectura que hizo el fascismo de Nietzsche que, a su criterio, desfiguró el sentido de

las tesis de la voluntad de poder. En su opinión, el gran aporte de Nietzsche consiste en concebir el problema de la libertad sin tener que recurrir a trascendencia alguna: “La aspiración extrema, incondicional, del hombre ha sido expresada por Nietzsche por vez primera independientemente de un fin moral y del servicio de un Dios” (Bataille [1944] 1979, 13). Bataille habría sufrido tanto como Nietzsche lo que significa asumir esta lucha:

Hay en la esencia del hombre un movimiento violento, que quiere la autonomía, la libertad del ser. Libertad sin duda se entiende de diversas maneras, pero ¿quién se asombrará hoy de que se muera por ella? Las dificultades que encontró Nietzsche –abandonando a Dios y abandonando el bien, sin por ello dejar de abrazarse con el ardor de los que por el bien o Dios se harían matar– las he encontrado a mi vez (Bataille [1944] 1979, 14).

El problema “esencial” en Nietzsche radica según Bataille ([1944] 1979, 6) en la consideración del problema de la libertad desde una concepción inmanente de la realidad. En tal sentido, *el hombre total* sería quien ejerce su libertad en el contexto del *carácter total del ser* (Bataille [1944] 1979, 6). Desde esta perspectiva, la moral tendría que sufrir una inversión que supone el replanteamiento del sentido del mal, *el mal como objeto de una refinada búsqueda moral*:

A este respecto, creo útil disipar un equívoco: Nietzsche sería el filósofo de la ‘voluntad de poder’, como tal se daba, como tal se le recibió. Yo creo que es, más bien, el filósofo del *mal*. Es el atractivo, el *valor* del mal lo que, me parece, daría a sus ojos el sentido propio a lo que él pretendía hablando de poder. Si no fuera así, ¿cómo explicar este pasaje?: “El corruptor del gusto. –A: ¡Eres el corruptor del gusto! –así se dice en todas partes–. B: ¡Desde luego! Yo le corrompo a todo el mundo el gusto de su propio partido –esto ningún partido me lo perdona” (Bataille [1944] 1979, prefacio 5).

¿Pero qué es lo que ha ocurrido en la modernidad para que se haya anulado la posibilidad de la experiencia del *hombre total* como experiencia de la libertad que se afina en el *carácter total del ser*? La libertad ha sido entendida como una actuación limitada al *horizonte de una actividad dada*;

con lo cual la *fragmentación* articularía la lógica de especialización y delimitación de las acciones: “Toda acción especializa, dado que toda acción es limitada”, “Toda acción hace de un hombre un ser fragmentario” (Bataille [1944] 1979). A diferencia de otras épocas, la acción moderna habría dejado de tener ese horizonte mítico o metafísico que le garantizaba cierto margen de *trascendencia*:

La acción en las condiciones modernas tiene fines precisos, enteramente adecuados a lo posible: la totalidad del hombre ya no tiene carácter mítico. Accesible de toda evidencia, se la confía a la realización de tareas dadas y definidas materialmente. Está lejana: esas tareas, al subordinar a los espíritus, los fragmentan (Bataille [1944] 1979, prefacio 6).

El mismo dominio del mundo, concebido como trabajo, arrastraría un margen de fragmentación que, sin embargo, podría conducir a la construcción del *hombre total*: “Como resultado del cambio, ese hombre-atreado-en-la-tarea-de-cambiar-el-mundo, el cual no es más que un aspecto fragmentario del hombre, se habrá transformado él mismo en hombre-completo” (Bataille [1944] 1979, prefacio 7).

El hombre completo sería “un ser en el que se ha abolido la trascendencia de quien ya nada está separado: un poco marioneta, un poco Dios, un poco loco... es la transparencia” (Bataille [1944] 1979, prefacio 7); no se trataría por consiguiente de una libertad que busca una *motivación*, sino de un ser atreado en la construcción de sí mismo en el marco de una *totalidad inmanente*. Esto supone, además, un replanteamiento del *sinsentido* como forma positiva y condición de construcción de libertad al haber desaparecido referencias trascendentes para la acción en el mundo: “no hay más salida que una incoherencia sin fin en la que sólo mi suerte podrá guiarme” (Bataille [1944] 1979, prefacio 8); un primer movimiento hacia el *hombre completo* sería, por lo tanto, el equivalente de *la locura* o una suerte de *disolución deslumbrante en la totalidad*. A diferencia de la lectura que hizo el fascismo de Nietzsche, el *hombre completo* sería “*el hombre cuya vida es una fiesta ‘inmotivada’*, y fiesta en todos los sentidos de la palabra, una risa, una danza, una orgía que no se subordinan nunca, un sacrificio

que se burla de los fines, sean materiales o morales” (Bataille [1944] 1979, prefacio 10).

Los estados extremos del sujeto, como la vida espiritual y el trance, han sido asumidos por el arte, lo cual los habría hecho proclives a la gran ambigüedad que se sigue de la fuga del mundo y, a la vez, a su eventual manipulación en el mundo de la acción y de los fines: “El arte constituye un pequeño dominio libre fuera de la acción, que paga su libertad con su renuncia al mundo real” (Bataille [1944] 1979, prefacio 10). Nietzsche, sin embargo, habría tratado de mantenerse lúcido frente a eventuales subordinaciones del arte: “Jamás perdió el hilo de Ariadna que es no tener ninguna meta y no servir a ninguna causa: él sabía que la causa corta las alas” (Bataille [1944] 1979, prefacio 10); lo cual, a su vez, abrió otro problema porque la ausencia de causa “nos arroja en la enfermedad: es la enfermedad del desierto, un grito que se pierde en un gran silencio...” (Bataille [1944] 1979, prefacio 10). En este punto, Foucault propone “invertir la idea del retorno”, lo cual supone concebir la temporalidad de la acción, o inmanencia de la acción, desvinculada de la moral de las motivaciones; en palabras de Bataille: “El retorno *inmotiva* el instante, libera la vida de finalidad y por ese mismo gesto la arruina. El retorno es el modo dramático, la máscara del hombre completo: es el desierto de un hombre cada uno de cuyos instantes se halla a partir de entonces inmotivado” (Bataille [1944] 1979, prefacio 10). Ciertamente que ello no resolvería el drama de la soledad, pero en cambio abriría un margen de crítica que pone en la suerte o azar el ejercicio del arte: “¿Cómo no conceder consecuencias a la ausencia de meta inherente al deseo de Nietzsche? Inexorablemente, la suerte –y la búsqueda de la suerte– representan un único recurso (cuyas vicisitudes describe este libro)” (Bataille [1944] 1979, prefacio 10).

Maurice Blanchot

A criterio de Foucault, lo valioso de Blanchot consiste en la tesis de la desaparición o disolución del *sujeto del lenguaje* (Foucault 1969, 84). Se trata de liberar a la palabra de su referencia totalitaria y cerrada que la ha atado a una

unidad de sentido último: Dios o el ser humano. El resultado de los dos investigadores es análogo: de la mano de Nietzsche se bosqueja un pensar que concibe el mundo como *interpretación*, como *fragmento*, como disolución de las explicaciones unitarias y totalizantes, es decir, como *interpretación de la interpretación*. La palabra, por lo tanto, ya no necesita un sujeto que la cree, este mismo sería ya una de las formas en las que se recrea la palabra.

El carácter *contradictorio* y *ambiguo* del pensamiento de Nietzsche, en la versión de Blanchot, tendría que ver con los contenidos del mismo: su resistencia a todo tipo de totalidades –tanto orgánica como lógica– que impiden la expresión de las experiencias del *descentramiento* y la *discontinuidad*; a esto se debería justamente que el discurso de Nietzsche solo sea comprensible en su real sentido como *fragmentario* (Le Rider 1997, 137), es decir, como cuestionamiento del pensamiento de la unidad y la totalidad. El *discurso como fragmento*, a criterio de Blanchot, no solo se despidió del *Dios de la unidad*, sino que corre paralelamente al *desaparecimiento del hombre*, o por lo menos, a una concepción del sujeto; se aleja así de su imagen de creador de sentido del mundo, pues ello no permitiría entender la interpretación como infinitud liberada de los límites de un sujeto creador de sentido: “El mundo: la infinitud del interpretar –o mejor dicho, interpretar: la infinitud: el mundo”. El presupuesto fundamental de esta *filosofía de la interpretación* es que *el mundo es un texto*, un texto que, hablando en estricto sentido, solo nos puede dar cuenta de su *afuera* (Blanchot [1969] 1986, 53-5, 65 y 66),³ nunca de su sentido *último*, es decir, como discurso de la *pluralidad*, de la *discontinuidad* y la *fragmentación*. En opinión de Blanchot, el problema del lenguaje y de la interpretación sería uno fundamentalmente metafísico. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche precisa su sospecha sobre el lenguaje; es la misma sospecha que abriga sobre el ser y sobre la Unidad. El lenguaje implica una metafísica, *la* metafísica. Cada vez que hablamos, nos ligamos al ser, decimos, aunque sea en forma subentendida, el ser, y mientras más brillante es nuestra habla, más brilla con la luz del ser.

3 Hay que tener presente que el texto fue elaborado, según la explicación del propio Blanchot, en el marco de su comentario a los libros de Michel Foucault, Gilles Deleuze, Eugen Fink y Jean Granier (Blanchot [1969] 1986, 55 y 65).

En efecto, nada tiene hasta ahora una fuerza de persuasión más ingenua que el error del ser... pues él está en cada palabra, en cada frase que pronunciamos. Y Nietzsche agrega, con una profundidad que no ha cesado de sorprendernos: “*Temo que jamás logremos deshacernos de Dios, pues creemos todavía en la gramática*” (Blanchot 1973, 49).

No cabe duda de que a Foucault, los diferentes motivos que le ofreció Blanchot en su lectura de Nietzsche le sirven para apuntalar su tesis central del desaparecimiento del sujeto y para la elaboración de un pensamiento que en el medio del lenguaje se postula como exterioridad. Este *pensamiento del afuera* sería heredero de una tradición de lectura de las tesis de Nietzsche que tendría, entre otros, a Blanchot como uno de sus autores de referencia. Foucault asume una perspectiva de Nietzsche, mediado por Blanchot, al leer el *ser del lenguaje* como la *desaparición de aquel que habla*: “Es a este anonimato del lenguaje liberado y abierto hacia su propia ausencia de límite al que conducen las experiencias que narra Blanchot...” (Foucault [1966] 1997, 75-6).

En su conversación con Caruso, Foucault afirma que la tesis de la desaparición del sujeto sería el punto de convergencia de Blanchot y Bataille:

Durante mucho tiempo hubo en mí un conflicto mal resuelto entre mi pasión por Blanchot y Bataille por un lado, y por el otro mi interés por ciertos estudios positivos como los de Dumézil o de Lévi-Strauss. Pero en el fondo, ambas direcciones, cuyo denominar común quizás era el problema religioso, me han conducido por igual al tema de la desaparición del sujeto. En el caso de Bataille y de Blanchot, la experiencia del erotismo en uno y del lenguaje en el otro, en cuanto experiencias de disolución, de desaparición del sujeto (del sujeto erótico y del sujeto parlante), me han sugerido el tema, que luego he transcrito en la reflexión sobre el análisis estructural o ‘funcional’ a la manera de Dumézil y de Lévi-Strauss. En otras palabras, la estructura, la posibilidad de un razonamiento riguroso sobre la estructura, creo que nos conduce a un razonamiento negativo sobre el sujeto, es decir, a un razonamiento análogo al de Bataille o al de Blanchot. Todo ello expresado en forma simplificada (Foucault 1969, 84).

Pierre Klossowski

A la hora de averiguar de dónde y cómo va elaborando Foucault su propia lectura de Nietzsche, Klossowski es también fundamental; sobre todo en lo que tiene que ver con las repercusiones de la *muerte de Dios* y del *eterno retorno* para una concepción de subjetividad que se entiende como diversificada y descentrada por la irrupción de un tiempo no dialéctico.

Klossowski publicó su texto *Tan funesto deseo* ([1963] 1980) donde hacía, entre otras cosas, un repaso de los temas de Nietzsche. Allí reproduce una conferencia de 1957, “Nietzsche el politeísmo y la parodia”, donde, entre otras cosas, comenta el aforismo de *El crepúsculo de los ídolos* titulado “Cómo el mundo verdadero acaba por convertirse en fábula” (Nietzsche 1994b, 51-2). Una vez que la metafísica tradicional ha sido desacreditada, el mundo deviene en una suerte de realidad virtual tipo fábula:

Con el mundo verdadero hemos suprimido el mundo aparente; habiendo desaparecido el mundo verdadero (platónico, cristiano, espiritualista, idealista, trascendente), que sirve de referencia al mundo aparente, la apariencia desaparece a su vez; no es que el mundo pueda, de aparente que era, devenir el mundo real del positivismo científico; el mundo deviene fábula, el mundo tal cual es sólo fábula: fábula significa algo que se cuenta, un suceso contado y, por lo tanto, una interpretación: la religión, el arte, la ciencia, la historia, otras tantas interpretaciones diversas del mundo, o mejor, otras tantas variantes de la fábula (Klossowski [1963] 1980, 147).

En el contexto de la muerte de Dios, las consecuencias que se siguen para la constitución de identidad en el nuevo ordenamiento metafísico –según Klossowski– son las siguientes:

Cuando Nietzsche anuncia que Dios ha muerto, equivale a decir que Nietzsche debe perder necesariamente su propia identidad. Porque lo que está presente aquí como catástrofe ontológica responde exactamente a la reabsorción del mundo verdadero y aparente por la fábula: en el seno de la fábula hay pluralidad de normas o, mejor, no hay ninguna norma propiamente dicha en el sentido de esta palabra, porque el principio mismo

de la identidad responsable es propiamente desconocido en cuanto que la existencia no se halla explícita o revelada en la fisonomía de un Dios único que, en cuanto juez de un yo responsable, arranca al individuo a una pluralidad en potencia (Klossowski [1963] 1980, 166).

Las consecuencias en el orden de la historia no se dejan esperar. “La refabulización del mundo significa asimismo que el mundo sale del tiempo histórico para entrar en el tiempo del mito, es decir, en la eternidad: o, mejor, que la visión del mundo es entonces una aprehensión de la eternidad” (Klossowski [1963] 1980, 148). En el otro ensayo, “Sobre algunos temas fundamentales de la ‘Gaya Ciencia’ de Nietzsche”, Klossowski también se refiere a la *II Consideración intempestiva* sobre la historia. La fuerza ‘plástica’ la vincula al sentido del ‘retorno’, para oponerlo a la concepción del historicismo; por eso puede sostener que

[...] ser moderno, para Nietzsche, equivale a liberarse, por el conocimiento mismo de la historia, de la progresión rectilínea de la humanidad —la marcha dialéctica irreversible del materialismo histórico— para intentar vivir según la representación del círculo en la que no sólo está todo perdonado, sino donde además todas las cosas son restituidas —en lo cual volvemos a encontrar la noción de gracia reintegrada al mito, dado que la posibilidad del mito se confunde con la gracia (Klossowski [1963] 1980, 12).

En *Nietzsche y el círculo vicioso* Klossowski va a centrar y radicalizar su lectura de Nietzsche desde la tesis del eterno retorno sobre temas como subjetividad y política, entre otros. Lo que el retorno significa para la subjetividad es su disolución: “El eterno retorno suprime las identidades duraderas”. El eterno retorno significaría “las realizaciones sucesivas de todas las identidades posibles” (Klossowski [1969] 2004, 98). Entonces:

El acento debe ponerse sobre todo en la pérdida de la identidad dada. La “muerte de Dios” (del Dios que garantiza la identidad del yo responsable) abre al alma todas sus posibles identidades ya aprehendidas en las distintas *Stimmungen* del alma nietzscheana; la revelación del Eterno Retorno aporta como necesidad las realizaciones sucesivas de todas las identidades posibles: “Soy, en el fondo, todos los nombres de la historia”

—finalmente “Dionisos y el Crucificado”. La “muerte de Dios” responde a una *Stimmung* en Nietzsche del mismo modo que el instante extático del Eterno Retorno (Klossowski [1969] 2004, 85).

La alta tonalidad de alma, en la que Nietzsche experimentó el vértigo del Eterno Retorno, creó el signo del Círculo vicioso donde se encontraron instantáneamente actualizadas la intensidad más alta del pensamiento cerrado sobre sí mismo en su propia coherencia y la correspondiente ausencia de intensidad de las designaciones cotidianas; al mismo tiempo se vaciaba la designación misma del yo a la que todas se reducían hasta entonces (Klossowski [1969] 2004, 93).

Foucault retoma a Klossowski para el análisis literario. Ya en el artículo “La prosa de Acteón” ([1964] 1994) va a comentar, entre otros, el texto de Klossowski (*Tan funesto deseo*) aparecido el año anterior. El autor aportaría, sobre todo con su representación de la palabra entendida como *simulacro* porque se ha disociado el signo de una referencia fundante y, además, se concibe el tiempo como retorno; palabra *transgresiva* que, junto con Bataille y Blanchot, lo insertaría en la literatura contemporánea (Foucault [1964] 1994, 201). En su opinión, a propósito del cristianismo y los dioses griegos,

Klossowski se encuentra situado en el cruce de dos caminos bastante alejados y sin embargo muy parecidos, provenientes los dos de lo Mismo, y dirigiéndose ambos tal vez hacia él: el de los teólogos y el de los dioses griegos de los que Nietzsche anunciaba en el instante el centelleante retorno (Foucault [1964] 1994, 203-4).

La experiencia de Klossowski se sitúa ahí, poco o más o menos: en un mundo en el que reinaría un genio maligno que no había encontrado a su dios, o que tal vez sería dios mismo. Este mundo no sería ni el Cielo, ni el Infierno, ni los limbos; sino nuestro mundo simplemente. En definitiva, un mundo que sería el mismo que el nuestro excepto porque es precisamente el mismo. En esta imperceptible distancia de lo Mismo, un movimiento infinito encuentra su lugar de nacimiento. Este movimiento es perfectamente extraño a la dialéctica; porque no se trata de la prueba de la contradicción, ni del juego de la identidad afirmada y después negada; la igualdad $A = A$ se anima con un movimiento interior y sin fin que separa a cada uno de los términos

de su propia identidad y los remite uno al otro gracias al juego (la fuerza y la perfidia) de esa misma distancia. De modo que ninguna verdad puede engendrarse de esta afirmación; pero un espacio peligroso se está abriendo en el que los discursos, las fábulas, las astucias tramperas y tramposas de Klossowski van a encontrar su lenguaje. Un lenguaje que es para nosotros tan esencial como el de Blanchot y Bataille, puesto que nos enseña a su vez cómo lo más grave del pensamiento debe encontrar fuera de la dialéctica su ligereza iluminada (Foucault [1964] 1994, 213).

Gilles Deleuze

A mi manera de ver, lo valioso de la lectura de Nietzsche en el ámbito francés consiste en insertarlo en una tradición de modernidad en la que es posible recrear la experiencia de la subjetividad más allá del historicismo y de la fenomenología dominantes a mediados del siglo XX. Foucault, junto con otros que elaboraron en Francia cierta tradición de lectura de Nietzsche, no limitó el problema de la subjetividad al legado hegeliano-marxista, como lo hizo Habermas, ni la delimitó desde la dinámica de la historia descrita en términos *dialécticos*, a la manera de Horkheimer y Adorno, sino que amplió el marco de realización de la *crítica* de la misma subjetividad. En dicha lectura, por lo tanto, no es necesario oponer Nietzsche a la Ilustración, sino entenderlo como constitutivo de esta; en dichos términos, el aporte de Nietzsche puede explicarse como una contribución al legado *crítico* de la misma modernidad. Ya Gilles Deleuze exponía en su *Nietzsche y la filosofía* ([1962] 1986) que la crítica de Nietzsche era posible porque no entendía la voluntad como mera representación que necesitara de un sujeto de reconocimiento. Este proceso, además, se realizaba en el contexto de unos valores universalmente reconocidos; Deleuze, en cambio, rescata de Nietzsche la dimensión de la voluntad como creación de nuevos valores. De igual modo, esta es la razón por la que Deleuze niega la versión de la voluntad hecha por las lecturas evolucionistas y fascistas: la guerra y la lucha no constituyen el rasgo característico de una voluntad creadora.⁴ Foucault, asume de Deleuze, entre otros, una lectura nietzscheana carac-

⁴ Véase “Contra sus predecesores” en el capítulo III titulado “La crítica”, en Deleuze [1962] 1986.

terizada por un concepto de subjetividad que polemiza con los contenidos antropológico-trascendentales de las filosofías del sujeto.

Jacques Derrida

Derrida fue sin duda quien principalmente contribuyó a desplazar el peso histórico de la interpretación heideggeriana de Nietzsche. En su opinión, Heidegger vinculó a Nietzsche con un tipo de reflexión ontológica en la que se accede a conceptos como ser, verdad, fundamento, logos (Derrida 1986, 25-35); de hecho, el autor alemán fue presentado como la *cumbre* de la metafísica occidental que se ocupa del ser del ente. En realidad, en opinión de Derrida, la *escritura* de Nietzsche no está sometida originariamente al logos ni a la verdad; para él, lo propio del *texto* de Nietzsche consiste justamente en su *absoluta heterogeneidad* que rompe con la tradición logocéntrica. De acuerdo con Ernst Behler,

[...] con la pregunta por el sentido del ser, Heidegger se queda atorado en la prioridad del sentido y del *Logos*, [...] con ello recae detrás de la disolución del logocentrismo realizada por Nietzsche, de manera que se plantean las preguntas de si se debe leer a Nietzsche con Heidegger como el último de los grandes metafísicos, o si al revés no se debería entender la pregunta de Heidegger por la verdad del ser como el último repunte de la metafísica (Behler citado por Frey 1997, xxxvii).

El diálogo –o más bien tendríamos que hablar del tenso silencio– entre Foucault y Derrida estuvo marcado por la ruptura que se inició en torno al texto *Historia de la locura* del primero.⁵ Foucault siempre expresó su desconfianza frente al proyecto de explicación del discurso como representación logocéntrica de la escritura. A diferencia del eje lenguaje-metafísica que caracteriza a la obra de Derrida, su trabajo se ocupa del análisis de las racionalidades, de sus condiciones y de su posibilidad en el marco de una investigación histórica.

⁵ Como es conocido, la respuesta de Foucault al comentario de Derrida sobre su *Historia de la locura* la recogió como anexo en su segunda edición. Cfr. Foucault [1971-72] 2002, 340-72; cfr. Roudinesco *et al.*, [1992] 1996.

Nietzsche, Foucault y la Ilustración

En este apartado presento a Nietzsche y Foucault enraizados en una tradición de la Ilustración europea, la misma a la que Foucault atribuye un *éthos filosófico* que hace suyo el programa de constitución histórica permanente del hombre como sujeto libre. Sostengo, así, la tesis de que hay una confluencia entre Foucault y Nietzsche, pues en ellos se radicaliza esta tradición de la Ilustración. Dicha confluencia puede ser registrada en la obra de Foucault en la medida que sus investigaciones muestran las objetivaciones históricas de la moderna subjetividad occidental en los ejes del saber, del poder y de la ética. Inicio el apartado mostrando, entonces, la relevancia de Nietzsche para la *ontología del presente* de Foucault y bosquejo el desarrollo de dicha alianza en los tres ejes mencionados.

La ontología del presente

No empezaré por enumerar los puntos en los que Foucault se acerca a Nietzsche, sino que quiero partir, desde otro punto de vista, de la tesis general de que su alianza es posible en la medida que los dos autores, junto con otros, desarrollan su actividad filosófica en profunda consonancia con cierta tradición de la Ilustración europea. Más aún, sostengo que su enorme actualidad se debe a la radicalidad con que conciben y viven su *ser moderno* al haber hecho de la condición histórica del sujeto su premisa fundamental. Dicho ello, por lo pronto, no necesito pasar a revisar las tesis

de los comentaristas que oponen los nombres de Nietzsche y Foucault a la modernidad; o de aquellos que ven en estos los intentos fallidos por superar lecturas de subjetividad que en última instancia requieren de un sujeto histórico o trascendental del cual sería imposible desentenderse. Esto ya lo hemos hecho en páginas anteriores. Ahora me concentraré en el texto “¿Qué es la Ilustración?” (Foucault [1984c] 1999c, 335-52). Al ser uno de los últimos de Foucault, lo elabora sin duda sobre el trasfondo del conjunto de su obra y, aunque se refiere a Kant, considero que desde él se puede mostrar por qué la profunda sintonía con Nietzsche hay que buscarla en el carácter de la Ilustración.¹

En el texto en cuestión, Foucault llama la atención sobre el hecho de que en él se podría percibir una “confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia”. En su opinión, Kant no explica la Ilustración simplemente alrededor del problema del conocimiento, sino que lo vincula con un análisis sobre la historia del presente desde el que se indaga: “La reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular es, en mi opinión, la novedad de este texto”. Aquí encontramos lo que sería el esbozo de la “actitud de modernidad”; actitud que caracterizó al núcleo mismo de la Ilustración. Pero hay algo más. La modernidad, y para esto sigue a Baudelaire, no consistiría únicamente en una forma de relación con el presente, sino también un modo que hay que establecer *consigo mismo*: “el hombre moderno no es el que parte al descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es el que busca inventarse a sí mismo”. A criterio de Foucault, aquí se encuentran dos tesis que quiere subrayar de su lectura de la Ilustración: por una parte, “el enraizamiento de la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo”; por otra, el hecho de que la relación con la Ilustración no va a ser *doctrinal*, sino más bien *la reactivación permanente de una actitud*: “un *étos* filosófico

1 Sauquillo también es de la opinión de que la referencia de Foucault a Nietzsche es fundamental para su ontología del presente: “Toda la problemática a la que Foucault recondujo finalmente sus trabajos –el diagnóstico del presente, la pregunta acerca de qué somos hoy– se encuentra ya planteada en el prólogo a la segunda edición alemana de la *Gaya Ciencia*” (Sauquillo 1994, 84).

que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico”. Pues bien, aquí ya tenemos todos los elementos que, en opinión de Foucault, forman lo que él denomina una *ontología*. De varias maneras se refiere a ella el autor: *la ontología histórica de nosotros mismos, ontología crítica de nosotros mismos, ontología del presente, ontología de nosotros mismos*. Sin embargo, no se trataría de una doctrina, de una teoría ni tampoco de un *cuerpo permanente de saber*, sino de “una actitud, un *étos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible”. Sintetizando: la ontología del presente “busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad” (Foucault [1984c] 1999c, 341, 344-45, 348 y 351).

El acercamiento de Foucault a Nietzsche fue posible porque sus vidas y obras están enraizadas en la Ilustración por medio de esta *ontología del presente*. En realidad, desde sus primeros trabajos, se observa que Foucault ya se había percatado de que en Nietzsche encontraría un interlocutor incomparablemente fecundo para alimentar su *actitud de modernidad*. Con Nietzsche se habría dotado a la filosofía moderna de una perspectiva que centra su actividad en el *diagnóstico*² de la subjetividad como análisis de la historia; como lo sostiene en su conversación con Caruso:

Es muy posible que lo que yo hago concierna a la filosofía, teniendo en cuenta que desde Nietzsche la filosofía tiene la misión de diagnosticar, y ya no se dedica solamente a proclamar verdades que puedan valer para todos y para siempre. Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente; decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros pies caracteriza el pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo (Foucault 1969, 73).³

- 2 Sauquillo también considera que la ontología del presente de Foucault está vinculada directamente a Nietzsche; la Consideración intempestiva II sobre la historia estaría en la tesis de la filosofía como diagnóstico: “Este es el sentido de la filosofía como diagnóstico del presente, practicada por Foucault, y del intempestivo carácter de la filosofía de Nietzsche: negación del pasado y apertura a un porvenir donde se vislumbra una experiencia de mayor riqueza” (Sauquillo 1994, 81).
- 3 En la misma conversación con Caruso, además, Foucault afirma que su obra podría ser considerada como una “etnología de la cultura” moderna.

Desde sus primeras obras, y siempre de la mano de Nietzsche, Foucault se dedicó a bosquejar y elaborar una *ontología del presente* que le permitiese afrontar cierta ambigüedad inherente a la Ilustración, pero encontró en Kant una posible salida. En su *Introducción a la “Antropología desde un punto de vista pragmático” de Kant* (1961)⁴ del autor alemán, Foucault recurre a Nietzsche para sustentar ya una *crítica de la finitud* que le permita hacer de la condición histórica del sujeto el referente de su filosofía:

¿No es posible bosquejar una crítica de la finitud que sea una liberación en vista tanto del hombre como de la finitud, y que mostrara que la finitud no es el fin, sino la curva y el nudo del tiempo, donde el fin es el principio?
 ¿El camino de la pregunta: *qué es el hombre?* se completa en el ámbito de la filosofía en la respuesta que replica la pregunta y la desarma: el superhombre (Foucault citado por Eribon [1989] 1992, 45).

Dos años más tarde, en el *Prefacio a la transgresión* ([1963] 1999a), la referencia de Bataille a Nietzsche le sirve para postular un pensamiento que combinó crítica y ontología:

El juego instantáneo del límite y la transgresión, ¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra –un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser? (Foucault [1963] 1999a, 169).

Ahora bien, esta perspectiva ilustrada tendría una contraparte que permanentemente intentaría desvirtuar el *ethos filosófico* de la modernidad; se trata del *humanismo*. Foucault sostiene que este es un movimiento de contenidos amplios, diversos y recurrentes a lo largo de la historia de Occidente:

4 Este trabajo fue la tesis complementaria de Doctorado en Letras de Michel Foucault. Su título en francés es “Introduction à l’Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant” y puede consultarse en microfichas solo en la Biblioteca de la Universidad de la Sorbona, y en el fondo bibliográfico del Centro Michel Foucault, en mimeografiado. Frédéric Gros ha transcrito el texto, corrigiendo diversos errores y fragmentos casi ilegibles.

De esto no hay que sacar la consecuencia de que todo lo que ha podido apelar al humanismo se deba rechazar, sino que la temática humanista es en sí misma demasiado flexible, demasiado diversa, demasiado inconsistente como para servir de eje a la reflexión (Foucault [1984c] 1999c, 346).

En tal sentido, el uso histórico de dicho difuso movimiento sería el siguiente: “El humanismo sirve para colorear y para justificar las concepciones del hombre a las que éste se ve claramente obligado a recurrir” (Foucault [1984c] 1999c, 346-47). Pero, además, Foucault encuentra histórica y temáticamente inexacto el elaborar una identidad entre Ilustración y humanismo: “Aunque la cuestión del hombre, de la especie humana, del humanista ha sido importante a lo largo del siglo XVIII, rara vez, creo, la *Aufklärung* se ha considerado a sí misma como un humanismo” (Foucault [1984c] 1999c, 347). El *creo* de Foucault, en realidad, habla por las tendencias humanistas que también surgieron de la Ilustración; por eso propone, más bien, una relación de *oposición* entre su *ontología del presente* y el humanismo:

[...] creo que a esta temática [...] se le puede oponer el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* ha tenido de sí misma (Foucault [1984c] 1999c, 346-47).

En otras palabras, el recurso a un principio humanista se rechaza porque supone limitar el problema de la libertad a una determinada concepción del sujeto; esto conlleva, además, el renunciar al proyecto de la ontología del presente como crítica de nosotros mismos, es decir, como búsqueda permanente de posibilidades históricas de construcción de libertad. En ese sentido, Foucault denuncia la falsa universalidad del discurso humanista que se esconde tras su enorme variedad:

Puede que el humanismo no sea universal, sino bastante relativo a cierto tipo de situación. Lo que llamamos humanismo ha sido utilizado por marxistas liberales, nazis, católicos. [...] Lo que me asusta del humanismo

es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: a la izquierda, el centro, la derecha (Foucault [1982] 1995, 149-50).

En la crítica del humanismo, Foucault también encuentra motivos de alianza con Nietzsche; no hay que perder de vista que la polémica permanente de este contra el historicismo de su tiempo apuntó a deslegitimar la visión del sujeto y de la historia que se había consolidado básicamente con Hegel y su visión de la historia. En tal sentido, Nietzsche también opone a las declaraciones humanistas un discurso genealógico que apunta a reivindicar “la continua ‘auto-superación del hombre’”⁵ (Nietzsche 1993, 219). De hecho, Foucault plantea su ontología del presente como un ejercicio de genealogía que toma de Nietzsche varias intuiciones de su perspectiva filosófica, histórica y metodológica.

Esta *ontología crítica de nosotros mismos* no sería *trascendental* ni tendría como objetivo la elaboración de una *metafísica*; ella sería “una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método” (Foucault [1984c] 1999c, 348). Analicemos los dos aspectos.

Es evidente que el método propuesto por Foucault se aleja de las pretensiones humanistas de *partir* del reconocimiento de un algo atribuible o reconocible al sujeto en forma permanente. La única forma de considerarlo será, por lo tanto, mostrando su presencia como resultado de condiciones históricamente reconstruibles:

Arqueológica –y no trascendental– en la medida en que no pretenderá extraer las 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 (Foucault [1963] 1999a, 169).

5 Tesis planteada en *Más allá del bien y del mal*, § 257; en el texto de la *Genealogía de la moral* también aparece el punto de la polémica con el historicismo en la sección III, § 27; igual en *Zarathustra*, en el apartado “De la superación de sí mismo”.

En este contexto recordemos que, en *Las palabras y las cosas*, Foucault presenta a Nietzsche como el autor desde el cual es posible plantear una arqueología de las ciencias humanas en la que la confección de la historia no esté atada a la antropología: “es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y la antropología” (Foucault [1966] 1984, 258). El método arqueológico de Foucault representa el intento de combatir con armas nietzscheanas el sujeto trascendental presente en las versiones contemporáneas de la fenomenología y del marxismo historicista.

El otro aspecto, hace alusión a la afirmación del ser histórico desde su condición de ser finito. “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 pensamos” (Foucault [1966] 1984, 258). Foucault trata a toda costa de evitar que su ontología caiga en algún tipo de trascendentalismo histórico; en la alusión a la *contingencia* (finitud) se reivindica el carácter azaroso de la libertad. Finalidad de la dimensión genealógica de la ontología del presente será en todo momento la construcción del sujeto como ser histórico libre. En *Las palabras y las cosas* Foucault ya había elaborado una *analítica de la finitud* que incluso la explicaba, en cierto sentido, como una forma de realización de la crítica kantiana. La arqueología desarrollada allí ya era también, por lo tanto, una genealogía planteada en los términos de la ontología del presente porque proponía el análisis de la historia desde una libertad que asumía su “finitud fundamental” como rasgo esencial:

La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un conocimiento finito como formas concretas de la existencia finita (Foucault [1966] 1984, 308).

En este contexto, lo que Nietzsche anunciaría en opinión de Foucault “no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre”, es decir,

“este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin” (Foucault [1966] 1984, 373).

Tributarios de la Ilustración son los intentos de Foucault y de Nietzsche al ahondar aquella tradición de subjetividad que, al ubicar la construcción de modernidad en el escenario de una libertad que desconoce exterioridades y se reconoce como pura historicidad, se toma a sí misma como el límite y a la vez como la posibilidad de su franqueamiento posible: “Caracterizaría [...] el ethos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres” (Foucault [1966] 1984, 349). Como bien lo señala Foucault, esta tradición de la Ilustración ha optado por un *pensamiento crítico* en la forma de una ontología de nosotros mismos y se diferencia de aquella otra tradición que se ha hecho como *filosofía crítica* y que se habría desarrollado como *filosofía analítica de la verdad en general*. La ontología del presente abarcaría ya un amplio espectro; así Foucault expone que: “esta forma de filosofía que, desde Hegel a la escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que he intentado trabajar” (Foucault [1984c] 1999c, 351-52).

Ahora bien, para la ejecución de la ontología del presente, Foucault propone cuatro líneas a tener en cuenta: apuesta, homogeneidad, sistematicidad y generalidad:

- a. La *apuesta* o reto hace referencia a esa tensión permanente que se daría, por una parte, entre capacidad de manipulación tecnológica del mundo y de control sobre la libertad de los individuos en sociedad y, por otra, la lucha por la libertad. Esta tensión caracterizaría el desarrollo histórico de las sociedades occidentales. Foucault resume el reto en la pregunta: “¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?”.
- b. La *homogeneidad* hace referencia a la opción metódica de no partir de las representaciones que los hombres se dan de sí mismos, ni de las

condiciones que los determinan sin saberlo, sino de *lo que hacen y cómo lo hacen*. Los campos de investigación se organizarán, por lo tanto, en referencia a *conjuntos prácticos* que consideren la dimensión tanto *tecnológica* (las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer), como *estratégica* inherente a las prácticas (las reglas de ejercicio de libertad entre los implicados).

- c. Con la *sistematicidad*, Foucault organiza los ámbitos considerados en el ejercicio de los conjuntos prácticos: el dominio sobre las cosas (el eje del saber), las relaciones de acción sobre los otros (el eje del poder) y las relaciones consigo mismo (el eje de la ética). El autor llama la atención de la mutua imbricación de estos ámbitos: “Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones de uno consigo mismo; e inversamente”.
- d. Finalmente, con la *generalidad* Foucault plantea que estas investigaciones histórico-críticas no son universales, sino particulares, centradas en temas recurrentes de las sociedades occidentales. En este sentido, la investigación de las *problematizaciones* sería “la manera de analizar, en su forma históricamente singular, cuestiones de alcance general” (Foucault [1984c] 1999c, 350).

Por mi parte, me interesa retomar los ámbitos de ejercicio de las prácticas porque, a continuación, mostraré cómo Foucault recurre a Nietzsche según el ámbito privilegiado de investigación. El autor lo formula en los siguientes términos:

[...] la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de cuestiones, se ha de ocupar de un número no definido de investigaciones que es posible multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero todas ellas responderán a la sistematización siguiente: ¿cómo nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder?; ¿cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones? (Foucault [1984c] 1999c, 350)

Como bien lo ha señalado Morey (1995, 16), son erróneas aquellas lecturas de la obra de Foucault que intentan agrupar cronológicamente su producción intelectual en una época arqueológica (saber), genealógica (poder) y de la subjetividad (ética). Empero, siempre desde el presupuesto de que la investigación de un ámbito nunca se hace al margen de los otros dos, lo único que sostendré por mi parte es que se puede hacer el intento de detectar la presencia de Nietzsche según cómo su producción haya sido tendencialmente más en la línea del saber, del poder o de la ética.

Los tres ejes: saber, poder y ética

Es necesario insistir en que Nietzsche y Foucault no simplemente *coinciden* en una serie de tesis filosóficas e históricas, sino que su alianza radica en la común pertenencia a la tradición de la Ilustración que hace suya el programa de la subjetividad como construcción histórica de libertad. En tal sentido, los ámbitos o ejes en los que se desgaja su práctica histórica responden todo el tiempo al problema de la subjetividad. En el posfacio del libro de Dreyfus y Rabinow dedicado al análisis de Foucault, este ya lo planteaba en forma muy clara:

Quisiera decir, ante todo, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No he estado analizando el fenómeno del poder, ni elaborando el fundamento de este tipo de análisis. Mi objetivo, en cambio, ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos. Mi trabajo ha tratado tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos (Dreyfus y Rabinow [1982-83] 2001, 241).

Es necesario no perder de vista que estos tres ejes no están distribuidos ni cronológica ni temáticamente en la obra de Foucault; presentan una relación de interacción que, dependiendo de la obra y del eje que se trate, muestra parcialmente también algo de los otros dos aspectos de la subjetividad que están siendo objeto de la investigación histórica. Morey ha elaborado un bosquejo de lo que sería un ordenamiento de la obra de

Foucault desde los criterios de la ontología del presente, que tome en cuenta tanto los tres ejes así como un posiblemente ordenamiento:

Ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Histoire de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et choses*) [...] ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Histoire de la folie, Surveiller et punir*) [...] Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Histoire de la folie, Histoire de la sexualité*) (Morey 1995, 25).

La ubicación de *Historia de la locura* en los tres ejes no solo es prueba de que la investigación histórica puede conjugarse en la triple perspectiva en que se articula la constitución de subjetividad, sino además nos permite entender a esta como la apertura de la libertad que se ejercita en permanente tensión, intercambio y recreación entre estos ámbitos.

La confluencia con Nietzsche es doble, si seguimos el criterio de Foucault de que las prácticas requieren ser analizadas *arqueológicamente*, desde el punto de vista metodológico, y *genealógicamente* desde la perspectiva de la finalidad. Lo primero hace referencia a evadir todo tipo de antropologismo o trascendentalismo; lo segundo, a la contingencia histórica como ámbito de construcción de libertad. Consideremos brevemente cada eje.

En el ámbito del saber, Foucault orienta el recurso a Nietzsche alrededor del concepto de arqueología como *episteme*. En dicho sentido, aquel rescata del filósofo alemán toda la perspectiva crítica frente al historicismo; esta había hecho de las aspiraciones de la dialéctica, el trasfondo en el cual el conocimiento es inscrito en una lógica histórica que se movía con criterios de totalidad. Así, Foucault deja en suspenso esta lógica temporal y se inclina hacia la construcción de un tipo de racionalidad espacial sobre cuya superficie afloran conceptos como los de discontinuidad y serie. Para él se trata, sobre todo, de establecer las reglas que, consideradas en espacios y tiempos determinados, habrían hecho posible la articulación de saberes.

En este contexto, la arqueología de las ciencias humanas responde a un *a priori histórico* cuyas reglas son susceptibles de ser construidas cuando se desenmascara al sujeto como objeto históricamente inventado. La historización de las categorías trascendentales se opera, entonces, con la ayuda de la perspectiva genealógica de Nietzsche al dejar en suspenso los supuestos trascendentales que habían acompañado la invención del hombre en la modernidad y que lo habían atado a un modelo de subjetividad y de verdad. A ello se debe que Foucault celebre menos la muerte de Dios que la apertura del ser humano a otras formas de subjetividad desde su finitud como eje de construcción de la historia. Por lo tanto, si bien es cierto que el eje del saber privilegia las prácticas del conocer, sin embargo, incluye ya una aproximación a los ejes del poder y de la ética.

En el ámbito del poder, la recurrencia al análisis histórico en perspectiva genealógica presenta prácticas descentradas que se distribuyen, relacionan y dan lugar a la formación de múltiples discursos de verdad cuyo origen se localiza en el ejercicio de poderes. Nietzsche es invitado a participar principalmente para elaborar herramientas de análisis que le permitan explorar los *bajos* fondos en los cuales realmente se construye la verdad. En tal sentido, el cuerpo en el que las disciplinas forjan individualidades es el punto privilegiado en el que se reproducen relaciones de poder. De esta manera, Foucault y Nietzsche desvinculan la verdad de las viejas aspiraciones del humanismo culto y relocalizan la aparición de la voluntad de verdad en el Occidente moderno en las relaciones históricas marcadas por el poder y el dominio. Ello no significa que el poder responda a un sistema meramente negativo, sino que su carácter polimorfo garantiza efectos positivos de verdad y de poder. Por otro lado, el análisis del poder en Foucault no es simplemente la descripción de poderes ciegos y descentrados, sino que conlleva la afirmación de una subjetividad que denuncia el carácter represivo de la modernidad y su formación en una dinámica en la que poder y prácticas de libertad entran en conflicto. En este punto, tanto Nietzsche como Foucault están de acuerdo respecto al carácter contradictorio de la modernidad y en cuanto a la legitimidad de construcción de individuos libres y soberanos.

El eje de la ética hace referencia a la constitución histórica de la subjetividad como discurso sobre sí mismo. Desde el punto de vista metodológico,

Foucault mantiene la perspectiva del análisis genealógico en la medida que los discursos de verdad sobre sí mismo son desprendidos de supuestos antropológicos y trascendentales y los remite al ejercicio de *tecnologías* y formas de *gobierno*. El eje ético retoma ampliamente los motivos de *La genealogía de la moral* de Nietzsche. Por una parte, se trata de elaborar una historia *efectiva*, es decir, que dé cuenta de cuáles han sido realmente los orígenes de los discursos éticos en Occidente y de su relevancia para la modernidad. Estos discursos sobre la verdad del sí mismo también responden a una fundamental voluntad de verdad que el análisis genealógico la remonta hasta sus inicios griegos y cristianos de la civilización occidental. Foucault quiere mostrar que la implementación del cristianismo creó toda una práctica de la subjetividad en la que el sí mismo dejó de ser un *arte de la existencia* para ser practicada, más bien, como sujeción a códigos de comportamiento. El eje de la ética, por lo tanto, hace suyo el conjunto de prácticas que se centran en la pregunta sobre quiénes somos en realidad y de qué manera la civilización occidental produjo prácticas de verdad que condujeron a su olvido. Evidentemente que en este eje Foucault recurre a Nietzsche para destacar todo el potencial crítico que supone la construcción de un individuo libre que se recrea a sí mismo en el arte de su propia existencia. Pero la serie de investigaciones en este eje también son acompañadas por el eje del poder en la medida que las tecnologías del yo quedan inscritas en prácticas de verdad que producen saberes en el orden de la sexualidad, de la ética y de la pedagogía.

Salida

Por lo pronto, quiero terminar citando la última frase del texto de Foucault que ha sido motivo de estas reflexiones, sin comentario alguno:

[N]o sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre se necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad (Foucault [1984c] 1999c, 352).

Segunda parte

Nietzsche en la obra de Foucault

Siguiendo la tesis de Barthes según la cual el “lector” constituye el espacio en el que se inscriben todas las citas que componen una escritura (Barthes 2000, 192-93), no procederé a la búsqueda de la idea esencial de Nietzsche que ha sido captada por el lector Foucault. Ello, en términos metodológicos, se traduce en la renuncia a la identificación o elaboración de un hilo conductor, entre texto y texto, que me permitiese reconstruir la relación Foucault-Nietzsche en términos homogéneos. Se trata, más bien, de rastrear en cada texto posibilidades de elaboración de perspectivas analíticas o accesos diversos a la relación Nietzsche-Foucault. Como material de trabajo, por lo tanto, he considerado las investigaciones que el mismo Foucault publicó a manera de monografías, sus introducciones elaboradas para obras de otros autores, artículos de publicaciones varias, entrevistas y conversaciones sostenidas.

Historia de la locura en la época clásica (1961)

La *Historia de la locura* de Foucault se presenta como una historia de la racionalidad occidental; con ella, su autor quiere demostrar que la locura es *constitutiva* de esta, a pesar de que ha habido momentos en que la razón ha determinado su verdad y la ha relegado al *olvido* como forma de hacerse presente en la historia. Foucault se inspira en la tesis de Nietzsche de *lo trágico* para dar cuenta de aquella *cesura originaria*, que se habría implemen-

tado en cierto momento de la modernidad (la época clásica), y que trajo como consecuencia la reformulación de lo que en otros tiempos se vivía como un diálogo fecundo entre razón y sin-razón. Lo que está en juego en el centro de este debate es la implementación de un tipo de subjetividad, que al tenor del racionalismo moderno-ilustrado (y de cierta tradición platónico-cristiana), ha reducido a su mínima expresión el papel de la locura en la producción de verdades. Foucault sostiene que en la experiencia artística moderno-contemporánea, particularmente literaria, sería posible devolver su dignidad a la locura, en la medida que se le restituye su papel protagónico y se replantean no solo sus relaciones con la subjetividad y la verdad, sino que se la ubica en el centro de estas.

En mi opinión, Foucault retoma un conjunto de tesis del pensador alemán y las reelabora alrededor del eje subjetividad-historia-modernidad. En esta *perspectiva* de trabajo se funden diferentes hipótesis de Nietzsche en el marco de una investigación mayor sobre la locura en Occidente. No está por demás recalcar que la lectura que hace Foucault de Nietzsche no es *sistemática*. En el escrito del autor francés convergen tanto el concepto temprano de Nietzsche sobre lo *dionisiaco*, y la crítica y reconceptualización sometida al concepto moderno de subjetividad en su tesis del *artista trágico*, pasando por la crítica al historicismo en las *Consideraciones in-tempestivas*, como su reelaboración posterior en el marco del anuncio del *superhombre* del *Zaratustra*; todo esto, a su vez, como una historia crítica de la subjetividad moderna, de la complejidad histórica implicada en este proceso y del legado de Nietzsche para una recuperación contemporánea del sinnúmero de fenómenos estéticos contenidos en y alrededor de la locura. Este abigarrado conjunto es lo que se puede decir que Foucault entiende como una perspectiva *trágica*.

Después de una breve presentación de algunas posiciones sobre el sentido de la locura para Nietzsche, paso a resaltar su concepción de historia en perspectiva *trágica* que parte del enraizamiento de la locura en Occidente y de cierta *cesura* en su historia. A continuación, abordo las diferentes formas de *conciencia de la locura* en sus relaciones con la verdad; de las relaciones entre locura, *ausencia de obra* y la muerte del *homo dialecticus*. Finalmente, formulo implicaciones entre locura, verdad y tragedia.

El sentido de la locura. Posiciones

En su comentario al aforismo 125 de *La Gaya Ciencia*, Bataille asocia la tesis del sacrificio de Dios por el ser humano con la figura del loco. En este parece expresarse el sentido del *desgarramiento* del mundo, una vez que Dios y el sujeto dejan de ser creadores de sentido: “[...] este mundo que se destruye, se desgarrar... no lo hace habitualmente con estrépito sino en un movimiento que escapa a quien habla. La diferencia entre este mundo y el orador depende de la ausencia de voluntad. El mundo está profundamente loco, sin designio” (Bataille [1954] 1973, 162). La locura, por lo tanto, viene a constituir el nuevo ordenamiento ontológico que rige en condiciones de la desaparición de Dios y del sujeto. La angustia del loco no es más que la consecuencia resultante del golpe mortal asestado por el mismo hombre al antiguo ordenamiento, golpe en que el que sacrifica alcanza a su víctima y se arrastra a sí mismo. Los gritos de desesperación del loco articulan las palabras en un mundo que es esencialmente *inacabado* y en el que “sentimos que nos transformamos en Dios”: “Es la locura, la megalomanía del hombre, lo que le abalanza a la garganta de Dios. Y lo que Dios mismo hace con una sencillez ausente (en la que sólo el loco capta que es momento de llorar), ese loco lo hace con los gritos de la impotencia”. “El loco, en primer lugar, es un histrión” (Bataille [1954] 1973, 162-63). En términos generales, Foucault asume de Nietzsche y Bataille la metafísica que hace posible establecer el vínculo entre la locura y la finitud del ser humano en el marco de la disolución de los referentes de Dios y del sujeto. La arqueología de la locura se presenta como una investigación que explicita los presupuestos epistémicos implicados en la exclusión de la locura en la época clásica y su irrupción en la modernidad bajo el nuevo contexto.

El comentario de Serres, aparecido un año después de la publicación de *Historia de la locura*, no puede ser más claro respecto a la importancia de la tesis de Nietzsche sobre lo trágico en la obra del autor francés: “El libro de Michel Foucault representa, para la tragedia clásica (y de un modo más general para la cultura clásica), lo mismo que la andadura nietzscheana para la tragedia y la cultura helénicas: pone de manifiesto los dionisismos latentes bajo la luz apolínea” (Serres, citado por Eribon [1989] 1992, 164).

Foucault conserva de la tesis de lo trágico de Nietzsche ese doble andamiaje que le permite asomarse hacia los orígenes mismos de la civilización occidental, pero, por otro lado, también como un análisis de la cultura moderna. Hay autores que han destacado en este ejercicio de desmontaje de la modernidad no solo la abstracción o explicitación de las condiciones sistémicas de la modernidad, sino también una forma de reivindicación de las subjetividades oprimidas. El mismo Serres da cuenta de que en la dinámica dionisiaco-apolínea de la obra de Foucault están profundamente implicadas estas dos dimensiones:

Este rigor de la arquitectura resultaría vano si, más allá de la comprensión estructural, no se diera a conocer una visión más secreta, una atención más ferviente: la obra sería precisa sin ser del todo verdadera. Por esta razón, en el seno mismo de la argumentación lógica, en el seno de la minuciosa erudición de la búsqueda histórica, circula un amor profundo, no vagamente humanista sino casi devoto, hacia este pueblo sombrío en el cual es reconocido lo infinitamente próximo, el otro uno mismo. Así pues, este libro es también un grito [...]. Así pues, esta geometría transparente es el lenguaje patético de los hombres que padecen el suplicio mayor de la exclusión, de la caída en desgracia, del exilio, de la cuarentena, del ostracismo y de la excomunión (Serres, citado por Eribon [1989] 1992, 164).

Tanto Foucault como Derrida pertenecen a una amplia corriente que retoma la crítica de Nietzsche a los postulados del racionalismo y del idealismo modernos.¹ Las diferencias pueden ser matizadas presentando el debate surgido entre los dos autores franceses a propósito del lugar que se le asigna a la locura de cara al problema de la subjetividad. Foucault destaca de las *Meditaciones* de Descartes una cierta incompatibilidad entre locura y racionalidad; para ello construye una corriente de pensamiento en la que aparece Nietzsche junto a autores como Hölderlin, Nerval, Van Gogh y Artaud. La intención de Foucault es la de presentar un Nietzsche que reivindica la locura frente a la exclusión a la que habría sido sometida en el proyecto de Descartes. Ni siquiera en la figura del genio maligno habría posibilidad de constatar una apertura del racionalismo ante los fenómenos de la locu-

¹ Sobre el debate Foucault-Derrida cfr. Roudinesco, *et al.*, [1992] 1996.

ra: “el episodio del Genio Maligno es un ejercicio voluntario, controlado, dominado y conducido de un extremo a otro por un sujeto meditante que nunca se deja sorprender”. En la lectura de Derrida, en cambio, la ambigüedad que Foucault mantiene en la relación entre Nietzsche y Freud por la necesaria referencia del psicoanálisis a un sujeto, sería motivo de cuestionamiento porque la *simple exclusión* deja sin explicar su anterioridad y su eventualidad: “el Genio maligno es *anterior* al *cogito*, aunque su amenaza sea *perpetua*”. En opinión de Derrida, la *injusticia* cometida por Foucault a Freud consiste en incompatibilizar la subjetividad del psicoanálisis y la locura: “Evidentemente, lo que está excluido nunca es simplemente excluido, ni por el *cogito* ni por ninguna otra cosa, sin que haga retorno: esto es lo que un cierto psicoanálisis nos habrá ayudado a comprender” (Foucault, citado por Derrida, citado por Roudinesco *et al.* [1992] 1996, 136, 138 y 140).

Por su parte, Nietzsche ya se imaginaba en *El nacimiento de la tragedia* lo que podría ser una subjetividad que incluyera tanto el arte como la ciencia; a su criterio, es necesario abandonar aquella relación antagónica creada por el predominio del pensamiento analítico. Él ya postulaba que era posible construir un “Sócrates artístico”; solo así se explicaría la voz del *demon* que le susurraba al oído poco antes de su muerte: “¡Sócrates, cultiva la música!” (Nietzsche 1995, 123). El *demon* es el depositario de la dimensión *productiva* y creadora del hombre, es decir, *lo inconsciente*; su contrapartida, en cambio, la dimensión crítica orientada por el pensamiento consciente. “El hombre trágico como el Sócrates que hace música” (Nietzsche 1988d, 21-224 T. 7) bosqueja un orden de subjetividad y racionalidad que conjuga el fundamento trágico del mundo y las posibilidades analítico racionales que se siguen del pensamiento científico. Seguro que el Sócrates artista no relega al exilio la locura ni la riqueza de fenómenos asociados a esta.

Occidente y la locura

Interés de Foucault es el demostrar que la relación razón-sinrazón es *constitutiva* en la historia de Occidente y que, particularmente, en cierto momento de la época *clásica*, esta rica y compleja relación habría sido transfor-

mada. En el prefacio de la *Historia de la locura* aparece que el *grado cero* de ella tendría que mostrarla como lo que es antes de haberse alterado dicha relación: “experiencia indiferenciada, experiencia aún no compartida de la partición misma”² (Foucault [1961] 1999a, 121). Estaríamos, continúa Foucault, ante una *cesura originaria* porque en este momento se habría instaurado, por un lado, una distancia entre razón y sinrazón y, por otra parte, porque, por un mecanismo de presión que la razón ejerce sobre la sinrazón, se impondría una verdad de la locura, de su falta o de su enfermedad que la ha relegado al *olvido*. En una palabra, Foucault quiere demostrar que *no puede haber en nuestra cultura razón sin locura* y que Nietzsche, entre otros, daría testimonio de esta tesis en la época contemporánea: “la relación Razón-Sinrazón constituye para la cultura occidental una de las dimensiones de su originalidad; le acompaña ya bastante antes de Jerónimo Bosco, y lo seguirá haciendo después de Nietzsche y de Artaud” (Foucault [1961] 1999a, 123).

El *arqueólogo* Foucault procede a escarbar los cimientos sobre los que se levanta la cultura europea. Se trata de una tarea en la que Occidente tiene que dar cuenta de sus *experiencias-límite*, es decir, “sobre un desgarramiento que es como el nacimiento mismo de su historia”. Ese momento decisivo, en el que se ha definido en general una manera de hacernos cargo de nosotros mismos en relación con la historia, solo puede ser, por lo tanto, un momento de definiciones: parece que se trata de un *desgarramiento* constitutivo de Occidente y que ha hecho de esta *escisión* la característica fundamental de nuestra civilización. Nietzsche ya se habría adelantado en este sentido, él sería *el gran sol* que ilumina dicha investigación (Foucault [1961] 1999a, 124); así, habría proporcionado una clave de la interpretación histórico-filosófica al intuir que la relación razón-sinrazón formulada por Occidente se altera radicalmente con la irrupción del fenómeno de *lo trágico*.

Inherente a la historia occidental sería entonces una *estructura trágica*, la misma que Nietzsche planteó como las consecuencias que se siguieron a la subordinación de la tragedia al tipo de historia impulsada por el historicismo:

² Como se sabe, este “Prefacio” solo apareció íntegro en la edición original de *Historia de la locura en la época clásica* (1961). A partir de 1972, desaparecerá de las tres ediciones siguientes.

En el centro de estas experiencias-límite del mundo occidental resplandece, por su puesto, la de lo trágico mismo –Nietzsche mostró que la estructura trágica a partir de la que se hace la historia del mundo occidental no es otra que el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia. Alrededor de ésta, que es central porque anuda lo trágico con la dialéctica de la historia en el rechazo mismo de la tragedia por la historia, gravitan bastantes otras experiencias. Cada una, en las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, al mismo tiempo, una partición originaria (Foucault [1961] 1999a, 123-24).

Rechazo no hay que entenderlo aquí como expulsión definitiva de los efectos que contenía la antigua tragedia, sino como su *subordinación* o sujeción a un concepto de racionalidad que le asigna un lugar en el complejo razón-sinrazón; *olvido*, por su parte, significa *reclusión* en el silencio histórico al que habría sido condenada la experiencia artística al circunscribirla en cierto orden de racionalidad.

Preguntar a una cultura por sus experiencias límite es interrogarla, en los confines de su historia. Entonces se encuentran confrontadas, en una tensión siempre a punto de romperse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la aparición, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica (Foucault [1961] 1999a, 123).

La dinámica de confrontación que el autor francés establece entre *las dialécticas de la historia* y *las estructuras inmóviles de lo trágico* hay que entenderla como reelaboración de las tesis de *El nacimiento de la tragedia*; ello de forma similar a como el autor alemán establece una relación *compleja* entre lo apolíneo (razón) y lo dionisiaco (mito). La primera, dialéctica, hace referencia al surgimiento de Occidente en el marco de una tradición que, habiendo surgido en la Grecia clásica, encuentra el extremo de su formulación en el racionalismo y el historicismo modernos, y, la segunda, siempre en compleja relación con la primera, la locura, aparece hoy por hoy como su opuesto y destinada a consumir su protagonismo en una relación de subordinación en el olvido. Aquí está contenida, a mi manera de ver, una tesis filosófica: crítica de la racionalidad occidental, de sus pretensiones e

ilusiones en el marco de un trabajo histórico que ubica la *necesidad de la locura* en relación con la *posibilidad de la historia* de Occidente (Foucault [1961] 1999a, 126). La tesis de Foucault y de Nietzsche es que la cultura occidental ha hecho suya, de diferentes maneras y modalidades, la experiencia de la locura, pero que, con el predominio histórico de un pensamiento protagonizado por la razón, ha desempeñado un papel oculto, silencioso con respecto a esta.

La *Historia de la locura* es un tipo de *arqueología del silencio* a la que aquella ha sido recluida en la época clásica. A diferencia del historicismo, contra el que combaten los dos autores, no se trata en clave racionalista de una representación de las grandes continuidades, sino justamente del momento de las rupturas, o según sostiene el Foucault de obras posteriores, de las discontinuidades. Estas tienen que dejar hablar a los silencios que habitan en el sordo espectáculo de las palabras dichas por la gran historia: “La historia no es posible sino sobre el fondo de una ausencia de historia, en medio de este gran espacio de murmullos, que el silencio acecha, como su vocación y su verdad” (Foucault [1961] 1999a, 125). Esta tesis asume la perspectiva de Nietzsche de un replanteo de las relaciones entre historia y sentido. El acontecer de la historia, y del lenguaje en general, es desvinculado de la presencia de un sujeto fundante en clave racionalista:

La plenitud de la historia sólo es posible en el espacio, vacío y poblado a la vez, de todas estas palabras sin lenguaje que dejan oír a quien presta oído un ruido sordo debajo de la historia, el murmullo obstinado de un lenguaje que hablaría *completamente solo*, sin sujeto parlante y sin interlocutor, replegado sobre sí mismo, anudado a la garganta, hundiéndose antes de haber alcanzado formulación alguna y regresando sin ruido al silencio del que nunca se deshizo. Raíz calcinada del sentido (Foucault [1961] 1999a, 125).

Conciencia, locura y verdad

En la época clásica ocurrió una transformación del estatuto de la verdad, de sus implicaciones con la conciencia y el mundo en general. La duda car-

tesiana y el principio del *cogito*, cuya legitimidad se imponía con la convicción de la transparencia matemática, no solo servirían para dar cuenta de la realidad natural, sino también en el orden de la existencia humana. En la base de este nuevo orden histórico estaría la *gran conjuración de la locura* inherente al proyecto de Descartes; aquí se habría instaurado aquella *cesura trágica* que iba a imprimir su sello a toda la experiencia de la modernidad clásica. Se trata de la inscripción histórica de un “tiempo universal” que procede con la ley dual de la claridad y las tinieblas: “El círculo del día y de la noche es la ley del mundo clásico: la más reducida pero la más exigente de las necesidades del mundo, la más inevitable pero la más sencilla de las legalidades de la naturaleza” (Foucault [1971-72] 2002, 381 T. I). Solo sobre el supuesto de la conjuración de la locura del reino de la razón le habría sido posible levantarse a la ciencia moderna, el carácter trágico de la modernidad surge con el pensamiento dialéctico.

No es que la locura haya sido desterrada por completo, lo que construye la modernidad clásica es un mundo de la no-verdad para que habite la locura; se borra la memoria de épocas en las que razón y locura participaban en el saber, ahora su relación tiene que volverse irreconciliable:

Ley que excluye toda dialéctica y toda reconciliación; que funda, en consecuencia, al mismo tiempo la unidad sin ruptura del conocimiento, y la separación sin compromiso de la existencia trágica; reina sobre un mundo sin crepúsculo, que no conoce ninguna efusión, ni los cuidados atenuados del lirismo; todo debe ser vigilia o sueño, verdad o noche, luz del ser o nada de la sombra. Prescribe un orden inevitable, un reparto sereno, que hace posible la verdad y la sella definitivamente (Foucault [1971-72] 2002, 381 T. I).

Propio de la modernidad clásica, por lo tanto, será el repliegue de la locura al no-ser del *error*. En los siglos XVII y XVIII se designará como loco a aquel que se *equivoca* (Foucault [1971-72] 2002, 375 T. I) en su relación con la verdad: “La locura comienza allí donde se nubla y se oscurece la relación del hombre y la verdad. [...] Según las diferentes formas de acceso a la verdad, habrá diferentes tipos de locura” (Foucault [1971-72] 2002, 375 T. I).

En opinión de Foucault, existen diferentes *formas de conciencia* en las cuales la cultura europea moderna ha sabido dar cuenta de su experiencia de la locura; cuatro posibles modalidades que habrían sido históricamente implementadas: *conciencia crítica* de la locura, que la representa en el marco racional de la subjetividad; *conciencia práctica*, que la ubica en el conjunto de relaciones sociales que se ordenan en los valores; *conciencia enunciativa*, que certifica la *existencia sustantiva* de la locura; *conciencia analítica*, que tipifica la totalidad de sus fenómenos y la establece como conocimiento. Foucault, además, señala que estas formas de conciencia son simultáneas, se sustentan en sí mismas y se relacionan entre ellas, sin que ninguna pueda ser subsumida totalmente en otra. En los siglos XVII y XVIII se habría impuesto la conciencia analítica de la locura, deslegitimando el aporte de las otras formas de conciencia, pero, sin haber logrado su erradicación. El aporte crítico de Nietzsche y el surgimiento de los testimonios de la literatura contemporánea serían otras pruebas de que existe una cierta *permeabilidad* que se resiste al reduccionismo operado en la absolutización de una de las formas de conciencia de la locura:

Y sin embargo, la crítica nietzscheana, todos los valores investidos en la separación del asilo, y la gran investigación que Artaud, después de Nerval, ejerció implacablemente sobre sí mismo, son testimonios suficientes de que todas las otras formas de conciencia de la locura aún viven en el núcleo de nuestra cultura (Foucault [1971-72] 2002, 267 T. I).

Si observamos desde el presente la relación histórica del Occidente moderno con la locura, aparece su contradictoria pertenencia como la forma constitutiva de nuestra cultura:

A los ojos de no sé qué cultura futura –y quizás esté próxima– seremos nosotros aquellos que más se han acercado a esas dos frases jamás pronunciadas realmente, a esas dos frases tan contradictorias e imposibles como el famoso ‘yo miento’ y que designan, las dos, la misma auto-referencia vacía: ‘yo escribo’ y ‘yo deliro’. Figuraremos así al lado de otras mil culturas que han acercado el ‘estoy loco’ al ‘yo soy una bestia’, o ‘yo soy un dios’, o ‘yo soy un signo’, o aun ‘yo soy una verdad’, como fue el caso durante

todo el siglo XIX, hasta Freud. Y si esta cultura tiene amor a la historia, se acordará, en efecto, que Nietzsche, al volverse loco, ha proclamado (1887) que él era la verdad (porque soy tan sabio, porque sé tanto, porque escribo tan buenos libros, porque soy una fatalidad); y que, menos de 50 años después, Roussell, en vísperas de suicidarse, ha escrito, en *Cómo he escrito algunos de mis libros*, el relato, sistemáticamente realizado, de su locura y de sus procedimientos de escritor. Y si alguien se asombrará, sin duda, de que hayamos podido reconocer un parentesco tan extraño entre lo que durante largo tiempo fue temido como un grito y lo que, durante largo tiempo, fue esperado como un canto (Foucault [1971-72] 2002, 338-39).

Es necesario, además, tener presente que el *internamiento* es presentado por Foucault como la institución alrededor de la cual se producen los efectos de subjetividad que conforman la experiencia de la locura: “El internamiento es la práctica que corresponde con mayor justeza a una locura experimentada como sinrazón, es decir, como negatividad vacía de la razón; allí la locura se reconoce como nada” (Foucault [1971-72] 2002, 389 T. I). El internamiento, como una práctica de poder, posibilita así inscribir la conciencia de la locura en el despliegue del conjunto histórico de la modernidad.

La “ausencia de obra” y la muerte del “homo dialecticus”

Foucault representa a la locura en el escenario mayor de la *ausencia de obra*. ¿Qué significa ello? El supuesto, que había hecho posible el apareamiento de la obra en la época clásica, fue el *sujeto soberano*; el carácter fundacional de su presencia habría servido de sostén último a las obras que se siguen de su actividad creadora. En este contexto, la locura fue exiliada al ámbito de la no-verdad, de los errores o ilusiones en los que podía perderse la subjetividad productora. Pero ¿qué ocurre cuando este sujeto descubre que su verdad no está contenida en sí mismo, sino que es indisoluble de la sinrazón, de la locura? En opinión de Foucault, asistimos a su *desaparición*. La irrupción de la locura coincide con el desaparecimiento de la obra

avalada por el sujeto fundante de la modernidad. Este hecho confirma el surgimiento de una subjetividad que ve en la locura la transgresión de los valores transmitidos por cierta tradición platónico-cristiana.

La representación de *lo trágico* en Foucault asume entonces el anuncio nihilista de la muerte de Dios y del ser humano. El enfrentamiento entre locura y obra no logra resolverse en función de una *síntesis*; se trata de un juego de *vida y muerte* (Foucault [1971-72] 2002, 301 T. II):

Lo que no va a tardar en morir, lo que ya muere en nosotros (y cuya muerte, precisamente, lleva nuestro lenguaje actual) es el *homo dialecticus*: el ser de la partida, del retorno y del tiempo, el animal que pierde su verdad y la encuentra iluminada, el extranjero a sí mismo que se vuelve familiar. Este hombre fue el sujeto soberano y el siervo objeto de todos los discursos sobre el hombre que se han pronunciado desde hace tiempo y, singularmente, sobre el hombre alienado. Y por fortuna, muere, durante esas habladurías” (Foucault [1971-72] 2002, 330 T. II).

El anuncio de la disolución del *homo dialecticus* acaba con la tiranía del sujeto soberano y abre el camino a otra modalidad de construcción histórica de la subjetividad: “La locura de Nietzsche, la locura de Van Gogh o la de Artaud, pertenecen a su obra, tan profundamente como otros elementos, pero de otro modo completamente diferente” (Foucault [1971-72] 2002, 301 T. I). En el *Zaratustra*, la *muerte de Dios* es seguida del anuncio del *superhombre* u *hombre que se trasciende a sí mismo*.

La imposibilidad de la obra en Nietzsche habría surgido en el instante de ese último grito en que la locura se apoderó de él:

El último grito de Nietzsche, proclamándose a la vez Cristo y Dionisos, no es, en los confines de la razón y de la sinrazón, en la línea de fuga de la obra, el sueño común a ambas, finalmente alcanzado e inmediatamente desaparecido, de una reconciliación entre ‘los pastores de Arcadia y los pescadores del Tiberiades’; es, más bien, el aniquilamiento de la obra, a partir del cual se vuelve imposible, y le es preciso a Nietzsche callarse; en ese momento, el martillo cae de las manos del filósofo (Foucault [1971-72] 2002, 301 T. II).

Sin embargo, Nietzsche parece haber dado al principio de su obra un lugar especial a la locura: “Poco importa el día exacto del otoño de 1888 en el que Nietzsche se volvió definitivamente loco, y a partir del cual sus textos pertenecen ya no a la filosofía sino a la psiquiatría: todos ellos, incluso la carta postal a Strindberg, pertenecen a Nietzsche, y todos están cercanamente emparentados con *El origen de la tragedia*” (Foucault [1971-72] 2002, 302 T. II). Sería justamente la recurrencia de Nietzsche a la locura lo que garantiza su pertenencia a la modernidad y su relevancia contemporánea: “Pero no hay que pensar en esta continuidad al nivel de un sistema, de una temática, ni siquiera de una existencia: la locura de Nietzsche, es decir, el derrumbe de su pensamiento, es el elemento que hace que su pensamiento se abra hacia el mundo moderno” (Foucault [1971-72] 2002, 302 T. II).

Locura, verdad y tragedia

En la *época clásica*, la locura ya no tuvo el mismo protagonismo que compartía con la razón en la producción artística. Resultado de este proceso fue el surgimiento de una suerte de relación excluyente entre tragedia y locura:

En la época clásica se enfrentan el hombre de la tragedia y el hombre de locura, sin diálogo posible, sin lenguaje común, pues uno sólo sabe pronunciar las palabras decisivas del ser, en que se juntan, durante el tiempo de un relámpago, la verdad de la luz y la profundidad de la noche; el otro repite el murmullo indiferente en que acaban de anularse los chismorreos del día y la sombra mentirosa (Foucault [1971-72] 2002, 383-84 T. I).

Lo que caracteriza al hombre trágico de la época clásica es el haber desterrado de sí todo indicio de locura y, por lo tanto, afirmar el discurso de la *objetividad* del mundo en las palabras del ser; con ello se elimina no solo cualquier posibilidad de *error* o *duda* en el orden del conocimiento del mundo, sino también en el orden de la subjetividad que recrea una verdad del mundo en la experiencia del arte: “Se comprende que el héroe trágico –a diferencia del personaje de la época precedente– jamás pueda estar loco; y que, a la inversa, la locura no puede llevar en sí misma esos valores de

tragedia que conocemos desde Nietzsche y Artaud” (Foucault [1971-72] 2002, 383 T. I).

El esquema de análisis evidentemente nos remite a la oposición desarrollada por Nietzsche entre el artista *apolíneo* y el artista *dionisiaco*. Recordemos que el autor alemán hace una reconstrucción de las causas de la muerte de la tragedia griega; en ella Sócrates, el hombre teórico o del conocimiento, es el responsable de haber introducido en la tragedia el principio de la lógica, el mismo que se identifica con el espíritu de la ciencia, y de haberla conducido por esta vía a su desaparición. Así, Nietzsche y Foucault convergen en el frente signado por la lucha contra el racionalismo moderno y sus consecuencias para la estética; la diferencia, en breves rasgos, es que el autor francés piensa sobre todo el proceso de la modernidad, procede como un historiador de la subjetividad en el marco de una *arqueología*. Esto lleva a Foucault a considerar dicha arqueología desde el descentramiento que supone el dar cuenta del surgimiento de disciplinas no desde subjetividades, sino entender estas como el resultado de condiciones epistémicas. *El nacimiento de la tragedia* se presenta más como una investigación estético-metafísica, sin que por ello desconozca ya las intuiciones genealógicas como historiador y crítico de la cultura; no olvidemos que, años más tarde de su publicación, Nietzsche recalca que el mérito de su obra primera habría sido el observar la ciencia desde el arte, y este desde la vida.

Otra sería la relación que se da entre razón y locura en la tragedia moderno-contemporánea y en la antigua tragedia griega: “En la tragedia clásica día y noche están dispuestos como un espejo, se reflejan indefinidamente y dan a esa sencilla pareja una profundidad súbita que envuelve con un solo movimiento toda la vida del hombre, y su muerte” (Foucault [1971-72] 2002, 382 T. I).

Recapitulación

La perspectiva general del trabajo de Foucault es la del historiador de la subjetividad/racionalidad occidental. En tal sentido, se podría afirmar que se trata de un trabajo de historiador de la cultura, con lo cual, sin embargo,

no decimos mucho acerca del contenido crítico y analítico de su perspectiva filosófica y, por otro lado, tampoco acerca del contenido práctico que se puede deducir de sus análisis de la relación entre subjetividad y verdad. Considero que *Historia de la locura* representa para Foucault lo que *El nacimiento de la tragedia* para Nietzsche: ese primer gran ejercicio de *transvaloración* de todos valores, la piedra primera de una gran construcción que todavía no es posible abarcar con la mirada, no solo por su magnitud, sino porque no se sabe hasta dónde se quiere construir. Así, en mi opinión, Foucault retoma tres aspectos de la tesis sobre lo trágico de Nietzsche; el espíritu de estos tres rasgos que quiero resumir de dicha lectura ya está anunciado en *El nacimiento de la tragedia*:

- a) La revalorización del significado de la locura para Occidente apunta a una crítica del espíritu de la modernidad racionalista. La investigación de Foucault reubica el problema de la locura justo en el centro, donde Occidente no pensaría jamás en reconocer la importancia de aquella para su identidad. El análisis en clave trágica muestra sobre todo el conjunto de sistemas históricos que han participado en la reclusión de la locura y de la importancia de este hecho en la conformación de la civilización moderna. Dicho análisis se da en el ejercicio de una historia de la locura que pone en cuestión las grandes regularidades, objetos sobre los cuales se montan los discursos historicistas. Poner en el centro a la locura, por lo tanto, significa recurrir a los espacios no oficiales para deconstruir la historia de Occidente. La arqueología es fundamentalmente un ejercicio de búsqueda de nuevos lugares desde donde escribir la historia.
- b) La irrupción de la locura y la desaparición de la obra son condiciones históricas en las que asistimos al debilitamiento del *homo dialecticus*; fenómeno que tendría su causa en la dinámica nihilista inherente al mismo sujeto soberano de la modernidad. Sus consecuencias autodestructivas hay que buscarlas en sus fuentes: el concepto de verdad heredado de la tradición cristiano-platónica. El artista trágico y el *Zaratustra* convergen en la polémica con esta tradición desde la propuesta del superhombre. Nietzsche y Foucault se circunscriben y apuestan por otra tradición de modernidad. El descentramiento de la subjetividad que se

opera en esta propuesta obedece a la historización de las condiciones de manifestación de la subjetividad. Investigar la locura con Nietzsche y Foucault significa preguntarse por formas no convencionales en el ejercicio de la libertad.

- c) El problema del conocimiento no se resuelve en sí mismo, sino en un conjunto de condiciones históricas que lo posibilitan. Parafraseando a Foucault, ello se basa en aquella otra tesis de Nietzsche que pone a la vida como condición del conocimiento, del arte, la ciencia y la verdad. El pensador alemán mantuvo dicha tesis a lo largo de sus escritos y una de sus formulaciones más elaboradas ya aparece en *El nacimiento de la tragedia* en la forma de su crítica a la ciencia moderna y a la tradición de conocimiento que ella representa en el contexto de la historia de Occidente. Con Nietzsche se critica a la ciencia desde el amplio espectro del arte, y con Foucault se continúa dicho camino en la investigación de los rastros dejados por la locura en la historia de nuestra civilización. Lo trágico moviliza y canaliza el poderoso impulso contenido en aquello de que el cuestionamiento de la ciencia se lo hace desde el arte, y este, desde la vida.

Introducción a la Antropología de Kant (1961)

Foucault presentó dos trabajos para su doctorado en la Sorbona. El primero y más extenso fue su monumental *Historia de la locura*, asesorada por Georges Canguilhem, y una pequeña obra, *Antropología en sentido pragmático* de Kant, bajo la dirección de Jean Hypolite. Como se sabe, el texto mayor apareció publicado en 1961, no así el segundo que hasta hoy inédito, reposa en los archivos de la Universidad de París. Esta introducción de Foucault a la *Antropología* de Kant es clave porque puede ser considerada como un gran intento por construir un método que le permitiese apuntalar tesis propias sobre el sentido de una *crítica* más allá de una filosofía del sujeto trascendental. El problema que se discute es el de la ubicación de la *Antropología* en un desplazamiento que va desde el sujeto como trascendentalidad, es decir, como posibilidad y condición del conocimiento por

referencia a la actividad sintética de un ego a priori, hasta un tipo de ontología que pone en el centro el problema de la *finitud* del ser humano. Siguiendo en lo fundamental la interpretación que hace Heidegger de Kant, Foucault trata de saldar la ambigüedad antropológica heredada por este último a la crítica, para lo cual intenta fundarla desde una ontología de la finitud. La superación de dicha ambigüedad la habría postulado Nietzsche con sus tesis de la *muerte de Dios* y el *superhombre*; de modo que el problema se le plantea en función de la crítica y de su posibilidad en condiciones de la muerte de Dios y del ser humano.

Foucault debate con las corrientes filosóficas de su época; entre ellas hay que destacar el aporte de la fenomenología y del existencialismo francés, cuyos máximos exponentes, entre otros, fueron Merleau-Ponty y Jean-Paul Sartre, respectivamente. En opinión de Foucault, con ellos estaría vigente una filosofía que no ha logrado desembarazarse de cierto humanismo, el cual mantiene la subjetividad como una concepción fundamental. Así, dicha filosofía

[...] todavía no se ha liberado de la subjetividad como tesis fundamental y punto de partida de su reflexión. Al contrario, se ha quedado encerrada en esta perspectiva, cuando no la ha reforzado, hipostasiado y clausurado en una estructura irrebasable identificada como la “esencia humana”, una dimensión en la que vigila y a la que se aferra esa debilitada verdad que no es sino la verdad de la verdad (Foucault, citado por Schmid [1991] 2002, 123).

En este contexto es que el recurso a Nietzsche le posibilita la puesta en cuestión del marco propuesto por las filosofías que, de una u otra manera, apelaban a algún rastro trascendental, en el momento de justificar la subjetividad:

[...] hemos recibido el modelo de esta crítica hace más de medio siglo. La empresa nietzscheana podría comprenderse como el freno finalmente puesto a esta proliferación de planteamientos sobre el hombre. Acaso la muerte de Dios, en efecto, no se manifiesta con un gesto doblemente asesino que, poniendo un límite a lo absoluto, es al mismo tiempo el asesino del propio hombre. Puesto que el hombre, en su finitud, es inseparable del infinito del que es simultáneamente la negación y el heraldo. Es en la

muerte del hombre donde se cumple la muerte de Dios (Foucault, citado por Eribon [1989] 1992, 212).

Dicho de otra manera, hay que dotar a la pregunta base del programa crítico de Kant, de una perspectiva que lo libere de cualquier resto de trascendentalidad y que, además, desde este presupuesto, se plantee la construcción de subjetividad:

¿No es posible bosquejar una crítica de la finitud que sea una liberación en vista tanto del hombre como de la finitud, y que mostrara que la finitud no es el fin, sino la curva y el nudo del tiempo, donde el fin es el principio? El camino de la pregunta: *¿qué es el hombre?* se completa en el ámbito de la filosofía en la respuesta que replica la pregunta y la desarma: el superhombre (Mazumdar 2001, 45-6).

Aquí se observa no solo que la figura del superhombre es el marco de elaboración de una nueva perspectiva, sino que además este aparece vinculado con otro orden de temporalidad. Superhombre y retorno son las tesis que en *Las palabras y las cosas* van a servir de base para el análisis arqueológico de Foucault.

Aunque en el texto Foucault no lo señala, él hace una lectura heideggeriana de Kant; por lo que este es presentado como el pensador de la finitud radical. Así, el problema de la crítica no se plantea por referencia a una intuición intelectual, que pudiera ser referida a la idea de infinito, sino por una metafísica que pone en la finitud su posibilidad misma: “A partir de Kant aparece la inversión; es decir, que no es a partir del infinito o de la verdad que se va a plantear el problema del hombre como una especie de problema de reproducción sombría. Desde Kant, el infinito ya no está dado, no hay más que la finitud” (Foucault, citado por Gros y Dávila 1995-96, 4). Heidegger ya lo había planteado, entre otros textos, en su *Kant y el problema de la metafísica*:

¿Qué significa la lucha incipiente contra la “cosa en sí”, dentro del idealismo alemán, sino un olvido creciente de lo que Kant conquistó, a saber, que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia,

no se apoyan y mantienen sino por una elaboración más originaria y por la profundización del problema de la finitud? (Heidegger 1986, 205)

A partir de lo expuesto se puede observar que la lectura que desarrolla Foucault de las tesis de Kant intenta liberar a la filosofía de la influencia de la metafísica trascendental, del pensamiento antropológico o de lo que genéricamente denomina *humanismo*. Para lograr ello, rescata la lectura que le proporciona Heidegger con la introducción del tema de la finitud. En tal sentido, la introducción de las tesis de Nietzsche *–la muerte de Dios y la muerte del hombre–* aparecen como una prolongación de la lectura heideggeriana de Kant. Esta doble muerte tendría el sentido de la elaboración de una filosofía que a partir de dichas tesis procede al despido de la filosofía del sujeto. Ahora bien, en este punto es necesario preguntarse por la especificidad de las lecturas de Nietzsche tanto en Heidegger como en Foucault y de cuál es su relación con el texto en cuestión.

En el orden de la metafísica se puede constatar una coincidencia respecto a la interpretación que se le da a la frase *Dios ha muerto* de Nietzsche. Heidegger y Foucault comparten el sentido de la crítica a la metafísica occidental y de sus herederos en la moderna filosofía de la conciencia, alimentada básicamente desde las tradiciones del platonismo y del cristianismo. La diferencia tiene que ver con la perspectiva metódica que se adopta: mientras que el pensador alemán está interesado en una historia del ser, el otro, en cambio, muestra una perspectiva histórica que apunta a la explicitación de los supuestos histórico-formales del pensar. En Foucault, la crítica del sujeto trascendental se desarrolla en una suerte de máxima historización de la subjetividad al desprenderla de Dios y del hombre. No hay ámbito de la subjetividad que se construya al margen de la historia. El hecho de que la misma *Antropología* sea considerada como un *momento histórico de los saberes* (Gros y Dávila 1995-96, 31), prepara el camino para un análisis *arqueológico* de las ciencias humanas en la modernidad. De esta manera, ya se formula el tratamiento de los saberes y la verdad como una *historia crítica* del pensamiento.

También en la relación entre finitud, superhombre e historia se pueden marcar diferencias. Mientras que en Heidegger la subjetividad man-

tiene una referencialidad a la tesis de la voluntad de poder, en cambio, en Foucault se vincula con el asunto de la libertad como problema histórico. En *Las palabras y las cosas*, la finitud la relaciona con el superhombre y la tesis del retorno. En general se podría afirmar que la centralidad que la tesis de la voluntad de poder adquiere en Heidegger, en Foucault es relativizada para poner en primer plano la tesis de la subjetividad como tarea histórica de construcción de libertad. Como bien lo señalan Gros y Dávila, en el texto de *Introducción a la Antropología de Kant* queda planteada esa doble tarea que implica, por una parte, pensar las ciencias humanas libres de supuestos antropológicos en la medida que se procede a analizarlas en el interior de un momento histórico determinado (arqueología) y, por otra parte, la construcción de subjetividad en referencia a los “juegos de verdad” (subjetivización) (Gros y Dávila 1995-96, 2). Esta doble relación con Heidegger le posibilitará a Foucault volver a las tesis heideggerianas de cara al problema de la ética.

Terminaré este apartado citando un par de pasajes para mostrar con mayor claridad que la lectura que hace Foucault de Nietzsche recogió –pero también tomó distancias de– los planteamientos de Heidegger. A propósito de ello, es necesario observar que Foucault no tuvo una lectura unívoca de este filósofo alemán. En el recorrido por los textos que propongo, iré señalando acercamientos y distanciamientos.

El sentido de la frase *Dios ha muerto*, Heidegger lo analiza desde *La Gaya Ciencia* (Nietzsche 1988c, aforismos 125 y 343), y dice:

Pero tampoco cabe la menor duda –y es algo que se debe pensar de antemano– de que los nombres Dios y dios cristiano se usan en el pensamiento de Nietzsche para designar al mundo suprasensible en general. Dios el nombre para el ámbito de las ideas y los ideales. Este ámbito de lo suprasensible pasa por ser, desde Platón, mejor dicho, desde la interpretación de la filosofía platónica llevada a cabo por el helenismo y el cristianismo, el único modelo verdadero y efectivamente real (Heidegger [1943] 1997, 190-240).

Junto con dicho texto hay que tener presente este otro donde la tesis del *superhombre* se vincula en lo fundamental a su interpretación de la tesis de la voluntad de poder:

La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario. Es la ley, fundada en el propio yo, de una larga cadena de las mayores autosuperaciones, que son las que hacen madurar el hombre para el ente, el cual en cuanto tal ente pertenece al ser, un ser que hace aparecer su esencia volitiva en cuanto voluntad de poder y por medio de esa aparición hace época, concretamente la última época de la metafísica (Heidegger [1943] 1997, 228-29).

Foucault va a leer tales textos desde su perspectiva de filósofo e historiador de las ideas, para lo cual asumirá con mayor fuerza la perspectiva teórica y metodológica de una subjetividad pensada genealógicamente.

Prefacio a *La transgresión* (1963)

Como se conoce, Bataille ya había trabajado desde la antropología y la filosofía un conjunto de experiencias relativas al complejo de la sexualidad humana. En sus investigaciones se refiere a esta en el escenario mayor de la *transgresión*. Dicho fenómeno alude, entre otros aspectos, a la momentánea puesta entre paréntesis de los valores que han sido elaborados por una sociedad para protegerse de la violencia inherente a la naturaleza; manifestación de carácter múltiple en el que intervienen elementos psicológicos, sociológicos y religiosos. Bataille no solo describe la sexualidad en estas dimensiones, sino que identifica el carácter fundante de dicha experiencia al reconocerla como parte de los procesos últimos en los que se debate la vida y la muerte. Todo ello, además, tiene una serie de repercusiones en otro orden de cosas: la *experiencia interna*; para sintetizarlo, esta alude a la serie de estados que envuelven la subjetividad en condiciones de transgresión. Fácilmente se puede uno imaginar que los aspectos implicados en lo *dionisiaco* de Nietzsche pueden haber servido para alimentar una reflexión sobre la transgresión: el significado de los fenómenos de descentramiento para la conciencia, contenidos en el arte trágico, así como la reconceptualización de la corporalidad y la sexualidad junto con la resignificación de la experiencia religiosa. En Foucault, la tesis de la muerte de Dios y las

repercusiones que conlleva la propuesta del superhombre conforman el eje de su lectura de Nietzsche. Lo dionisiaco, o el conjunto de elementos que aparecen como dicho fenómeno, sirven de base para su representación del superhombre.

Foucault interviene en su texto de homenaje, entre otras cosas, para explicitar los supuestos filosóficos que son retomados de Nietzsche por parte de Bataille en su concepto de *transgresión*. Foucault tiene presente un presupuesto histórico: la palabra de la sexualidad atraviesa en forma contundente a la modernidad; y es que simplemente habría que tener en cuenta el aporte de Sade, Nietzsche, Freud y Bataille para percatarse de que su presencia, aunque ciertamente diferente a otras épocas, es tan significativa como lo fue para el cristianismo. En realidad, se trataría de un doble movimiento porque en la modernidad converge tanto la *desnaturalización* de la sexualidad, al imponerle los límites implicados en la ley que se siguen de la filosofía de la conciencia, como su *transgresión* al fundarla en el anuncio nietzscheano de la *muerte de Dios*. Foucault lee la sexualidad en el texto de la modernidad; su transgresión expresaría la transformación operada en la experiencia religiosa del hombre moderno, no su anulación mas sí su recomposición en el espacio generado por su profanación:

Ahora bien, una profanación en un mundo que ya no reconoce ningún sentido positivo a lo sagrado, ¿acaso no es lo que aproximadamente podría llamarse la transgresión? Ésta, en el espacio que nuestra cultura da a nuestros gestos y a nuestro lenguaje, prescribe no la única manera de encontrar lo sagrado en su contenido inmediato, sino de recomponerlo en su forma vacía, en su ausencia convertida por ello mismo en resplandeciente (Foucault [1963] 1999a, 164).

Lo resplandeciente de la sexualidad moderna, a diferencia de aquella otra tradición que tenía que buscar su sentido en el reconocimiento de una verdad autolegitimante del hombre, es la disolución de la verdad de sí mismo necesitada por Dios:

Lo que a partir de la sexualidad puede decir un lenguaje si es riguroso, no es el secreto natural del hombre, no es su tranquila verdad antro-

lógica, es que está sin Dios; la palabra que hemos dado a la sexualidad es contemporánea por el tiempo y la estructura de aquella por la cual nos anunciamos a nosotros mismos que Dios había muerto (Foucault [1963] 1999a, 164).

El *lenguaje de la sexualidad*, al que nos ha acostumbrado Sade, nos mostraría, por lo tanto, la profanación implicada en la ausencia de Dios como rasgo fundamental de la modernidad: “[...] nos ha izado hasta una noche en la que Dios está ausente y en la que todos nuestros gestos se dirigen a esta ausencia con una profanación que a la vez la designa, la conjura, se agota en ella, y se encuentra conducida por ella a su vacía pureza de transgresión” (Foucault [1963] 1999a, 164). Así pues, lo específico “[...] de la sexualidad en nuestra cultura, el hecho de que desde Sade haya estado tan frecuentemente ligada a las decisiones más profundas de nuestro lenguaje, [quizá] tenga que ver precisamente con este vínculo que la liga a la muerte de Dios” (Foucault [1963] 1999a, 164-65).

Así, se ha operado una gran transformación en el ordenamiento del horizonte de realización de la historia. La religión, entonces, no deja de tener su vigencia; sin embargo, el sentido de ella se ha trastocado por la instauración de un *espacio constante* de nuestra experiencia, inaugurado sobre la premisa de la muerte de Dios: “Muerte que no hay que entender en absoluto como el fin de su reinado histórico, ni como la constatación finalmente liberada de su inexistencia, sino como el espacio ahora constante de nuestra experiencia” (Foucault [1963] 1999a, 165). Y si lo *ilimitado* se presentaba en la metafísica moderna como el ámbito de realización de la plenitud del ser con el que contrastábamos nuestros límites, ahora, en cambio, asistimos a su disolución en el descubrimiento del *reino ilimitado del límite*:

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, a una experiencia por consiguiente *interior y soberana*. Pero una experiencia tal, en la que la muerte de Dios estalla, descubre como su secreto y su luz, su propia finitud, el reino ilimitado del Límite, el vacío de ese umbral donde desfallece y falla (Foucault [1963] 1999a, 165).

En la época contemporánea no hay más allá ni trascendencia que lo limite, su finitud es el ámbito permanente de su propio trascenderse; aquí arribamos ya al *Übermensch*, el hombre que se trasciende a sí mismo, o, en el lenguaje de Bataille, la experiencia interior:

En este sentido, la experiencia interior es enteramente la experiencia de lo imposible (siendo lo imposible aquello de lo que se hace experiencia y lo que la constituye). La muerte de Dios no ha sido sólo el “acontecimiento” que suscitó la experiencia contemporánea bajo la forma que conocemos: dibuja indefinidamente su gran nevadura esquelética (Foucault [1963] 1999a, 165).

Foucault destaca en un apretado párrafo las tesis centrales de Bataille desde el horizonte de la *muerte de Dios*; sacrificio, éxtasis, comunicación y transgresión tienen la misma matriz:

Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte; y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento. En efecto, ¿qué quiere decir la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que la mata? Pero, ¿qué quiere decir matar a Dios si no existe, matar a Dios *que no existe*? Quizás a la vez matar a Dios porque no existe y para que no exista: y es la risa. Matar a Dios para liberar a la existencia de esa existencia que la limita, pero también para conducirla a los límites que borra esa existencia ilimitada (el sacrificio). Matar a Dios para conducirlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que la hace flamear como una presencia (es el éxtasis). Matar a Dios para perder el lenguaje de una noche ensordecedora, porque esta herida debe hacerle sangrar hasta que brote un “inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin” (es la comunicación). La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el exceso que lo transgrede (Foucault [1963] 1999a, 165-66).

El juego del límite y la transgresión en Bataille parece moverse en un tipo de pensamiento que deja atrás la lógica dialéctica y trascendental; la distinción, propuesta por Kant, entre *nihil negativum* y *nihil privativum* habría servido de punto de partida para el surgimiento de este *pensamiento crítico*.

Se trataría de una filosofía de la *afirmación positiva* o, según expresión acuñada por Blanchot, del *principio de la contestación*; en este resonaría el eco nietzscheano:

La contestación no es el esfuerzo del pensamiento por negar unas existencias o unos valores, es el gesto que reconduce a cada uno de ellos a sus límites, y por ello al Límite en el que se cumple la decisión ontológica: contestar es ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y donde el límite define el ser. Ahí, en el límite transgredido, resuena el sí de la contestación, que deja sin eco al I-A del asno nietzscheano (Foucault [1963] 1999a, 164).

Estamos, por lo tanto, ante una filosofía que se interroga por *el ser del límite*, lo cual es interpretado por Foucault como una prueba de que nos volvemos más griegos. Ello no significa, sin embargo, el reencuentro en una *tierra de origen* o el retorno a un suelo en el que se resolverían todas las oposiciones:

Volviendo a colocar la experiencia de lo divino en el corazón del pensamiento, la filosofía de Nietzsche sabe bien, o debería saber bien, que interroga un origen sin positividad y una apertura que ignora las paciencias de lo negativo. Ningún movimiento dialéctico, ningún análisis de las constituciones y de su suelo trascendental puede servir de ayuda para pensar una experiencia tal, ni siquiera para acceder a esta experiencia. El juego instantáneo del límite y la transgresión, ¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra –un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser? (Foucault [1963] 1999a, 164).

Si fue Kant quien operó en la racionalidad moderna esa *apertura* que instaura la modernidad entre discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón, también habría sido él mismo quien la cerró con la *pregunta antropológica* a la que remitió toda interrogación crítica. De esta manera se habría legitimado un predominio de la metafísica “porque la dialéctica susti-

tuyó el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad” (Foucault [1963] 1999a, 170). En este contexto, ¿cuál es el sentido del pensamiento de Nietzsche?, ¿para qué su aporte?: “Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisos, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con pasos de paloma, y del Retorno” (Foucault [1963] 1999a, 170). En esta línea se ha movido Bataille al haber hecho suyos los motivos de Nietzsche en el concepto de transgresión: “Tal vez la experiencia de la transgresión [...] alumbraba esta relación de la finitud con el ser, este momento del límite que el pensamiento antropológico, desde Kant, sólo designaba desde lejos y del exterior, con el lenguaje de la dialéctica” (Foucault [1963] 1999a, 164).

En opinión de Foucault, el reinado milenarista del pensamiento dialéctico ha sabido imponer su ley con el supuesto necesario del lenguaje como ámbito de expresión de un sujeto; se trata del *sujeto hablante de la filosofía*, que en la época actual ha sido puesto en cuestión. Y es que con el pensamiento contemporáneo, el quiebre de la totalidad inherente al pensamiento dialéctico desaparece para disolver la coincidencia entre un sujeto y su verdad dicha en la palabra:

[...] el filósofo mismo no habita la totalidad de su lenguaje, como un dios secreto y omniparlante; descubre que hay, junto a él, un lenguaje que habla y del que no es dueño. [...] El hundimiento de la subjetividad filosófica, su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee, pero que la multiplica en el espacio de su vacío, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo (Foucault [1963] 1999a, 164).

El espacio, que se abre por la disolución operada en la subjetividad, no es más que el surgimiento de su dispersión:

[...] en el lugar del sujeto hablante de la filosofía –cuya identidad evidente y charlatana nadie había puesto en tela de juicio, desde Platón hasta Nietzsche– se ha abierto un vacío en el que se ligan y se desanudan, se combinan y se excluyen una multiplicidad de sujetos hablantes (Foucault [1963] 1999a, 164).

En este sentido, la obra de Nietzsche cumplió su propósito de concebir la subjetividad como diversidad:

Desde las lecciones de Homero hasta los gritos del loco en las calles de Turín, ¿quién ha hablado pues este lenguaje continuo, tan obstinadamente el mismo? ¿El Viajero o su sombra? ¿El filósofo o el primero de los no-filósofos? ¿Zaratustra, su simio o ya el superhombre? ¿Dionisos, Cristo, sus figuras reconciliadas o finalmente este hombre aquí? (Foucault [1963] 1999a, 164)

En la *filosofía de la reflexión*, es decir, en la filosofía moderna, “el ojo sostiene en su facultad de mirar el poder de volverse cada vez más interior a sí mismo” (Foucault [1963] 1999a, 164). Dicho de otra manera: el surgimiento de la conciencia es paralelo a la mirada que se vierte sobre los objetos y, simultáneamente, se revierte o encuentra un punto de apoyo en aquella. ¿Pero qué ocurre cuando el centro de la mirada no se apoya en el sujeto que ejerce la acción de mirar, sino cuando se procede a un desmantelamiento de los lugares en los que se ejercen las funciones del ojo y su mirar; es decir, la exterioridad en que se reconoce la experiencia de los objetos y la misma interioridad que avala su naturaleza? ¿Se puede tomar distancia de la misma mirada para someterla a consideración? ¿Cómo se puede lograr algo así? En el lenguaje metafórico de Bataille y Foucault, cuya metáfora de la exorbitación del ojo puede ser motivo de escalofríos, se plantean los rasgos de la *experiencia interior* en polémica con la filosofía del sujeto: el ojo desorbitado representa al sujeto filosófico *arrojado fuera de sí mismo* y el *vacío sin medida* en el que se apoya el lenguaje. El *ojo en blanco* de Bataille, y la diversidad de fenómenos implicados en ello –risa, lágrimas, éxtasis, horror, sacrificio–, no haría más que expresar “el momento en el que el lenguaje llegado a sus confines irrumpe fuera de sí mismo”; se trata aquí del quiebre del principio de la unidad del discurso que se sostenía en el sujeto fundante: “la ausencia de sujeto soberano dibuja su vacío esencial y fractura sin tregua la unidad del discurso”. Este lenguaje no dialéctico de la filosofía devela lo que el pensamiento dialéctico había ocultado: “el ser del límite” (Foucault [1963] 1999a, 178). La experiencia de la transgresión parece alumbrar esta relación de la finitud con el ser.

La relevancia de la sexualidad para la cultura contemporánea no es gratuita; su irrupción solo ha sido posible tras el ocaso del pensamiento del *hombre que trabaja* u *hombre productor*. Esta antropología, sustento de la cultura europeo-occidental desde finales del siglo XVIII, había considerado el trabajo como el ámbito de satisfacción de las necesidades del hombre. Sin embargo, el análisis contemporáneo de fenómenos como el gasto, el exceso, el límite, la transgresión, han mostrado que no es el *hambre* el mínimo antropológico indispensable para explicar el trabajo, la producción y el beneficio: “la necesidad tiene un estatuto muy diferente o por lo menos obedece a un régimen cuyas leyes son irreductibles a una dialéctica de la producción” (Foucault [1963] 1999a, 164). La experiencia contemporánea de la sexualidad muestra la irreductibilidad de las necesidades humanas básicas al paradigma de la producción; en aquella tendríamos, en realidad, un acontecimiento de *valor múltiple* en el orden de la ontología, el pensamiento y el lenguaje:

[E]stá vinculada con la muerte de Dios y con ese vacío ontológico que ésta ha dejado en los límites de nuestro pensamiento; está vinculada también con la aparición aún sorda y vacilante de una forma de pensamiento en el que la interrogación sobre el límite sustituye a la búsqueda de la totalidad y donde el gesto de la transgresión reemplaza al movimiento de las contradicciones. Finalmente está vinculada a una puesta en tela de juicio del lenguaje mismo en una circularidad que la violencia “escandalosa” de la literatura erótica, lejos de romper, manifiesta a partir del primer uso que hace de las palabras (Foucault [1963] 1999a, 164).

El apareamiento de la sexualidad como problema fundamental muestra el *desplazamiento* ocurrido desde una filosofía del sujeto *que trabaja* a una *filosofía del ser hablante*. Es en el lenguaje donde la filosofía ha dejado de poner su atención sobre el desvelamiento de lo infinito para dedicarse a la experiencia de la finitud y del ser: “Es en su morada oscura donde encontramos la ausencia de Dios y nuestra muerte, los límites y su transgresión” (Foucault [1963] 1999a, 164).

Bataille ve en las antiguas Saturnales el modelo en el que se da paso a la transgresión del orden social. Se trata de una experiencia que vincula

directamente al mundo de la violencia inherente a la naturaleza, pero, que no implica el volver a un estado primigenio. Su estatuto es el de la experiencia religiosa de la fiesta como despilfarro ilimitado y la superación de lo establecido por exacerbación de la producción estética:

Las orgías rituales, a menudo vinculadas a fiestas menos desordenadas, no proveían más que una furtiva interrupción del interdicto que se oponía a la libertad del impulso sexual. A veces, la licencia se limitaba a los hermanos de una cofradía, como en las fiestas de Dionisos, pero podía tener, más allá del erotismo, un sentido más precisamente religioso. [...] El movimiento de la fiesta toma en la orgía esa fuerza desbordante que provoca generalmente la negación de todo límite. La fiesta es por sí misma negación de los límites de la vida que ordena el trabajo, pero la orgía es el signo de un perfecto trastocamiento. No es el azar el que quiso que, en las orgías de las Saturnales, el mismo orden social fuese invertido, con el maestro sirviendo al esclavo, y al esclavo echado en el lecho del amo. Estos desbordamientos adquirieron su razón de ser más profunda en el acuerdo arcaico de la voluptuosidad sexual y del arrebató religioso (Bataille [1957] 1979, 159).

Está claro que Bataille continúa la veta dionisiaca investigada antes por Nietzsche. Quizás ahora debamos buscar en el Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia* ese primer intento para expresar la relación entre finitud y ser. ¿No es acaso la dinámica del ditirambo expresión de una relación fundamental en la que se debate la posibilidad misma de la vida en el orden de la experiencia estética y religiosa? ¿De qué otra manera pudo haber leído Foucault la experiencia del ditirambo dionisiaco, sino como el estado en que finitud y ser se afrontan o asumen en el derroche o desbordamiento de los límites presupuestos a la subjetividad moderna?

En el ditirambo dionisiaco el hombre es estimulado hasta la intensificación máxima de todas sus capacidades simbólicas; algo jamás sentido aspira a exteriorizarse, la aniquilación del velo de Maya, la unidad como genio de la especie, más aún, de la naturaleza. Ahora la esencia de la naturaleza debe expresarse simbólicamente; es necesario el simbolismo corporal entero, no sólo el simbolismo de la boca, del rostro, de la palabra, sino el gesto pleno del baile, que mueve rítmicamente todos los

miembros. Además, de repente las otras fuerzas simbólicas, las de la música, crecen impetuosamente, en forma rítmica, dinámica y en armonía. Para captar ese desencadenamiento global de todas las fuerzas simbólicas en el ser humano tiene que haber llegado ya a aquella cumbre de autoalienación que quiere expresarse simbólicamente en aquellas fuerzas; el servidor ditirámico de Dionisio es entendido, pues, tan sólo por sus iguales (Nietzsche 1995, 49-50).

El sentido de la muerte de Dios, para Bataille, estriba en el drama que impregna la existencia cuando el sujeto se desata de la infinitud y tiene que asumirse desde el límite. De esta manera entendió el autor el sentido del sacrificio último: en el sacrificio de Dios a la nada, el hombre se encuentra solo abocado al drama de su propia existencia. Así empieza Bataille el comentario al famoso aforismo 125 de *La Gaya Ciencia* en el que Nietzsche anuncia la tesis de la muerte de Dios:

Este sacrificio *que nosotros consumamos* se distingue de los otros en esto: el mismo que sacrifica es alcanzado por el golpe que asesta, sucumbe y se pierde con su víctima. Una vez más: el ateo está satisfecho con un mundo completamente acabado sin Dios, pero este oficiante del sacrificio está, por el contrario, angustiado ante un mundo inacabado, inacabable, para siempre ininteligible, que lo destruye, lo desgarr (y este mundo se destruye, se desgarr a sí mismo). (Bataille [1954] 1973, 162).

Renovando aquella tradición kantiana, Foucault se junta con Bataille en el intento de pensar el problema de la libertad en esa tensión que supone una metafísica de la finitud y el ser. A esto se debe que la experiencia de la sexualidad es presentada por Foucault en la imbricación simultánea de la muerte de Dios y la muerte del sujeto. Foucault continúa en el programa que ya aparece en su *Introducción a la Antropología de Kant*. El trabajo arqueológico de Nietzsche se mantiene en la perspectiva crítica que plantea la pregunta por el conocimiento en el nuevo contexto de la doble muerte implicada en el anuncio de *Zaratustra*.

El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica (1963)

De carácter histórico, *El nacimiento de la clínica* es una investigación cuyo objetivo se centra en “las condiciones de posibilidad de la experiencia médica” en la época moderna. El autor tiene como referencia una *mutación* esencial que se habría dado en el saber médico a finales del siglo XVIII; dicho proceso se podría registrar en los discursos médicos implicados en el paso desde la pregunta “¿qué tiene usted?” a “¿dónde le duele a usted?”. Se trataría de un conjunto de *reorganizaciones* operadas con el apareamiento de la clínica en los ámbitos de la consideración, localización y tratamiento de la enfermedad. Empero, la importancia de la clínica radicaría no solo en una reorganización del discurso médico, sino también en “la posibilidad misma de un lenguaje sobre la enfermedad”. La “arqueología de la mirada médica”, como reza el subtítulo de la investigación, por lo tanto, tiene que dar cuenta de “la estructura común que corta y articula lo que *ve* y lo que *dice*”. Este proceso, además, estaría acompañado por la incorporación de la *muerte* y el surgimiento del *individuo* en la conformación de una ciencia médica (Foucault [1963] 1966, 13-5 y 276). Así pues, se pueden identificar tres ejes que conducen esta arqueología de la *mirada* médica: el del espacio implicado en la clínica, el del sentido construido en el lenguaje y el de la muerte experimentada con la finitud de la individualidad. El mismo Foucault precisa los contornos de su obra en la primera página: “Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la mirada” (Foucault [1963] 1966).

Como ejercicio histórico-crítico, la arqueología toma distancia de los planteamientos del historicismo que, de una u otra manera, requieren una conciencia histórica fundante; en tal sentido, esta investigación estructural se mantiene en la perspectiva genealógica de Nietzsche. A diferencia de la historia de las ideas, la arqueología no intenta constatar ninguna racionalidad que garantice la inserción de los acontecimientos en una totalidad. Foucault asume la historia, siguiendo a Nietzsche, como un texto alrededor del cual se construye un sentido que se sigue del comentario sobre el material del lenguaje. Esto permite, a su vez, que la tarea de quien se dedica a la historia se entienda no como búsqueda de los contornos sobre los cuales se cierra definitivamente la historia, sino como tarea infinita o apertura

permanente a nuevas miradas. Presupuesto metodológico y filosófico en todo ello es el descentramiento operado en el lenguaje respecto a un sujeto de orden trascendental. En dicho contexto, los vínculos entre lenguaje y subjetividad no se construyen desde el suelo unificador de la conciencia, sino desde la dispersión histórica que comporta la finitud del hombre. Justamente, la tematización de la muerte como debate de la modernidad fue, según Foucault, lo que permitió a Nietzsche, y otros, consolidar la condición del apareamiento de la individualidad. Para señalar uno de los motivos de Nietzsche al que con cierta intensidad se acerca esta arqueología, diría que ella retoma y recrea el sentido de la mirada como *perspectiva*.

Foucault entiende la historia como lenguaje y la tarea del historiador como un ejercicio de *comentario* cuyo objetivo es arrancarle a la palabra de la historia su *exceso* de sentido. Así, en la práctica de la historia de las ideas existen sendos métodos que hasta la fecha han pretendido hacer historia: el estético y el psicológico; sin embargo, no han logrado superar el lazo que los une a las tradiciones del idealismo y del cristianismo. El primero se guiaría por la búsqueda de *analogías* en el orden del tiempo (génesis, filia-ciones o parentescos) o por la determinación de una superficie histórica (el *espíritu de una época* o el *Weltanschauung*), es decir, todas aquellas escuelas que de una u otra manera toman su impulso de la filosofía de la historia; el segundo, por la negación de sus contenidos o remisión del núcleo de un momento histórico a su contrario, con lo que se habría iniciado una especie de *psicoanálisis* (“tal siglo no fue tan racionalista o irracionalista como pretendía y como se ha creído”) y cuyos orígenes habría que buscarlos en la exégesis bíblica (Foucault [1963] 1966, 10-3). En opinión de Foucault, ambos métodos han convertido el comentario en la búsqueda de un contenido *dado*, pues al asumir una cierta *fatalidad del comentario* fijaron definitivamente sus límites. Con ello se habría impedido practicar el comentario de la historia como una *tarea infinita*, es decir, como la tarea que se sigue de la presencia permanente del *exceso* de sentido generado por la estructura dual del lenguaje:

[...] comentar es admitir por definición un exceso del significado sobre el significante, un resto necesariamente no formulado del pensamiento que el

lenguaje ha dejado en la sombra, residuo que es su esencia misma, impelida fuera de su secreto; pero comentar supone también que este no-hablado duerme en la palabra, y que, por una superabundancia propia del significante, se puede al interrogarlo hacer hablar a un contenido que no estaba explícitamente significado (Foucault [1963] 1966, 13).

Foucault quiere asentar la moderna confección de la historia sobre una *crítica*; ello como consecuencia de desconocer la existencia de una *filosofía primera* sobre la que se podría fundar un *lenguaje originario* y al no hacer depender su posibilidad de un conocimiento *científicamente* justificado, como sucede en el caso de Kant. En la actualidad, la crítica del conocimiento y su necesidad pasarían por el fecundo y frágil suelo del lenguaje:

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 la luz y ponerse a hablar. Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho (Foucault [1963] 1966, 10).

Foucault considera que hablar sobre el pensamiento de otros, indagar acerca de lo que ellos han querido decir y transmitir, es fundamentalmente “hacer un análisis del significado”. Para lograr esto, el pensador francés propone que el significado no sea asegurado a un contenido, es decir, que los elementos semánticos no se traten como núcleos autónomos de significaciones múltiples, sino como “segmentos funcionales que forman gradualmente sistema”. El autor denomina este método como “análisis estructural del significado”, pues

El sentido de una proposición no se definiría por el tesoro de intenciones que ésta contuviera, descubriéndola y reservándola a la vez, sino por la diferencia que la articula sobre los demás enunciados reales y posibles, que le son contemporáneos, o a los cuales se opone en la serie lineal del tiempo. Entonces aparecería la forma sistemática del significado (Foucault [1963] 1966, 12).

Este *análisis estructural* muestra que a finales del siglo XVIII la mirada médica dejó de ser lo que era. Del ejercicio del espíritu que ilumina los datos suministrados por la percepción para entenderlos desde una metafísica de la enfermedad, como lo sostenían Descartes y Malebranche, se organizó como claridad que se sigue de la riqueza misma de la empiria o corporalidad enferma. Sin embargo, ello solo ha sido posible con la condición de una mirada que se ha puesto a sí misma como objeto; por consiguiente, ha logrado la elaboración de un saber científicamente fundado porque conlleva la objetividad de su materialidad: “El objeto del discurso puede bien ser así un sujeto, sin que las figuras de la objetividad, sean, por ello mismo modificadas” (Foucault [1963] 1966, 8). Esta habría sido la reorganización *formal* y de *profundidad* que hizo posible el apareamiento de la experiencia clínica, con lo cual se habría puesto en entredicho la vieja tesis aristotélica que impedía montar sobre el individuo un discurso de estructura científica. Los antiguos dogmas teológico-metafísicos no permitían practicar una mirada que localizara la enfermedad en el cuerpo mismo de la individualidad enferma; asistimos entonces a un reordenamiento de la experiencia médica cuando su conocimiento surge bajo el presupuesto de la disección de cadáveres y busca en ellos la verdad de la enfermedad y de la vida. Broussais aparece como quien habría completado dicho proceso: “A partir de 1816, el ojo del médico puede dirigirse a un organismo enfermo. El a priori histórico y concreto de la mirada médica, ha completado su constitución” (Foucault [1963] 1966, 273).

También se puede detectar otra reorganización importante para la experiencia médica; a principios del siglo XIX, el conocimiento de la vida era pensado en relación con la muerte:

Desde el comienzo del renacimiento hasta fines del siglo XVIII, el saber de la vida era tomado en el círculo de la vida que se repliega sobre sí misma y se observa; a partir de Bichat se ha desplazado en relación con la vida, y separado de ella por el infranqueable límite de la muerte, en el espejo de la cual la mira (Foucault [1963] 1966, 208).

Solo después de la introducción de la muerte en el discurso médico es que el hombre moderno habría podido tenerse a sí mismo como objeto de la ciencia:

Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico, tenido por ella sobre el individuo, haya podido pasar por este momento de la muerte. Es que el hombre occidental no ha podido constituirse a sus propios ojos como objeto de ciencia, no se ha tomado en el interior de su lenguaje y no se ha dado en él y por él, una existencia discursiva sino en la apertura de su propia supresión: de la experiencia de la sinrazón han nacido todas las psicologías y la posibilidad misma de la psicología; de la integración de la muerte en el pensamiento médico, ha nacido una medicina que se da como ciencia del individuo (Foucault [1963] 1966, 276).

La introducción de la muerte en la estructura de la individualidad conlleva un replanteamiento de la “estructura de la finitud”; si para el pensamiento clásico, el contenido de esta era fundamentalmente la negación de lo infinito, a fines del siglo XVIII la posibilidad para el individuo de ser a la vez sujeto y objeto de su propio conocimiento le otorga los poderes de lo *positivo*: “la estructura antropológica que aparece entonces desempeña a la vez el papel crítico de límite y el papel fundador de origen” (Foucault [1963] 1966, 277). He aquí la condición filosófica para la organización de la medicina positiva.

La relevancia de la medicina radicaría en su compromiso con el estatuto filosófico del hombre moderno; es decir, con el surgimiento de la individualidad en la cultura occidental:

Y de una manera general, la experiencia de la individualidad, en la cultura moderna, está vinculada a la de la muerte: desde el Empédocles de Hölderlin, al *Zarathustra* y luego al hombre freudiano, una relación obsesiva con la muerte prescribe a lo universal su rostro singular y presta a la palabra de cada uno el poder ser indefinidamente oída; el individuo le debe un sentido que no se detiene en él (Foucault [1963] 1966, 276).

La arqueología permitirá mostrar tanto los supuestos del sujeto soberano como la nueva forma de la individualidad en condiciones de la muerte de Dios:

De una manera que puede parecer extraña a la primera mirada, el movimiento que sostiene el lirismo del siglo XIX forma una unidad con éste por el cual el hombre ha tomado un conocimiento positivo de él mismo;

pero es de asombrarse de que las figuras del saber y del lenguaje obedezcan a la misma ley profunda, que la irrupción de la finitud pese, de la misma manera, sobre esta relación del hombre con la muerte que, aquí, permite un discurso científico bajo una forma racional, y allá abre la fuente de un lenguaje que se despliega indefinidamente en el vacío dejado por la ausencia de los dioses? (Foucault [1963] 1966, 279).

Nietzsche, Freud, Marx (1964)

En la ponencia presentada en el VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche, en París, en 1964, Foucault ya había puesto sobre la mesa de discusión el problema de la *interpretación* en el contexto del descentramiento de la conciencia por la irrupción de los temas del *lenguaje* (Foucault [1964] 1981). En *Nietzsche, Freud, Marx* explica que cada formación cultural —y en esto se anuncia ya el concepto de *episteme*— ha tenido en la historia de Occidente su manera específica de vérselas con el lenguaje. Ello diría mucho más de lo que la filosofía de la conciencia había delimitado en el espacio que se juega en la relación sujeto-objeto. En última instancia, aquellos autores habrían mostrado que el mismo intérprete es una interpretación y, por lo tanto, una “tarea infinita” (Foucault [1964] 1981, 32); pero si la interpretación no se puede acabar jamás, entonces, no hay nada que interpretar porque en el fondo ya todo sería interpretación: “No hay para Nietzsche un significado original”³ (Foucault [1964] 1981, 37). Ya Nietzsche habría anunciado que la experiencia de la locura sería esa región “peligrosa” donde la interpretación va a desaparecer como interpretación e incluso podría significar la desaparición del mismo intérprete: “Lo que se plantea como problemático en el punto de ruptura de la interpretación, hacia un término que la hace imposible, podría muy bien ser algo parecido a la experiencia de la locura” (Foucault [1964] 1981, 35).

Foucault se apoya en Nietzsche para explicar que ha habido un cambio en la *naturaleza del signo* al liberarlo de la verdad impuesta por el concepto.

3 Foucault ejemplifica con la etimología del concepto de “agathos” que aparece en *La genealogía de la moral* (1994d, I, 4 y 5).

La conciencia no sería más el fondo irreductible en el que los signos puedan anclar sus significados. Dicha profundidad sería una *máscara* asequible a la tarea del intérprete:

Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de la conciencia, que denuncia como un invento de filósofos; esta profundidad sería la búsqueda pura e interior de la profundidad. Nietzsche pone de manifiesto que esta profundidad implica la resignación, la hipocresía, la máscara; aunque el intérprete, cuando recorre los signos para denunciarlos debe descender a lo largo de una línea vertical y mostrar que esta profundidad de la interioridad es en realidad algo muy distinto de lo que parecía. Es necesario por tanto, que el intérprete descienda, que se convierta, como dice Nietzsche, en “el buen excavador de los bajos fondos” (Foucault [1964] 1981, 30).⁴

El intérprete —*arqueólogo* dirá más tarde el autor— tiene presente tanto la *interioridad* como la *exterioridad* en la que se construye su mundo; en tal sentido, paradigmática sería la experiencia del *Zaratustra*: “el vuelo del águila, la ascensión de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en *Zaratustra*, no es, en sentido estricto, sino el revés de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie” (Foucault [1964] 1981, 31).

La experiencia extrema en la que dichos límites se amplían al máximo estaría en el espacio intermedio entre la locura y el puro lenguaje. La interpretación, por lo tanto, tendría que liberarse de significados originales y concebirse en ese movimiento de *retorno* que se produce al ser concebida la interpretación como *interpretación de la interpretación*. A diferencia de la Ilustración, aquellos autores modernos concibieron el problema de la interpretación desde una temporalidad circular, no lineal (Foucault [1964] 1981, 35 y 37). En un orden temporal regido por el *eterno retorno*, la interpretación es descentrada y desvinculada de grandes racionalidades históricas. Foucault ya se plantea aquí la pregunta por el sentido en el nuevo contexto regido por la disolución del sujeto fundante y el surgimiento de otro orden de temporalidad.

4 Las comillas indican texto del aforismo número 446 de *Aurora*.

Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas (1966)

Foucault afirma que el motivo de su obra es sobre todo el problema de una historia crítica del pensamiento sobre la construcción histórica de la subjetividad. Entonces, de cara a su libro *Las palabras y las cosas*, hay que preguntarse cómo se construye la subjetividad del hombre moderno en su *objetivación* por las ciencias humanas. Esto nos llevaría a admitir que efectivamente la *arqueología* de las ciencias humanas expresa un ámbito de subjetividad, o por lo menos se aproxima a ella desde su peculiar punto de vista, lo cual puede ser el punto de partida para mi intento de una explicitación de la lectura que de Nietzsche hace el autor para su empresa. En tal sentido se podría ubicar dos niveles de lectura e implementación de las tesis de Nietzsche: uno que rescata la perspectiva metódica del Nietzsche crítico del historicismo, al desprender la tarea del historiador de sus referencias trascendentales, donde las categorías de *episteme* y *positividad* ocupan el centro, y el otro, en estrecha vinculación con el primero, que deja abierta la pregunta por el hombre y su relación novedosa con la historia, una vez que el *superhombre* ocupa el lugar del ser humano. Lo primero supone un debate con las filosofías del sujeto, representadas principalmente en el pensamiento contemporáneo por la fenomenología y el marxismo, y lo segundo supone un debate con Heidegger y Kant sobre el sentido de la crítica desde la condición histórica del ser humano como *finitud*. En lo que sigue sostendré la tesis de que el procedimiento arqueológico de Foucault recurre a las tesis de Nietzsche del superhombre y del eterno retorno como justificación moderna de la subjetividad.

Me concentraré en el capítulo noveno, “El hombre y sus dobles”, porque considero que aquí aparece con evidencia manifiesta y con mayor frecuencia el recurso a las tesis de Nietzsche; pero, sobre todo, porque este acápite puede ser considerado como una arqueología del hombre moderno desde el punto de vista de su objetivación operada por el apareamiento de las ciencias humanas. Los *dobles* tienen, así, el sentido de transformaciones o *rupturas* operadas en el hombre moderno y que se transparentan a la luz de la arqueología. Foucault concentra su análisis en el paso de la época clásica, a finales del siglo XVIII, a la moderna, a principios del siglo XIX.

Nietzsche fue uno de los autores claves para la comprensión de dichas transformaciones, pues con él quedaría al descubierto la constitución ambigua del hombre moderno.

En primer lugar, en las investigaciones de Foucault, las cuales se centran en el análisis de las ciencias humanas, Nietzsche está presente en la perspectiva arqueológica de la crítica frente a filosofías de la conciencia: la introducción de los temas del lenguaje y la relevancia de la función estético-artística en la creación de sentido apuntan primordialmente a un desmontaje de las tesis del sujeto fundante. En segundo lugar, dicho descentramiento de la conciencia conlleva un replanteamiento del *método*. Foucault introduce en sus investigaciones un método que polemiza con la perspectiva humanista contenida en los análisis de corte *dialéctico*. Categorías centrales como las de episteme, positividad y a priori histórico muestran órdenes de saber que surgen al historizar los supuestos implicados en el paradigma de la conciencia que la modernidad había entendido desde la relación sujeto-objeto. El método arqueológico está elaborado a partir de un tipo de historia de las ciencias que reivindican la constitución histórica del ser humano que está contenida, entre otras, en la tesis nietzscheana del superhombre. En tercer lugar, Foucault asume de Nietzsche una perspectiva histórico-metodológica al entender el discurso en el marco de una *genealogía*. Este instrumental le posibilita a Foucault elaborar una investigación que no se realiza según el modelo del metarrelato histórico, sino de la *pequeña* historia, donde lo que cuenta es el criterio de la discontinuidad, en lo cual también se puede percibir una recepción de los planteamientos de Nietzsche. Al mismo tiempo, se puede apreciar que Foucault vincula la tesis de la subjetividad concebida como una elaboración histórica y el tema nietzscheano del eterno retorno.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault sostiene que la filosofía contemporánea se mueve en la perspectiva de *reanudar* el “proyecto de una crítica de la razón” más allá del predominio del pensamiento antropológico en la modernidad. Esta “configuración antropológica” de la filosofía moderna parece estar diseñada, en lo fundamental, como desarrollo del programa kantiano de interrogación sobre los límites del pensamiento y sería la tendencia que se ha consolidado: “Es posible que la Antropología constituya

la disposición fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros” (Foucault [1966] 1984, 331). El pensamiento antropológico se habría hecho históricamente necesario cuando el *yo pienso* de Descartes no fue capaz de asumir la condición *finita* del sujeto como dimensión fundante; soberanía del sujeto que no reconoce en la finitud el ámbito último de estructuración ni de la conciencia ni el de las positivities del individuo que vive, habla y trabaja. En lo fundamental esta metafísica antropológica tendría su raíz en la pregunta kantiana de articulación de las tres críticas:

Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, “dependen” de ella: *Was ist der Mensch?* (Foucault [1966] 1984, 332).

El problema de esta metafísica consistiría en que se asume al ser humano como el objeto y, a la vez, como la razón de la crítica; como consecuencia de este procedimiento, aquel quedaría como el presupuesto inaccesible a la misma crítica porque sería él mismo quien lo fundamenta: “el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre” (Foucault [1966] 1984, 333).

Para despertar de este “sueño antropológico” sería necesario, por lo tanto, “destruir hasta sus fundamentos mismos el ‘cuadrilátero’ antropológico” elaborado por Kant, a pesar de que “es bien sabido que todos los esfuerzos para pensar de nuevo se toman precisamente de él”. Así pues, ni los esfuerzos desarrollados por el pensamiento heideggeriano de abandonar la antropología y lanzarse a la búsqueda de una ontología como pensamiento radical del ser, ni los de la fenomenología, que superando los psicologismos e historicismos pretenden librarse del antropologismo, habrían conseguido superar la configuración antropológica de la filosofía moderna. Solo avanzando hasta el punto en que se piensa desde una filosofía, que parte del supuesto del desaparecimiento del hombre y de Dios como su verdad última,

sería posible hacer frente al *prejuicio antropológico*. En este sentido, habría que ver en Nietzsche a uno de los primeros pensadores que se atrevió a filosofar desde el vacío producido por el desaparecimiento del hombre. Este sería el nuevo escenario que Nietzsche habría abierto en la filosofía: “No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que por fin es posible pensar de nuevo”. En dicho sentido, la introducción del lenguaje y la estética en la filosofía sería la gran contribución del filósofo alemán para despertar al pensamiento del “sueño antropológico”:

Quizá habría que ver el primer esfuerzo por lograr este desarraigo de la antropología, al que sin duda está consagrado el pensamiento contemporáneo, en la experiencia de Nietzsche: a través de una crítica filológica, a través de cierta forma de biologismo, Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre (Foucault [1966] 1984, 332).

La propuesta de Foucault, por lo tanto, no tiene simplemente un carácter *destrutivo*, así como tampoco se puede considerar ello como lo fundamental de su programa; se trata más bien de una adscripción al ya antiguo programa crítico de Kant, pero, en condiciones de radicalización de la misma crítica. Algo así como llevar a su último momento, y quizá al más radical, la crítica de las posibilidades de la misma crítica. En mi opinión, lo valioso de esto consiste en el replanteamiento de posibilidades que surgen de la misma subjetividad, una vez que se replantea su condicionalidad histórica. Lo que se juega son las nuevas coordenadas desde las cuales le es posible a la filosofía contemporánea formularse el problema moderno de la construcción de subjetividad:

Con lo cual Nietzsche, al proponernos este futuro a la vez como vencimiento y como tarea, señala el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo empezar de nuevo a pensar; continuará sin duda por mucho tiempo dominando su camino. Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía (Foucault [1966] 1984, 333).

Resumiendo, Foucault ve en las tesis de Nietzsche los argumentos que la filosofía contemporánea requiere para radicalizar el antiguo programa crítico de Kant. Se trataría de despertar del sueño antropológico de la filosofía moderna, que pone al ser humano como objeto y razón de ser de la misma crítica, ocultando que él mismo es el resultado de condiciones y presupuestos históricamente localizables. En tal sentido, la arqueología muestra que el hombre, su metafísica y sus ciencias, se concretaron a principios del siglo XIX como la manera en que el programa crítico de Kant se podía llevar a cabo desde el reconocimiento de la finitud del hombre. Nietzsche radicaliza dicha empresa al apuntalar la crítica desde el desplazamiento sufrido por la metafísica moderna, al ser pensada a partir del descentramiento que conlleva una filosofía que se concibe desde el espacio dejado por la muerte de Dios y del ser humano. El superhombre de Nietzsche es el recurso de Foucault para bosquejar un orden de construcción de subjetividad que ha renunciado al viejo papel que en la metafísica moderna se le otorgaba al ser humano y a Dios. En este nuevo escenario, Foucault ve al lenguaje como el ámbito desde el que se va a proceder al reordenamiento de la metafísica moderna y contemporánea. El hombre moderno surge en el momento que el discurso se dispersa y anuncia con ello no solo su finitud, sino también su disolución. El análisis arqueológico muestra los dobles o pliegues en los que la finitud históricamente se vive como modalidades del hombre moderno.

Sin duda, Nietzsche también contribuyó decisivamente a introducir los temas del lenguaje en la filosofía de finales del siglo XIX y principios del XX: “Se podría decir aún que en el siglo XX, si el filólogo 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” (Foucault [1966] 1984, 296). La especificidad de su aporte parece consistir en haber liberado al lenguaje de la *unidad* del *discurso* inherente a la metafísica de la época clásica; es decir, haberlo rescatado para su dispersión al “disiparse la unidad de la gramática general”. De este modo, habría aparecido “el lenguaje según múltiples modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada”. Sin embargo, Nietzsche no habría sido quien liberó a la palabra de su autor porque su interés estaría más bien en la pregunta ¿quién habla? Él “mantenía hasta el extremo la interrogación sobre aquel que ha-

bla, y a fin de cuentas se libra de irrumpir en el interior de esta pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto parlante e interrogante: Ecce Homo” (Foucault [1966] 1984, 297). En opinión de Foucault, le correspondería a Mallarmé el mérito de haber respondido con máxima radicalidad a la pregunta de Nietzsche: “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 misma –no el sentido de la palabra, sino su ser enigmático y precario” (Foucault [1966] 1984, 296).⁵ En opinión del filósofo francés, el trasfondo genealógico de Nietzsche le habría impedido desprender la palabra de quien la ostenta:

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 (Foucault [1966] 1984, 297).⁶

Y si con Nietzsche no se alcanzó lo que se logró con Mallarmé, con ambos, en cambio, irrumpiría en la modernidad el amplio espectro del lenguaje que reformula en estos otros términos la pregunta de la filosofía contemporánea: “¿Qué es el lenguaje, cómo rodearlo para hacerlo aparecer en sí mismo y en su plenitud?” (Foucault [1966] 1984, 229). En realidad, lo que revelaría esta pregunta es que con Nietzsche ya se habría retomado una tradición que aborda el lenguaje en el ámbito del ser: “¿Acaso no era esto lo que preparaba Nietzsche cuando, en el interior de su lenguaje, mataba a Dios y al hombre a la vez, y prometía con ello, junto con el Retorno, el centelleo múltiple y reiniciado de los dioses?” (Foucault [1966] 1984, 229). Foucault lo plantea simplemente como pregunta; se podría deducir que Nietzsche introduce la ruptura pero no la cierra definitivamente, abre,

5 Páginas más adelante Foucault repite la tesis: “Por un camino mucho más largo y mucho más imprevisto nos hemos visto reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarmé indicaron cuando el uno preguntó: ¿Quién habla?, y el otro vio centellar la respuesta en la Palabra misma. La interrogación acerca de lo que es el lenguaje en su ser vuelve a tomar una vez más su tono imperativo” (Foucault [1966] 1984, 371).

6 Foucault cita expresamente *La genealogía de la moral de Nietzsche* (1994d, I, 5).

eso sí, posibilidades nuevas en la medida que descentra el discurso al *desparmarlo* en el lenguaje: “El reencontrar en un espacio único el gran juego del lenguaje, podría formar muy bien a la vez un lazo decisivo hacia una forma de pensamiento del todo nueva o encerrar en sí mismo un modo de saber constituido en el siglo precedente” (Foucault [1966] 1984, 298). Nietzsche podría ser entendido como el que introdujo esta ruptura del lenguaje en la modernidad: “La dispersión del lenguaje está ligada, en efecto, de un modo fundamental, a este acontecimiento arqueológico que puede designarse por la desaparición del Discurso” (Foucault [1966] 1984, 298).

En opinión de Foucault, no obstante, el acontecimiento que marca definitivamente el rasgo de la modernidad occidental es el apareamiento del sujeto como tal. Aunque habría existido en la *episteme clásica*, no como en la modernidad, con “su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce [...] objeto difícil y sujeto soberano de cualquier conocimiento posible” (Foucault [1966] 1984, 302 y 304). Aquí se podría localizar incluso su nacimiento y el inicio de su existencia: “Antes del siglo XVIII, el *hombre* no existía” (Foucault [1966] 1984, 300). “Al tomar una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido —la cultura europea a partir del siglo XVI— puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente” (Foucault [1966] 1984, 300). Empero, por otro lado, este fenómeno también estaría acompañado por las transformaciones operadas en el orden de las *positividades* —trabajo, vida y lenguaje— y es a la luz del nuevo principio del sujeto como fundamento que habría surgido una “conciencia epistemológica del hombre como tal” en el concierto de saberes. Pero, más aún, toda esta realidad moderna del *episteme* descansaría sobre un presupuesto que es mostrado en su radical condición por la arqueología de las ciencias humanas; se trata de la *finitud fundamental* de la existencia humana:

La experiencia que se forma a principios del siglo XIX aloja el descubrimiento de la finitud, no ya en el interior del pensamiento de lo infinito, sino en el corazón mismo de estos contenidos que son dados por un co-

7 Así, el ser humano “[e]s una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en que al fin sería conocido” (Foucault [1966] 1984, 300).

nocimiento finito como formas concretas de la existencia finita (Foucault [1966] 1984, 308).

Se trata de aquella transformación radical en la que deja de tener vigencia la metafísica de la representación y se constituye una “analítica de la finitud” y de la existencia humana: “La cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo” (Foucault [1966] 1984, 375).

Ahora bien, lo realmente paradójico del surgimiento del sujeto moderno, después de haber desaparecido la metafísica clásica de la representación, radica en la consecuencia que conlleva la finitud en nuestra época contemporánea: la inminente *desaparición* del mismo sujeto. Si la dispersión del lenguaje fue el suelo sobre el que se irguió el sujeto moderno, todo anunciaría que, ante una posible recomposición del discurso, su existencia pudiera poner de manifiesto su extrema fragilidad: “El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba abocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga?” (Foucault [1966] 1984, 373). La presencia insistente del lenguaje en la filosofía y las letras ya no vendría con la marca de su dispersión, sino que habría sido trasladada al propio hombre: “en nuestros días, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que en ella, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión del lenguaje, prueban sin duda que el hombre está en vías de desaparecer” (Foucault [1966] 1984, 373). Todos estos fenómenos de nuestra época estarían, en realidad, en absoluta correspondencia con las tesis de Nietzsche, quien en el anuncio de la muerte de Dios incluía en un solo golpe la muerte del ser humano:

Más que la muerte de Dios —o más bien, en el curso de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella—, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino; es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras; es la dispersión de la profunda corriente del tiempo por la que se sentía llevado y cuya presión presuponía en el ser mismo de las cosas; es la identidad del Retorno de lo Mismo y de la dispersión absoluta del hombre (Foucault [1966] 1984, 374).

En el escenario de Foucault convergen la muerte de Dios y el último humano:

En nuestros días –y Nietzsche señala aquí también el punto de inflexión–, lo que se afirma no es tanto la ausencia o muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hace que la infinitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo quien debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está abocado él mismo a morir; dioses nuevos, los mismos, hinchán ya el Océano futuro; el hombre va a desaparecer (Foucault [1966] 1984, 374).

Lo empírico y lo trascendental

Foucault sostiene, además, que únicamente cuestionando el presupuesto antropológico, sobre el cual se han construido los saberes de la modernidad, será posible avanzar hasta la crítica de aquella dualidad fundamental que ha hecho posible su surgimiento: el hombre como duplicado empírico y trascendental; el primero, heredero de una suerte de *estética trascendental*, porque hizo suyos los motivos del conocimiento por referencia al cuerpo, y el segundo porque introdujo el tema de su historicidad. Foucault se refiere concretamente al aporte del positivismo, del marxismo y de la fenomenología. Ninguno de los tres avanzó hasta el punto de poner en cuestión el presupuesto del sujeto moderno que los atraviesa y sostiene:

La verdadera impugnación del positivismo y de la escatología no está, pues, en un retorno a lo vivido (que, a decir verdad, los confirma antes bien al enraizarlos); pero si pudiera llevarse a cabo, sería partir de una cuestión

que, sin duda, parece aberrante, por lo muy en discordia que está con lo que ha hecho históricamente posible nuestro pensamiento. Esta cuestión consistiría en preguntarse verdaderamente si el hombre existe (Foucault [1966] 1984, 313).

Justamente, para cerrar este punto, Foucault recurre a la crítica de Nietzsche del humanismo moderno para recordar que el postulado antropológico es una creación históricamente reciente y en vías de desaparición:

Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció, bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de promesa-Amenaza, que el hombre dejaría de ser muy pronto –y habría un superhombre–; esto es una filosofía del Retorno quería decir que el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su refunfuñosa inexistencia. ¿Acaso no es necesario recordarnos, a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados a las espaldas de un tigre?⁸ (Foucault [1966] 1984, 313).

El “cogito” y lo impensado

La arqueología también mostraría que la pretensión de racionalidad inherente al *cogito* cartesiano tiene su contrapartida necesaria no solo en el orden de lo impensado, sino también en el ámbito de la acción. Ocurre que el ser humano no podría darse simplemente “en la transparencia inmediata y soberana de un *cogito*” (Foucault [1966] 1984, 313); ello sería incompatible con su doble condición de ser empírico y trascendental. La ilusión de la metafísica clásica radicaría en no reconocer que “el *cogito* no conduce a una afirmación del ser” y que, en realidad, su imposibilidad no es más que la posibilidad que lo constituye desde lo que no puede pensar, pero, que, sin embargo, lo acompaña siempre:

⁸ El texto de Nietzsche, al que alude Foucault, dice: “como si estuviera pendiente en sueños a lomos de un tigre” (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*). Cfr. Nietzsche 1980, 877 T. I.

Lo impensado (sea cual fuere el nombre que se le dé) no está alojado en el hombre como una naturaleza retorcida o una historia que se hubiera estratificado allí; es, en relación con el hombre, lo Otro: lo Otro fraternal y gemelo, nacido no de él ni en él, sino a su lado y al mismo tiempo, en una novedad idéntica, en una dualidad sin recurso (Foucault [1966] 1984, 316-17).

Por otro lado, no solo en el orden del ser se revelaría la compañía siempre presente de lo impensado, sino también en el orden de la acción que acompaña al pensamiento:

A decir verdad, el pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; sino todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción. [...] Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o sólo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción –un acto peligroso. Sade, Nietzsche, Artaud y Bataille lo han sabido por todos aquellos que han querido ignorarlo; pero también es cierto que Hegel, Marx y Freud lo sabían (Foucault [1966] 1984, 319).

El retroceso y el retorno al origen

El último modo de ser del sujeto moderno es el de la fundamental relación *asimétrica* que mantiene con el tiempo. En la filosofía de la representación se trataría de la elaboración de un *continuum* que integra, en el marco de la sucesión lineal, el tiempo de la historia y del ser humano; coincidencia plena de ambos en búsqueda de su identidad en un origen; tiempo originario en el que finalmente el humano reconoce lo esencial de su destino:

[...] el tiempo dispersaba la representación dado que le imponía la forma de una sucesión lineal; pero pertenecía a la representación el restituirse a sí misma en la imaginación; duplicarse así perfectamente y dominar el tiempo; la imagen permitía retomar íntegramente el tiempo, reaprender lo que había sido concedido a la sucesión y construir así un saber tan verdadero como el de un entendimiento eterno (Foucault [1966] 1984, 325).

En la modernidad, en cambio, el pensamiento encuentra su tarea en la búsqueda de una temporalidad que desde el eje de la finitud del ser humano busca las rupturas de la historia:

[...] este origen sin origen ni comienzo a partir del cual todo puede nacer. Tal tarea implica el poner en duda todo aquello que pertenece al tiempo, todo aquello que se forma en él, todo aquello que se aloja en su elemento móvil, de manera que aparezca el desgarrón sin cronología y sin historia del cual proviene el tiempo (Foucault [1966] 1984, 322).

Ahora bien, el tiempo, que se construye desde la radical finitud del ser humano, no solo introduce un desfase temporal constitutivo, sino que retrotrae el origen a un momento que lo deja fuera y que es históricamente anterior a él:

Paradójicamente, lo originario, en el hombre, no anuncia el tiempo de su nacimiento, ni el núcleo más antiguo de su experiencia: lo liga a aquello que no le es contemporáneo; indica sin cesar y en una proliferación siempre renovada que las cosas comenzaron mucho antes que él y que, por esta misma razón, nadie sabría asignarle un origen, pues toda su experiencia está constituida y limitada por estas cosas (Foucault [1966] 1984, 323).

Esto le lleva a Foucault a la doble conclusión de que, por una parte, *el origen de las cosas retrocede siempre* y que, por la otra, el hombre es *el ser sin origen*. Su relación con el tiempo se movería en esta doble senda que supone el no estar atado a un origen y el tener una apertura fundamental con la historia. Solo quien se concibe como radical en construcción puede mantener esta apertura respecto de la historia.

Foucault menciona a Hegel, Marx y Spengler como los pensadores que formularon una historia en cuanto *totalidad*, porque en su búsqueda del origen esta “se curva sobre sí misma”. Así, la contrapone a otro tipo de historia caracterizada por su apertura fundamental:

[...] al contrario de este retorno que si no es feliz sí es perfecto, se dibuja la experiencia de Hölderlin, de Nietzsche y de Heidegger, en la que el retorno sólo se da en el retroceso extremo del origen –allí donde los dioses se devuelven, donde crece el desierto, donde la *tekné* ha instalado el

dominio de su voluntad; de tal suerte que no se trata de un acabamiento ni de una curva, sino más bien de este desgarrón incesante que libera el origen en la medida misma de su retirada; el extremo es, pues, lo más próximo (Foucault [1966] 1984, 325).

La búsqueda de identidad en el origen y su dispersión en un retroceso permanente son movimientos del mismo modo de ser del sujeto moderno.

Si el siglo XVIII encontró en la *mathesis* el modelo configurador de los saberes, el siglo XIX, en cambio, lo halló en la antropología y en la historia. Se trató de un discurso que, partiendo de la “finitud natural del hombre”, asume las nuevas disciplinas en un movimiento de confluencia y “superposición”. La relación de complicidad que se da entre historicidad y esencia humana aparece al análisis arqueológico como parte del mismo momento:

No hay historia (trabajo, producción, acumulación y aumento de los costes reales) sino en la medida en que el hombre, en cuanto ser natural, es finito: finitud que se prolonga mucho más allá de los límites primitivos de la especie y de las necesidades inmediatas del cuerpo, pero que no deja de acompañar, cuando menos en sordina, todo el desarrollo de las civilizaciones (Foucault [1966] 1984, 252).

La paradoja de la historia moderna consistiría en hacer presente la sombra de la muerte, pues el hombre solo puede hacer frente a la historia desde su radical finitud. Ello, a su vez, le llevaría a cierta *inmovilidad* que, históricamente, habría querido ser superada por dos caminos diversos:

[...] sea que alcance progresivamente y con una lentitud siempre más marcada un estado de estabilidad que sanciona, en lo indefinido del tiempo, aquello hacia lo cual ha marchado siempre, aquello que en el fondo no ha dejado de ser desde su inicio; sea, por el contrario, que llegue a un punto de retorno en el que no se fija sino en la medida en que suprime lo que había sido continuamente hasta entonces (Foucault [1966] 1984, 254).

Así, una vía la habría propuesto el *pesimismo* de Ricardo, y la otra el utopismo de Marx. Independientemente de los logros alcanzados, los dos inten-

tos descansan en “la verdad antropológica del hombre”; verdad antropológica y dialéctica a cuyo paso salió Nietzsche con su crítica:

Durante mucho tiempo esta disposición fue constrictiva; a fines del siglo XIX, Nietzsche la hizo centellear una vez más al incendiarla. Retomó el fin de los tiempos para hacer de ello la muerte de Dios y el error del último hombre; retomó la finitud antropológica, pero para dar el salto prodigioso del superhombre; retomó la gran cadena continua de la Historia, pero para curvarla en el infinito del retorno. La muerte de Dios, la inminencia del superhombre, la promesa y el error del gran año en vano retoman palabra por palabra los elementos que se disponen en el pensamiento del siglo XIX y forman su red arqueológica: de ello sólo queda que prendan fuego a todas estas formas estables, que dibujan con sus restos calcinados rostros extraños, imposibles quizá; y en una luz de la que no se sabe aún con justicia si reanima el último incendio o si indica la aurora, vemos abrirse lo que puede ser el espacio del pensamiento contemporáneo. En todo caso, es Nietzsche el que ha quemado para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y la antropología (Foucault [1966] 1984, 257-58).

Como bien lo ha señalado Schmid ([1991] 2002), que el libro de Foucault termine resaltando justamente la tesis de que “el hombre desaparece en la orilla del mar como un rostro dibujado en la arena”, hay que leerlo como alusión explícita al superhombre como la nueva forma que se anuncia: “sirve de metáfora de lo abierto, de la ilimitada posibilidad, de aquello que borra la forma y de esa experiencia de la que surge lo nuevo” (Schmid [1991] 2002). La mención del mar también podría leerse como una alusión al superhombre del *Zarathustra*, ya que él “es este mar” (Nietzsche 1994a, 3); igualmente se podría encontrar en *La Gaya Ciencia* una resonancia de la tesis del mar abierto tras la muerte del viejo Dios: “de nuevo se vuelve a permitir cualquier tipo de riesgo a los que buscan conocer; el mar, nuestro mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un ‘mar tan abierto’” (Nietzsche 1988c, 343). Asimismo, es posible observar relaciones con el aforismo 124 titulado “En el horizonte de lo infinito” (Nietzsche 1988c).

De la relación de Foucault con Heidegger en *Las palabras y las cosas* me interesa dejar constancia de sus acercamientos y distancias en cuanto

a sus lecturas de Nietzsche respecto al debate de la historicidad de las ciencias históricas, tal como aparece en *El ser y el tiempo*. Conocido es que Heidegger retoma, en el parágrafo 76, las reflexiones de Nietzsche sobre la historia; le interesa demostrar que su análisis de la historicidad del *Dasein* puede servir de planteamiento general para las tesis de Nietzsche sobre la historicidad de los saberes acerca de la historia. En su opinión, en el escrito *Sobre la utilidad y ventajas de la historia para la vida* Nietzsche habría interpretado, de forma penetrante e inequívoca lo, fundamental sobre el sentido del quehacer historiográfico; su único límite consistiría en no haber remitido los tres tipos de historia analizados (monumental, anticuaria y crítica) al fundamento de su *unidad*: “*La triplicidad del saber histórico está bosquejada en la historicidad del Dasein*. La historicidad del *Dasein* hace comprender también hasta qué punto el modo propio del saber histórico debe ser la unidad concreta y fáctica de estas tres posibilidades” (Heidegger [1927] 1998, 411). Líneas más abajo, Heidegger precisa aún más dicha tesis:

Pero, el fundamento del fundamento del modo propio del saber histórico es la *temporeidad*, en cuanto sentido existencial del ser del cuidado. [...] Ahora bien, puesto que los conceptos fundamentales de las ciencias históricas –tanto los que se refieren a sus objetos como los relacionados con el procedimiento– son conceptos de existencia, la interpretación existencial temática de la *historicidad* del *Dasein* es el supuesto de toda teoría de las ciencias del espíritu (Heidegger [1927] 1998, 407).

De todo esto me interesa llamar la atención sobre cierta continuidad que se puede establecer entre Nietzsche, Heidegger y Foucault. Coincidencia general de los tres autores cuando, apoyándose en la *finitud* fundamental del ser humano, deslegitiman las pretensiones de la filosofía de la historia y del humanismo para elaborar una historia de corte teleológico y dialéctico. La crítica del joven Nietzsche al historicismo, el análisis *ontológico-existencial* de la historia de Heidegger y la *analítica de la finitud* de Foucault comparten este presupuesto metodológico. En cambio, si se quiere establecer una distinción entre Heidegger y Foucault habría que buscarla en el lugar que ocupa la relación espacio y tiempo en sus proyectos. Al esbozo de Heidegger de una

“génesis ontológica de la historia como ciencia” (Heidegger [1927] 1998, 411-12) habría que oponer la preponderancia del concepto de espacio en el análisis arqueológico de Foucault; en este sentido, se acerca a Heidegger por el significado de la finitud para el ser humano, pero se aleja porque retoma más el concepto de época de Heidegger en su escrito *La época de la imagen del mundo*. Más tarde Foucault volverá en sus textos sobre los motivos de *El ser y el tiempo* con los temas de la estética de la existencia.

En este apartado incluyo, además, una presentación de la lectura que realiza Deleuze sobre las tesis de Foucault y Nietzsche en torno al superhombre. A criterio de Gilles Deleuze, en *Las palabras y las cosas* se anuncia la desaparición de la *forma-Hombre* y se postularía ya el arribo del futuro ordenamiento de las fuerzas en nuestra formación histórica en la forma del *superhombre*, en la cual las positivities de la vida, el trabajo y el lenguaje tienden a ser liberadas, finalmente, de dicha *forma* determinante en la modernidad.

Deleuze considera que el principio general de Foucault sería el siguiente: “toda forma es un compuesto de relaciones de fuerzas” (Deleuze [1986] 1987, 159-70). Por lo tanto, dadas determinadas fuerzas, habría que preguntarse, en primer lugar, con qué fuerzas del afuera esas fuerzas entran en relación, y luego, qué forma se deriva de ellas. En el caso de someter a dicho análisis al *Hombre*, entonces, el problema aparecería formulado en los siguientes términos: *Se trata de saber con qué otras fuerzas las fuerzas en el Hombre entran en relación, en tal y tal formación histórica, y qué resulta de ese compuesto de fuerzas*. Lo fundamental de dicho planteamiento radicaría en entender que

[...] las fuerzas en el hombre no entran necesariamente en la composición de la forma-Hombre, sino que pueden investirse de otro modo, en otro compuesto, en otra forma: incluso si consideramos un período histórico corto, el Hombre no siempre ha existido, y no existirá siempre. Para que la forma-Hombre aparezca o se esboce, es necesario que las fuerzas en el hombre entren en relación con fuerzas del afuera muy especiales (Deleuze [1986] 1987, 159).

9 Así, Heidegger anota: “Es posible [...] esbozar un proyecto de la génesis ontológica de la historia como ciencia, a partir de la historicidad del *Dasein*” (Heidegger [1927] 1998, 407).

En la formación histórica *clásica*, por ejemplo, las fuerzas en el ser humano adquieren su forma por cuanto el pensamiento dominante de la época está determinado por su referencialidad al infinito. En aquella época, el compuesto de la *forma-Hombre* estaría determinado por su relación con la forma-Dios; a diferencia de esto, en la formación histórica del siglo XIX las fuerzas en el ser humano entrarían en relación con nuevas fuerzas del afuera, que serían de finitud, lo que equivaldría a decir que cuando las fuerzas en el Hombre entran en relación con las de finitud procedentes de afuera, entonces, y solo entonces, el conjunto de las fuerzas compondría la *forma-Hombre* –y ya no la forma-Dios (Deleuze [1986] 1987, 162-63). Estas fuerzas de finitud, como sabemos, Foucault las representa en las positivities de la vida, el trabajo y el lenguaje; finalmente, Deleuze da cuenta de lo que sería el pensamiento sobre la formación-Hombre en una formación del *futuro* cuyo rasgo central sería precisamente la *muerte del Hombre*. La mencionada *forma* solo aparecería incluyendo ya la muerte del Hombre, por lo menos, por tres razones: en primer lugar, su muerte se anuncia en la ausencia de Dios, pues sin Él la identidad del Hombre pierde garantía; en segundo lugar, la *forma-Hombre* solo se constituye en los *pliegues* de la finitud que introducen la muerte en el ser humano; por último, el Hombre solo surge desde su *disolución* en la medida que las propias fuerzas de la finitud harían posible al hombre en la *diseminación* de sus planos de organización en el orden de la vida, el trabajo y el lenguaje.

Ahora bien, ¿cuál sería la nueva forma que aparece una vez que la representación de las fuerzas ya no recurre ni a Dios ni al Hombre? La nueva disposición de las fuerzas, a criterio de Deleuze, fue anunciada por Nietzsche en la categoría del *superhombre*. En este ámbito solo serían posibles señalamientos muy *discretos*, como aquel de Nietzsche que considera que “el hombre ha aprisionado la vida, el superhombre es aquel que libera la vida en el propio hombre, en beneficio de otra forma...”. Con todo, en su libro sobre Nietzsche, Deleuze señala que la nueva forma tendría que ver con “toda situación de fuerza en la que un número infinito de componentes produce una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones” (Deleuze [1962] 1986, 168); es decir, ya no se trataría de una elevación al infinito, ni de la finitud, sino de un *finito-ilimitado*

cuyo mecanismo operatorio no estaría constituido por el pliegue ni por el despliegue, sino por el *sobrepliegue*. “Lo finito ilimitado o el sobrepliegue, ¿no es lo que ya trazaba Nietzsche bajo el nombre del eterno retorno?” En este contexto, el comentador se pregunta finalmente: “¿Qué es el superhombre? Es el compuesto formal de las fuerzas en el hombre con esas nuevas fuerzas. Es la forma que deriva de una nueva relación de fuerzas. El hombre tiende a liberar en él la vida, el trabajo y el lenguaje” (Deleuze [1962] 1986, 169). El *superhombre* sería, por lo tanto, mucho más que el cambio de un concepto: sería el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni Hombre, de la que cabría esperar que no sea peor que las dos precedentes.

El pensamiento del afuera (1966)

¿Qué es *El pensamiento del afuera*? ¿De qué manera son receptadas las tesis de Nietzsche para la elaboración de dicho pensamiento? Sobre lo primero hay que decir que Foucault pretende la elaboración de un pensamiento que se ha liberado de la filosofía del sujeto; ello ocurriría en la medida que el *lenguaje* se descubre como el medio en el que es posible la producción de sentido al margen de la subjetividad. Esta reflexión, que se construye en el afuera de una interioridad posible, es denominada por Foucault como el *pensamiento del afuera*. Cabe señalar, sin embargo, que dicho pensamiento se circunscribe en la perspectiva nietzscheana de crítica de la *filosofía de la reflexión*, para lo cual el pensador francés recurre permanentemente a la lectura de Nietzsche que propone Maurice Blanchot. De este asume Foucault su tesis del afuera como ámbito de acontecimiento de la *novedad* o la *casualidad*, en palabras de Nietzsche, o del carácter de la *ficción*, en palabras de Blanchot, o como lo formula Foucault, la experiencia del *intersticio* (Foucault [1966] 1997).

Lo que interesa a Foucault es precisamente dar cuenta de la exterioridad del lenguaje como postulado central frente a la tesis del sujeto fundante de la palabra; se trataría de “ese afuera donde desaparece el sujeto que habla” (Foucault [1966] 1997, 14). Más aún, se trata de la condición misma del lenguaje: “el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la

desaparición del sujeto” (Foucault [1966] 1997, 16). Este pensamiento, “que se mantiene fuera de toda subjetividad” (Foucault [1966] 1997, 76), también habría sido anunciado por Blanchot al poner en el centro del pensamiento de Nietzsche su carácter *fragmentario*, es decir, como pensar que se desenvuelve más allá de la *totalidad*. La referencia al *afuera*, por lo tanto, escapa a las pretensiones de la metafísica tradicional y moderna de reducirla a algún tipo de *unidad*.

Lo característico del pensamiento *reflexivo* es que de una u otra manera siempre debe existir un centro que busca el sentido de las diferencias en una totalidad o unidad referencial. Así, de la obra literaria de Blanchot, justamente Foucault valora su capacidad de polemizar con la perspectiva *dialéctica* inherente a dicho pensamiento de la reflexión. Sería en la *ficción*, entonces, donde el pensamiento dialéctico sufre un quiebre al aproximarse al “puro afuera donde las palabras se pliegan indefinidamente” (Foucault [1966] 1997, 25). Aquí no asistiríamos al uso dialéctico de la negación, sino que acontecería en el espacio de la *transformación*, en el *desplazamiento*, en el *intervalo neutro*, en el *intersticio de las imágenes*: “Lo ficticio no se encuentra jamás en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud de aquello que está entre ambos: encuentros, proximidad de lo más lejano, ocultación absoluta del lugar donde nos encontramos” (Foucault [1966] 1997, 27).

La subjetividad no se entiende más vinculada a una interioridad fundante o a la necesidad de reconocimiento de una instancia metafísica superior que la legitime. La subjetividad ciertamente no desaparece, pero, hace del *lenguaje* el medio que replantea su carácter: si *el lenguaje no es hablado por nadie*, entonces, “todo sujeto no representa más que un pliegue gramatical” (Foucault [1966] 1997, 74). Blanchot habría visto en la experiencia del lenguaje la posibilidad de asomarnos a caminos todavía no transitados por la moderna subjetividad: “Es a este anonimato del lenguaje liberado y abierto hacia su propia ausencia de límite al que conducen las experiencias que narra Blanchot” (Foucault [1966] 1997, 76).

Después de la muerte de Foucault, el mismo Blanchot se encargó de testimoniar no solo la relación de Nietzsche con Foucault, sino además su sintonía con este:

Al menos en dos ocasiones Foucault se reprochará el haberse dejado seducir por la idea de que hay una profundidad de la locura, de que ésta constituiría una experiencia fundamental que se sitúa fuera de la historia y de la que los poetas (los artistas) han sido y pueden ser todavía los testigos, las víctimas o los héroes. Si esto fue un error, le ha sido beneficioso, en la medida en que, gracias a él (y a Nietzsche), tomó conciencia de su poca afición a la noción de profundidad, del mismo modo que perseguirá en los discursos, los sentidos ocultos, los secretos fascinantes, es decir los dobles y triples fondos del sentido, de los que es cierto que no se puede llegar hasta el final más que descalificando el sentido mismo, así como, en las palabras, el significado, incluso el significante (Blanchot [1986] 1993, 14).

Igualmente, frente a las pretensiones de la verdad:

¿Acaso no ha declarado él mismo a Lucette Finas: “Nunca he escrito otra cosa que ficciones y soy perfectamente consciente de ello”? Dicho de otro modo, soy un narrador de fábulas de las que no sería prudente sacar conclusiones morales. Pero Foucault no sería Foucault, si no se corrigiera o no matizara en el acto: “Sin embargo creo que es posible hacer funcionar a las ficciones en el interior de la verdad”. De este modo, la noción de verdad no aparece en absoluto desechada, como tampoco se pierde de vista la idea del sujeto o el interrogante sobre la constitución del hombre como sujeto (Blanchot [1986] 1993, 51).

La arqueología del saber (1969)

En *La arqueología del saber* se aborda el problema de la elaboración de la historia; al sintetizar y estrechar las posiciones, considero que Foucault trata dos modelos. El modelo del historicismo hegeliano, que ha encontrado adeptos en ciertas lecturas marxistas de la historia, y el modelo genealógico de cuño nietzscheano que se presenta en abierta confrontación con el primero. De entrada hay que decir que Foucault no identifica automáticamente al marxismo con el primer modelo, sino que se refiere únicamente a aquel que ha sido impregnado por una lectura *antropológica* de Marx. Pero este no sería solo el caso de cierta tendencia *humanista* en el marxismo, sino

que también estaría presente en las lecturas que se han hecho de Nietzsche. El problema de la historia, tanto en Marx como en Nietzsche, radicaría en su antropologización por parte de un humanismo que vincula sus grandes temas a la necesidad de una lógica histórica de carácter trascendental y teleológica. La propuesta de Foucault retoma las grandes intuiciones de la genealogía nietzscheana para desplazar la historia de las ideas vigente por una historia como análisis de *discurso*. Este supone un descentramiento de la historia, de modo que no se constituya por referencia a un sujeto trascendental, así como también la necesidad de replantearse el problema del sentido. Una historia concebida en esta clave requiere de categorías como las de *episteme* y el *a priori histórico*; es decir, nuevas herramientas en el quehacer del historiador.

Foucault cuestiona el tipo de historia que está referida, de una u otra manera, a un sujeto fundante: “Pero no hay que engañarse: lo que tanto se llora no es la desaparición de la historia, sino la de esa forma de hacer historia que estaba referida en secreto, pero por entero, a la actividad sintética del sujeto” (Foucault [1969] 2002, 21). Se trataría del tipo de *historia global*, la de los grandes relatos, la gran historia que ya desde el siglo XIX se ha opuesto sistemáticamente a otra manera de hacer historia; la *historia general*, de la que Nietzsche habría sido uno de sus defensores:

Al descentramiento operado por la genealogía nietzscheana, opuso la búsqueda de un fundamento originario que hiciese de la racionalidad el *telos* de la humanidad, y liga toda la historia del pensamiento a la salvaguarda de esa racionalidad, al mantenimiento de esta teología, a la vuelta siempre necesaria hacia ese fundamento (Foucault [1969] 2002, 22).

Pues justamente lo que estaría ocurriendo en la época contemporánea es que tanto Marx como Nietzsche, por influencia del humanismo moderno, estarían siendo antropologizados; es decir, son vinculados a los grandes relatos del historicismo en clave hegeliana, de las filosofías de la historia y de la conciencia:

Se ha llegado, pues, al punto de antropologizar a Marx, a hacer de él un historiador de las totalidades y a volver a hallar en él el designio del hu-

manismo; se ha llegado, pues, al punto de interpretar a Nietzsche en los términos de la filosofía trascendental, y a rebajar su genealogía hasta el nivel de una investigación de lo primigenio (Foucault [1969] 2002, 23).

La actual “mutación epistemológica” de la historia se habría iniciado no únicamente con el aporte de Nietzsche, sino que tendría en Marx a uno de sus fundadores. Los dos autores habrían posibilitado, en términos generales, un quehacer histórico donde los conceptos actuales de *ruptura*, *discontinuidad* e *historia global* plantean nuevos retos al historiador (Foucault [1969] 2002, 13). La ruptura pondría en cuestión el modelo de la filosofía de la historia que ha estado regida por una conciencia que se construye en el marco de una totalidad histórica; la discontinuidad, por su parte, revelaría que los procesos históricos no obedecen a una lógica inexorable, sino que hay un margen donde la tarea del historiador se juega como una operación deliberada; en pocas palabras, el proyecto de *historia global*, marcado por la dialéctica de las grandes unidades de tiempo y causalidades históricas, desaparecería para dar paso al de una *historia general* que se esboza por la constitución de *series*. Estas permiten construir la historia sin que se la pueda reducir a un esquema lineal:

Así, en lugar de aquella cronología continua de la razón, que se hacía remontar invariablemente al inaccesible origen, a su apertura fundadora, han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una, e irreductibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda (Foucault [1969] 2002, 19).

La nueva historia, en suma, a diferencia de la historia tradicional que mantenía del pasado monumentos y los transformaba en documentos, tendería a la arqueología, es decir, a la descripción intrínseca del monumento.

Foucault siempre negó alguna vinculación entre su trabajo y el estructuralismo, su investigación histórica estaría más cerca del conjunto de problemáticas involucradas en la constitución de la subjetividad, aunque no descarta posibles implicaciones:

En una palabra, esta obra, como las que la han precedido, no se inscribe —al menos directamente ni en primera instancia— en el debate de la estructura (confrontada con la génesis, la historia y el devenir); sino en ese campo en el que se manifiestan, se cruzan, se entrelazan y se especifican las cuestiones sobre el ser humano, la conciencia, el origen y el sujeto. Pero sin duda no habría error en decir que es ahí también donde se plantea el problema de la estructura (Foucault [1969] 2002, 22).

Su perspectiva genealógica concibe la historia como tarea de recreación de libertad, en construcción permanente en condiciones del azar y siempre como “apertura viva”, es decir, como movimiento de destotalización. Su cercanía con Nietzsche y Marx le impiden pensar la historia desde la inmovilidad inherente al límite de una estructura o desde el congelamiento del movimiento histórico (*sincronía*). Con el aporte del psicoanálisis, de la lingüística y de la etnología habría quedado claro que el sujeto autorreferencial no estaba en condiciones de responder a la pregunta por su propia constitución. Este “descentramiento del sujeto” llevó a que se plantee nuevamente el tema de una “continuidad de la historia”:

[...] una historia que no sería escansión, sino devenir; que no sería juego de relaciones, sino dinamismo interno; que no sería sistema, sino duro trabajo de la libertad; que no sería forma, sino esfuerzo incesante de una conciencia recobrándose a sí misma y tratando de captarse hasta lo más profundo de sus condiciones; una historia que sería a la vez larga paciencia ininterrumpida y vivacidad de un movimiento que acaba por romper todos los límites (Foucault [1969] 2002, 26).

Serían los defensores de aquella vieja historia quienes pusieron el grito en el cielo cuando se usaron las nuevas categorías y reclamarían que se intentaba *asesinar* a la historia:

Es la misma función conservadora la que actúa en el tema de las totalidades culturales —para el cual se ha criticado y después disfrazado a Marx—, en el tema de una búsqueda de lo primigenio —que se ha opuesto a Nietzsche antes de tratar de trasponérselo—, y en el tema de una historia viva, continua y abierta (Foucault [1969] 2002, 27).

Foucault pretende elaborar, en primera y última instancia, “un método de análisis histórico liberado del tema antropológico” (Foucault [1969] 2002, 26). En su opinión, la historia de las ideas sería actualmente la depositaria del método y, en general, de la perspectiva que caracterizaría a la historia en clave antropológica. Así, frente a esta historia Foucault propone una arqueología: “la descripción arqueológica es precisamente el abandono de la historia de las ideas, el rechazo sistemático de sus postulados y de sus procedimientos” (Foucault [1969] 2002, 232). Hay que tener presente que la arqueología no sería una fundamentación ni tampoco una interpretación, sino una descripción; con lo cual se toma explícitamente una distancia. Foucault resume en cuatro “puntos de desacuerdo” sus discrepancias con los presupuestos de la historia de las ideas. En primer lugar, el autor polemiza con la historia de las ideas entendida como disciplina interpretativa. En su opinión, la arqueología no se lanza a la interpretación del sentido oculto en el signo; no trata el discurso, por lo tanto, como documento al que hay que arrancarle una verdad, como signo de otra cosa, sino como monumento. La arqueología estaría atenta a los discursos en tanto que “prácticas que obedecen a unas reglas”. En segundo lugar, la arqueología no se interesa por descubrir en el movimiento histórico algún tipo de regularidad o transición continua que le lleve al establecimiento o deducción de leyes generales. En tal sentido, la arqueología no sería una *doxa*; su problema radicaría en definir los discursos en su especificidad, es decir, como análisis diferencial de las modalidades del discurso. En tercer lugar, Foucault polemiza con la historia que está supeditada a la figura soberana de la obra y su autor. La historia, por lo tanto, rebasaría el orden de la subjetividad concebida en términos trascendentales; ella misma tendría que ser explicada como un movimiento en el interior de la historia: “La instancia del sujeto creador, en tanto que razón de ser de una obra y principio de su unidad le es ajena” (Foucault [1969] 2002, 233). Finalmente, Foucault considera que la arqueología no intenta repetir lo que ha sido dicho incorporándosele en su misma identidad; no se trataría, por lo tanto, de la recuperación de una identidad que refugiada en el pasado conserva una identidad. El discurso arqueológico investigaría, por el contrario, las reglas de forma-

ción de un discurso: “No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto” (Foucault [1969] 2002, 235). Teniendo en cuenta estas cuatro consideraciones, Foucault postula que la descripción arqueológica puede hacer frente a los tres grandes temas de la historia de las ideas: génesis, continuidad y totalización.

¿Los análisis de Marx y del marxismo son compatibles con una historia en perspectiva genealógica? ¿La perspectiva crítica de Foucault frente al marxismo tiene que ver con una incompatibilidad entre este último y las tesis de Nietzsche? En mi opinión, Foucault muestra cercanías y alejamientos diferentes frente a las tesis de Marx y el marxismo, pero en el marco de una simpatía general; además, considero que el diálogo Nietzsche/Marx en Foucault está supeditado a la influencia que históricamente haya ejercido el humanismo sobre la lectura de los dos autores. Ya he señalado que su crítica no está dirigida contra el marxismo, sino contra una cierta lectura que, a su criterio, habría antropologizado las tesis de Marx. Del mismo modo se plantea su crítica frente a las tentativas de antropologizar las tesis de Nietzsche. En general, se puede detectar que Foucault está en contra de una corriente humanista que pretendería vincular existencialismo y marxismo; en este sentido, el debate tendría que ser remitido más a las tesis de Jean-Paul Sartre que a las tesis mismas de Marx.

De hecho, sin dejar de desconocer discrepancias con Marx, Foucault respondió así frente al supuesto antimarxismo contenido en *La arqueología del saber*:

Sin duda. Pero por mi parte también hay una especie de juego. Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa, sin recurrir a las mediaciones que hacen que uno sea considerado como alguien que conoce a Marx, reverencia a Marx, para finalmente verse reconocido en las revistas llamadas marxistas. Cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. [...] Es imposible hacer historia actualmente sin recurrir a una serie interminable de conceptos, ligados directa o indirectamente

al pensamiento de Marx, sin situarse en un horizonte que fue descrito y definido por Marx. En último término, uno se podría preguntar qué diferencia puede haber entre ser historiador y ser marxista (Foucault [1975] 1999b, 311).

Pero si el problema no está en Marx, ¿dónde hay que ubicarlo? El problema, en realidad, estaría en algunos marxistas:

Porque en el interior de este horizonte general, definido o codificado por Marx, comienza la discusión con aquellos que se declaran marxistas, pero que juegan esta especie de regla del juego que no es la del marxismo, sino la de la comunistología, es decir, la línea definida por los partidos comunistas que indican la manera en que se debe utilizar a Marx para ser declarado, por ellos, marxista (Foucault [1975] 1999b, 311).

En la misma entrevista, se puede observar que el autor no establece relaciones de incompatibilidad entre Marx y Nietzsche, aunque sí trata de diferenciar el ámbito de interés focalizado por los autores:

Si quisiera ser pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral. Nietzsche fue quien propuso como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, la apuesta eran las relaciones de producción. Nietzsche fue el filósofo del poder, fue quien llegó a pensar el poder, pero sin encerrarlo en el interior de una teoría política para hacerlo (Foucault [1975] 1999b, 312).

En mi opinión, esa apertura y sintonía entre análisis genealógico y análisis marxista también se puede detectar en *La arqueología del saber*.

A diferencia del su análisis en *Las palabras y las cosas*, en el cual a la luz del instrumental epistémico se pone en cuestión el aporte y la novedad del marxismo, en *La arqueología del saber* hay todo un replanteamiento de la lectura de Marx. Aquí es presentado como el fundador de una “mutación epistemológica de la historia”: “No data de ayer, sin embargo, ya que se puede sin duda hacer remontar su primer momento a Marx” (Foucault [1969] 2002, 19). Foucault incluso afirma que, a partir de la economía política, Marx habría logrado “una práctica discursiva enteramente nueva”

(Foucault [1975] 1999b, 316). Al parecer, Foucault intenta conectar la arqueología con el análisis de las formaciones sociales, en la medida que establece una distinción entre el aporte de la arqueología y el del marxismo, sin llegar a incompatibilizarlos, en vistas de un análisis más general sobre las producciones discursivas:

Se puede decir muy bien, en líneas generales, y pasando por alto toda mediación y toda especificidad, que la economía política desempeña un papel en la sociedad capitalista, que sirve a los intereses de la clase burguesa, que ha sido hecha por ella y para ella, que lleva en fin el estigma de sus orígenes hasta en sus conceptos y su arquitectura lógica; pero toda descripción más precisa de las relaciones entre la estructura epistemológica de la economía y su función ideológica deberá pasar por el análisis de la formación discursiva que la ha dado lugar y del conjunto de los objetos, de los conceptos, de las elecciones teóricas que ha debido elaborar y sistematizar; y se deberá mostrar entonces cómo la práctica discursiva que ha dado lugar a tal positividad ha funcionado entre otras prácticas que podían ser de orden discursivo pero también de orden político o económico (Foucault [1969] 2002, 312).

En este sentido se podría interpretar la lectura que autores como Nicos Poulantzas y Antonio Negri han hecho de la obra de Foucault.

Seguramente que los análisis de Deleuze, en su libro *Nietzsche y la filosofía* ([1962] 1986), sobre el sentido de las relaciones entre historia y dialéctica en Nietzsche, Hegel y Marx, no le fueron indiferentes a Foucault. Deleuze sostiene que la obra de Nietzsche está dirigida contra la dialéctica hegeliana, no solo porque su elemento es la abstracción, sino porque no logra realmente dar cuenta del cambio y la transformación; más aún, ella no sería más que expresión reactiva que conduce a la afirmación de la nada, es decir, al nihilismo:

Nietzsche denuncia sin cesar: *el carácter teológico y cristiano de la filosofía alemana* (“el seminario de Tubingue”) – *la impotencia de esta filosofía para salir de la perspectiva nihilista* (nihilismo negativo de Hegel, nihilismo reactivo de Feuerbach, nihilismo extremo de Stirner) – *la incapacidad de esta filosofía para desembocar en algo que no sea el yo, el hombre o los fantasmas de lo humano* (el superhombre nietzscheano contra la dialéctica) – el

carácter mixtificador e las pretendidas transformaciones dialécticas (la transformación contra la reapropiación, contra las permutaciones abstractas) (Deleuze [1962] 1986, 228-29, resaltado en el original).

La historia concebida en términos dialécticos ahondaría la perspectiva nihilista que se sigue de Hegel: “El sentido de la historia y de la dialéctica reunidas no es la realización de la razón, de la libertad ni del hombre en tanto que especie, sino el nihilismo, nada más que el nihilismo” (Deleuze [1962] 1986, 227). En su opinión, el esfuerzo de Marx sería el de evitar el extremo de Stirner que había conducido a la afirmación del yo en la nada:

Entonces el problema de Marx, en la *Ideología alemana*, halla uno de sus sentidos más importantes: para Marx se trata de detener ese fatal deslizamiento. Acepta el descubrimiento de Stirner, la dialéctica como teoría del yo. En un punto, da la razón a Stirner: la especie humana de Feuerbach sigue siendo una alienación. Pero el yo de Stirner, a su vez, es una abstracción, una proyección del egoísmo burgués. Marx elabora su famosa doctrina del yo condicionado: la especie y el individuo, el ser genérico y el particular, lo social y el egoísmo, se reconcilian en el yo condicionado según las relaciones históricas y sociales. ¿Es suficiente? ¿Qué es la especie y *quién* es el individuo? ¿Ha encontrado la dialéctica un punto de equilibrio y de llegada, o únicamente un último avatar, el avatar socialista antes de la conclusión nihilista? Realmente es difícil detener a la dialéctica y a la historia sobre la pendiente común que arrastran la una y la otra: ¿hace otra cosa Marx que señalar una última etapa antes del fin, la etapa proletaria? (Deleuze [1962] 1986, 227-28, resaltado en el original).

¿Qué es un autor? (1969)

Con la instauración de la modernidad, se vio en el *sujeto* el “fundamento originario” desde el cual era posible justificar el mundo en general (Foucault [1969] 1999a, 350). Así, en el contexto de esta dialéctica, en la producción artística se establece una dinámica entre el autor y su obra; se consideraba que el sentido de esta última tenía que ser arrancado de la *interioridad* del sujeto que la produjo. El autor se entendía como *una fuente indefinida*

de significaciones que se vertían en la obra; era, por lo tanto, susceptible de ser identificado en una serie de rasgos expresados en la obra que daba cuenta de la *autenticidad* de su estilo. El concepto de genio, por ejemplo, tenía como presupuesto central la identidad entre autor y obra. Imposible pensarlos por separado; en uno de ellos se podía reconocer los rastros del otro. Junto con la tesis del autor como productor de sentido, se hablaba también de su *precedencia* frente a la obra; esta era el segundo momento en relación con el acto del sujeto que la produjo (Foucault [1969] 1999a, 350). Ahora bien, toda esta estética de la producción artística se basaba en la transparencia del yo, es decir, en su carácter autofundacional, así como en el principio de la *originalidad*, a su vez, directamente relacionada con la “identidad”. Fue en la Europa de fines del siglo XVIII y principios del XIX que se pudo constatar el triunfo y difusión de estas tesis.

En opinión de Foucault, esta concepción de autor, entendida como “individualización”, se encuentra en la base de la moderna historia de las ideas. Sin embargo, habría otra manera de hacer historia que sería especialmente necesaria cuando se trata de la forma que el ejercicio literario ha adquirido en la época actual. La escritura contemporánea ha dejado de regirse por los criterios de la interioridad y la originalidad. Por una parte, la escritura se habría liberado del tema de *la expresión*, al no estar alojada en la forma de la interioridad y al no referirse más que a sí misma. “Lo que quiere decir que es un juego de signos ordenado menos por su contenido significado que por la naturaleza misma del significant” (Foucault [1969] 1999a, 332). Si lo que caracterizaba antes a la escritura era su sujeción a la regla impuesta por el lenguaje de un sujeto, ahora es, en cambio, el juego de la *transgresión* y la *inversión* de sus límites. En síntesis, la escritura *se identifica con su exterioridad desplegada*; por otro lado, en todo esto se jugaría también una relación con la *muerte*. La escritura actual tendría lugar en el espacio en el que *el sujeto que escribe no deja de desaparecer*: “La obra que tenía el deber de aportar la inmortalidad ha recibido ahora el derecho de matar, de ser la asesina de su autor”. La escritura se vincula, continúa Foucault, con el sacrificio, con el “sacrificio de la misma vida” ([1969] 1999a, 333). De esta manera la obra ya no es el rastro revelador de un estilo, sino que en ella se realiza la “desaparición de los caracteres individuales

del sujeto escritor” (Foucault [1969] 1999a, 334). Lo propio del autor consistiría en la *singularidad de su ausencia*. El motivo central, que hace ya bastante tiempo recogieran la crítica literaria y la filosofía, se plasma justamente en la tesis de la *desaparición* o *muerte del autor*; por eso Foucault ve en el “¿Qué importa quién habla?” de Beckett uno de los *principios éticos fundamentales* de la escritura contemporánea.

La tesis de la *muerte del autor* ha dejado ya un rastro a lo largo de la modernidad y sería reconocible, entre otros, en Nietzsche, Sade, Blanchot y Bataille. Pero para Foucault no es tan interesante la discusión en torno al contenido de dicha tesis sino su relevancia histórica y, desde aquí, el significado del sujeto para la elaboración de un discurso de la modernidad: “la muerte del hombre es un tema que permite esclarecer el modo como ha funcionado el concepto de hombre en el saber” (Foucault [1969] 1999a, 356). A diferencia de la historia de las ideas, que tiene como eje central la identificación de un sujeto del saber, Foucault se plantea la pregunta por las condiciones históricas implicadas en el apareamiento de un saber sobre el sujeto. No se trataría, por lo tanto, del acceso al nivel de la racionalidad inherente a los conceptos, sino más bien de las condiciones epistémicas históricamente producidas que suponen la formación de los conceptos. La *muerte del sujeto* posibilita así una *mirada* en los presupuestos históricos del saber que hicieron posible el surgimiento del sujeto y del autor como categorías:

No se trata de afirmar que el hombre ha muerto, se trata, a partir del tema –que no es mío y que no ha dejado de repetirse desde finales del siglo XIX– de que el hombre ha muerto (o que va a desaparecer, o que será sustituido por el superhombre), de ver de qué modo, según qué reglas se ha formado y ha funcionado el concepto de hombre. Hago lo mismo con la noción de autor (Foucault [1969] 1999a, 357).

La doble muerte de Dios y del sujeto han producido una ausencia que será el medio en el cual Foucault construirá su “historia crítica”: “la ausencia es el lugar primero del discurso” (Foucault [1969] 1999a, 349). No se trata de un *vacío*, sino del efecto que se sigue a la “suspensión” de las categorías trascendentales: al poner entre paréntesis las referencias

biográficas o psicológicas, ya queda puesto en cuestión el carácter absoluto y el papel fundador del sujeto. Se trataría de darle la vuelta al problema tradicional: no preguntar sobre cómo una libertad se ha insertado en la historia, sino qué condicionamientos históricos se han puesto en juego en la creación de un discurso: “Pero tal vez debería volverse sobre esta suspensión, y no para restaurar el tema del sujeto originario, sino para captar los puntos de inserción, los modos de funcionamiento y las dependencias del sujeto” (Foucault [1969] 1999a, 331). En este contexto, la *ausencia* aparece como la dispersión operada en el sujeto trascendental en el espacio mostrado por el discurso y que lo relocaliza como una función en la historia: “En una palabra, se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y analizarlo como una función compleja o variable del discurso” (Foucault [1969] 1999a, 336). El discurso opera una relectura que va desde el sujeto trascendental a la “función-sujeto”. La muerte del sujeto no tiene para el discurso, por lo tanto, el sentido de un mero vaciamiento ni inmovilismo, peor aún de algo así como un sinsentido. La función-sujeto reubica la mirada en la construcción de la historia:

Pero evidentemente no basta con repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Igualmente, no basta con repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de una muerte conjunta. Lo que debía hacerse es localizar el espacio que ha quedado vacío con la desaparición del autor, seguir con la mirada el reparto de lagunas y fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer (Foucault [1969] 1999a, 349-50).

La pregunta *¿qué es un autor?* adquiere en este contexto el sentido de un análisis del autor como función discursiva: “El autor –o lo que he tratado de describir como la función-autor– sin duda no es más que una de las especificaciones posibles de la función sujeto” (Foucault [1969] 1999a, 338). El análisis de la función-autor, por lo tanto, tendría que sacar a la luz las reglas de formación que en determinado momento hicieron posible el surgimiento de dicho concepto. Pero, además, teniendo presente las modificaciones históricas involucradas, sería preciso concluir

en la transitoriedad de su forma, complejidad e incluso de su existencia: la consideración de una cultura “en la que los discursos circularan y fueran recibidos sin que la función-autor apareciera nunca”, le lleva a Foucault a postular la tesis de que “la función autor va a desaparecer” (Foucault [1969] 1999a, 350). Dicho todo esto, se puede entender también aquello de que “el nombre del autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso”; no es casual que algunos de ellos estén provistos de la función-autor mientras que otros no, ya que esto dependería del *estatuto* que se le asigna a un discurso en el interior de una cultura: “La función autor es pues característica del modo de existencia, de circulación y de funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad” (Foucault [1969] 1999a, 351).

Foucault también se refiere al estatuto *ideológico* presente en la figura del autor. En su opinión, existen en nuestra cultura mecanismos de control destinados a la regulación de la creación de los significados. Se trataría del vasto ámbito de la *ficción* y cuya circulación histórica no se daría independientemente de mecanismos de *coacción*. En este sentido, el autor no puede ser considerado, como se lo ha venido haciendo, “una fuente indefinida de significaciones que se colmarían en la obra” y tampoco como un ente que le precedería en el tiempo (Foucault [1969] 1999a, 350). Este análisis partiría del presupuesto trascendental de un sujeto que se abstrae de la explicación histórica al anteponerse en el acto y en el tiempo a su producción. En realidad, la invención del autor tendría que ver con la necesidad de controlar el carácter *peligroso* –diría yo subversivo–, inherente a la creación de ficciones:

El autor hace posible una limitación de la proliferación cancerígena, peligrosa, de las significaciones en mundo donde no sólo se economizan los recursos y las riquezas sino también sus propios discursos y sus significaciones. El autor es el principio de economía en la proliferación del sentido (Foucault [1969] 1999a, 350).

Si la producción de la ficción se desvincula de la supuesta inagotabilidad contenida en el fondo de la *interioridad* del autor y si, además, su supuesta *originalidad* se remite a entramados históricos concretos, entonces, el

resultado será otro: “Desde el siglo XVIII, el autor ha jugado el papel de regulador de la ficción, papel característico de la era industrial y burguesa, de individualismo y propiedad privada” [...] “El autor es pues la figura ideológica mediante la que se conjura la proliferación del sentido” (Foucault [1969] 1999a, 350-51).

Foucault resume en cuatro puntos las características de la función-autor en la época moderna. El apareamiento del discurso sobre el autor estaría vinculado, en primer lugar, al sistema jurídico e institucional, que hizo que los textos se convirtieran en objetos de apropiación, a fines del siglo XVIII y principios del XIX. Esto supone el apareamiento de un régimen de propiedad de los textos (derechos de autor, derechos de reproducción, relaciones editor-autor, etc.), proceso que presume el principio de la sanción del autor y de la transgresividad del discurso. La función autor, en segundo lugar, no se ejercería uniformemente sobre todos los discursos (científico, literario o filosófico), en todas las épocas y en todas las formas de civilización. La relación del texto con el autor, por lo tanto, no sería universal y estaría sujeta a otros condicionamientos que la rebasan. En tercer lugar, la función autor no se crearía espontáneamente como simple atribución de un discurso a su productor, porque, en realidad, obedece a una serie de operaciones específicas y complejas, proceso en el que la tradición cristiana habría contribuido y estaría todavía presente en la moderna función-autor. En cuarto lugar, Foucault sostiene que la relación de un texto con el autor no es unívoca, sino que el discurso supone una diversificación del sujeto productor: “no remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar simultáneamente a varios ego, a varias posiciones-sujeto que clases diferentes de individuos pueden ocupar” (Foucault [1969] 1999a, 343). Lo característico de los egos involucrados en la función-autor de un texto sería la dispersión simultánea.

Foucault considera que en la práctica de la función-autor, la crítica literaria moderna se ha mantenido, de una u otra manera, en el discurso inicialmente acuñado por la tradición cristiana; así se lo podría constatar en el *De viribus illustribus* de San Jerónimo, quien propone cuatro criterios para la identificación de las obras atribuidas a un autor: nivel constante de valor o calidad; campo de coherencia conceptual o teórica; unidad es-

tilística; “momento histórico definido” (Foucault [1969] 1999a, 341). La modernidad seguiría en la misma perspectiva cuando inserta las transformaciones de una obra por referencia a la biografía del autor en su contexto individual, su pertenencia social o de clase; de igual manera, se podría constatar la presencia de dichos criterios cuando se busca cierta unidad de escritura que resuelva o sinteticice las contradicciones del texto; finalmente, la búsqueda de cierta coherencia del mensaje funcionaría también como cierto hogar de expresión que requiere de la figura del autor.

En mi opinión, existen varias razones para ver en el análisis de la *función-autor* algunas tesis de Nietzsche. La primera es la opción metódico/metafísica de Foucault: “no existe sujeto absoluto”, lo cual supone que el autor es entendido al margen de representaciones trascendentales; la búsqueda de razones últimas, en las que se pudiera anclar algo así como lo humano o el sujeto, es desplazada para poner en el escenario la representación de las condiciones históricas cambiantes que han hecho posible el apareamiento de un determinado sujeto, proceso que Foucault lo entiende como análisis de “las condiciones bajo las que es posible que un individuo cumpla la condición de sujeto” (Foucault [1969] 1999a, 358). En este contexto, el análisis discursivo de la función-autor no describe los rasgos permanentes de un sujeto productor de sentido, sino solo la concreción histórica y las reglas particulares en las que, en determinado momento, surgió la figura del autor. En este sentido, considero que entender un sujeto como diversidad hace referencia al giro metodológico operado y a su resultado cuando la representación de los procesos históricos no tiene como telón de fondo una referencia trascendental, sino una diferencia históricamente determinada.

Pero la diversidad no solo se refiere a condiciones históricas y epistémicas de formación de un sujeto, sino que también se opera un proceso de diversificación de la autoría. En el análisis discursivo, la obra no solo desborda el ámbito de creación de los límites tradicionalmente establecidos por el autor, sino que también se hacen visibles diversidad de sujetos implicados en su producción: en el espacio surgido por la muerte de Dios y del Hombre se representan nuevas formas de autoría o subjetividades. Me refiero con esto a la tesis de Nietzsche del superhombre. Herencia de Nietzsche es, también, el bosquejo de una subjetividad o subjetividades

cuya referencia no serán los límites del humanismo burgués acuñados en la modernidad, entre otros, con la herencia cristiana.

Por otro lado, el tema del control de la ficción constituye una crítica al concepto ilustrado de cultura en la medida que no se la conecta con algún reducto ideal donde el autor encuentra su inspiración, sino con el complejo entramado del poder distribuido en la sociedad.

Teatrum Philosophicum (1970)

En este texto, Foucault comenta dos libros de Gilles Deleuze: *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969). En una verdadera batalla de titanes, el autor polemiza con la tradición metafísica representada por el platonismo y el cristianismo, en la medida que pone en cuestión los límites de un pensamiento de la “unidad”; batalla que se extiende incluso a sus herederos en la filosofía moderna con las versiones del idealismo, la fenomenología y el historicismo. Foucault se alinea con la perspectiva de Deleuze, quien retoma las tesis de Nietzsche sobre el eterno retorno, para proponer una metafísica que considera el problema del ser desde categorías correlativas como las de diferencia, devenir y azar. Para lograr dicho objetivo, los autores franceses postulan la *diferencia* como permanente movimiento de descentramiento, en el marco de lo que denominan –siguiendo a Nietzsche– un platonismo invertido o filosofía como teatro, a diferencia de lo que sería una filosofía concebida como pensamiento.

La tradición occidental dominante pensó la metafísica como un *círculo*, nada escapa a él, no hay ninguna realidad que pueda ser explicada al margen de esta *totalidad*. Una metafísica que no se atenga a dichos rasgos tendría que concebir la filosofía no como *pensamiento*, sino como *teatro*: a la primera le caracterizaría, de una u otra manera, el establecimiento de ciertos límites, dentro de los cuales se ventilarían los problemas del ser: el ámbito de la totalidad se restringe a los límites del círculo; a la segunda, en cambio, la puesta en escena de un constante movimiento de *descentramiento*. Pensamiento de la ‘unidad’ *versus* pensamiento de la ‘diferencia’. Foucault, en seguimiento de Deleuze, retoma la senda trazada en la modernidad por Nietzsche, entre

otros, para consumir dicho descentramiento: el pensamiento de la diferencia polemiza con la *dialéctica* presente en la moderna filosofía de la conciencia y se afirma en la reivindicación del presente como *azar*. Así, algunas de las tesis de Nietzsche son retomadas para dicho proyecto: *platonismo invertido* para polemizar con la explicación del mundo como círculo; el *eterno retorno* como *azar* para explicar el ser como *diferencia* (Foucault [1970] 1995, 23 y 42); la historia como “acontecimiento” para combatir la tesis del sujeto del neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia.

La gran polémica se produce con la visión del mundo ofrecida por el *platonismo*: habría que apartarse, por lo tanto, de aquellas concepciones de la realidad que la entienden como *círculo*, o como *organización esférica del todo*; todas estas no harían más que explicar erróneamente el principio del retorno: “es por la derecha que todo vuelve, la línea derecha y laberíntica. Fibrillas y bifurcaciones (sería recomendable analizar deluzianamente las series maravillosas de Leiris)” (Foucault [1970] 1995, 8). Deleuze interpreta la tesis de Nietzsche sobre su filosofía como “platonismo invertido” (Foucault [1970] 1995, 16): “Mi filosofía platonismo invertido: mientras más lejos del ser verdadero, es más puro, más hermoso, mejor. La vida en la apariencia como objetivo” (Nietzsche 1988d, 199 T. 7). En opinión de Foucault, en el *platonismo invertido* el pensamiento de la diferencia concebiría el ser como “acontecimiento”, devenir o azar (Foucault [1970] 1995, 21). Desde esta tesis se podría refutar tres concepciones de metafísica: una primera que plantea la imposibilidad de explicar aquello que está fuera del mundo, rechaza la superficialidad del suceso y la incluye con violencia en una totalidad esférica del mundo (la metafísica de Platón); una segunda que únicamente reconoce verdad en los límites de la conciencia y, por lo tanto, solo tolera el suceso en el círculo del yo (el idealismo y la fenomenología); y una tercera que acepta el suceso únicamente en los límites del tiempo, subordina su identidad a este y a un orden bien estructurado (el historicismo). En pocas palabras: “El mundo, el yo y Dios, esfera, círculo, centro: triple condición para no poder pensar el acontecimiento” (Foucault [1970] 1995, 255).

En *Lógica del sentido*, Deleuze considera el “simulacro” como la categoría fundamental del platonismo invertido:

En la inversión del platonismo, la semejanza se dice de la diferencia interiorizada; y la identidad, de lo Diferente como potencia primera. Lo mismo y lo semejante sólo tienen ya por esencia el ser *simulados*, es decir, expresar el funcionamiento del simulacro. [...] La simulación es el fantasma mismo, es decir, el efecto de funcionamiento del simulacro en tanto que maquinaria, maquinaria dionisiaca. Se trata de lo falso como potencia, Pseudos, en el sentido en que Nietzsche lo dice: la más alta potencia de lo falso. Subiendo a la superficie, el simulacro hace caer bajo la potencia de lo falso (fantasma) a lo Mismo y lo Semejante, el modelo y la copia. Hace imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instaure el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, absorbe todo fundamento, asegura un hundimiento universal pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*: “Detrás de cada caverna hay otra que se abre aún más profunda, y por debajo de cada superficie un mundo subterráneo más vasto, más extraño, más rico; bajo todos los fondos, bajo todas las fundaciones un subsuelo aún más profundo” (Deleuze [1969] 1989, 264).

Que el ser es unívoco es lo que Deleuze afirmaría junto con Duns Scoto, Spinoza y Nietzsche. Este último lo habría pensado por primera vez como abstracción de la substancia, sino como retorno y diferencia: “El ser es esto que siempre se dice de la diferencia: es el retorno de la diferencia” (Foucault [1970] 1995, 42). La diferencia retornaría siempre, y el ser, que se dice unívocamente de la diferencia, no sería la corriente general del devenir y tampoco el bien centrado círculo de lo idéntico. En tal sentido, en *Diferencia y repetición* Deleuze vincula retorno, diferencia y devenir en *Zaratustra*: “El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la desemejanza y lo disperso, el azar, lo múltiple y el devenir. *Zaratustra* es el precursor oscuro del eterno retorno” (Deleuze [1968] 2001, 440-41). El mismo *Zaratustra* no habría podido soportar la idea de que necesariamente exista un centro y de que en su periferia se repitan los sucesos. Foucault cita directamente a *Zaratustra*: “‘‘Toda verdad es curva, el propio tiempo es un círculo, murmuró el enano con un tono despreciativo. Espíritu de la pesadez, dije con cólera, no tomes las cosas tan a la ligera; y convaleciente, gemirá: ‘¡Ay! El hombre volverá

eternamente’’ (Foucault [1970] 1995, 43).¹⁰ El anuncio de *Zaratustra* no tendría que ver con la repetición, sino con la corriente del devenir al cual se retorna, como estaría señalado en el pasaje en que el hombre se libera de la serpiente al morder su cabeza. Cronos sería el tiempo del devenir y del nuevo inicio, así como también de su creación y de su destrucción: “El devenir monstruoso y sin ley, la gran devoración de cada instante, el engullimiento de toda vida, la dispersión de sus miembros, están vinculados a la exactitud del nuevo comienzo” (Foucault [1970] 1995, 43). En *Lógica del sentido*, Deleuze habla del caos del eterno retorno:

El secreto del eterno retorno consiste en que no expresa de ninguna manera un orden que se oponga al caos y que lo someta. Por el contrario, no es otra cosa que el caos, la potencia de afirmar el caos. Hay un punto en el que Joyce es nietzscheano: cuando muestra que el *vicus of recirculation* no puede afectar ni hacer girar un “caosmos”. El eterno retorno sustituye la coherencia de la representación por otra cosa, su propio caos-errante. Y es que, entre el eterno retorno y el simulacro, hay un vínculo tan profundo que uno no se comprende sino por el otro (Deleuze [1969] 1989, 265).

En *Diferencia y repetición* Deleuze plantea en los siguientes términos la cualidad de la diferencia como retorno: “El eterno retorno no es ni cualitativo ni extensivo, es intensivo, puramente intensivo. Es decir: se dice de la diferencia. Tal es el vínculo fundamental del eterno retorno y de la voluntad de poder” (Deleuze [1968] 2001, 363). Deleuze distingue entre repetición y retorno desde el punto de vista de la afirmación: “Pensada contra las leyes del pensamiento, la repetición en el eterno retorno es el pensamiento más alto, la *gross Gedanke*. La diferencia es la primera afirmación, el eterno retorno es la segunda, ‘eterna afirmación del ser’, o enésima potencia que se dice de la primera” (Deleuze [1968] 2001, 363). Diferencia y retorno aparecen así como categorías opuestas al cristianismo, platonismo y modernidad que habían expulsado el devenir:

¹⁰ El pasaje del enano se encuentra en la tercera parte de *Así habló Zaratustra* (Aforismo “De la visión y del enigma”); el convaleciente *Zaratustra*, sobre la canción de sus animales, igualmente en el aforismo “El convaleciente”. Foucault se refiere a las reflexiones de Deleuze en las conclusiones de su *Diferencia y repetición*.

Es porque nada es igual, porque todo se baña en la diferencia, en su semejanza, en su desigualdad, incluso consigo mismo, por lo que todo retorna. O más bien por lo que nada retorna. Lo que no retorna es lo que niega el eterno retorno, lo que no soporta la prueba. Lo que no retorna es la cualidad, la extensión, porque la diferencia como condición del eterno retorno se anula; es lo negativo, porque la diferencia se invierte para anularse; es lo idéntico, lo semejante, lo igual, porque estos constituyen las formas de la indiferencia. Es Dios, es el yo como forma y garante de la identidad. Es todo lo que no aparece sino bajo la ley del “de una vez por todas”, incluida la repetición cuando se halla sometida a la condición de identidad de una misma cualidad, de un mismo cuerpo extenso, de un mismo yo (como ocurre con la “resurrección”) (Deleuze [1968] 2001, 363-64).

En *Lógica del sentido*, Deleuze expone aún más explícitamente la incompatibilidad de la tesis del eterno retorno con la metafísica cristiana por referencia a Dionisos:

El eterno retorno es precisamente Coherencia, pero es una coherencia que no deja subsistir la mía, la del mundo y la de Dios. Tampoco la repetición nietzscheana tiene nada que ver con la kierkegaardiana, o, más generalmente, la repetición del eterno retorno no tiene nada que ver con la repetición cristiana. Pues lo que la repetición cristiana hace volver, lo hace volver una vez, nada más que una vez: la riqueza de Job y el hijo de Abraham, el cuerpo resucitado y el yo recobrado. Hay una diferencia de naturaleza entre lo que regresa “de una vez por todas” y lo que vuelve todas las veces, una infinidad de veces. También el eterno retorno es el Todo, pero el Todo que se dice de miembros disyuntos o de series divergentes: no lo hace regresar todo, no hace volver nada de lo que vuelve una vez, de lo que pretende recentrar el círculo, hacer las series convergentes, restaurar el yo, el mundo y Dios. Cristo no volverá en el círculo de Dionisos, el orden del anticristo expulsa al otro. *Todo lo que, fundado en Dios, hace de la disyunción un uso negativo o exclusivo, eso es lo negado, lo excluido por el eterno retorno.* Todo eso es remitido al orden de Dios que procede de una vez por todas. El fantasma, del Ser (eterno retorno) no hace volver sino a los simulacros (voluntad de potencia como simulación). Coherencia que no deja subsistir la mía, el eterno retorno es sinsentido, pero sinsentido que distribuye el sentido a las series divergentes

en todo el contorno del círculo descentrado, pues “la locura es la pérdida del mundo y de sí mismo en nombre de un conocimiento sin comienzo ni fin” (Deleuze [1969] 1989, 300; resaltado en el original).

En el *laberinto* se encontraría realmente el principio de toda vida, particularmente de toda vida humana: el devenir arrastraría todo a su laberinto, el cual está *esencialmente emparentado con el hombre que vive en él*:

Dioniso con Ariadna: tú eres mi laberinto. Aion en cambio es el retorno mismo: la línea recta del tiempo, el desgarramiento, el cual es más rápido que el pensamiento, más insignificante que todo instante, porque él ya ha dividido siempre el presente con su cuerda y lo ofrece en parte más bien como siempre presente y por otra como eternamente futuro (Deleuze [1968] 2001, 43-4).

Deleuze diferencia entre dos lecturas del tiempo: el tiempo *lineal* o *Cronos*, en el cual pasado y futuro están referidos al presente, y el tiempo del *eterno retorno*, al cual denomina *Aion* en seguimiento a Nietzsche. Con Nietzsche, pero también con Blanchot y Borges, Deleuze presenta a Aion como un movimiento que no representa un suceso cíclico, sino como una *línea recta* que formaría un círculo *eternamente descentrado*; es decir, como el nudo de otro ordenamiento del tiempo, en el cual el presente está dividido y ramificado en pasados, que no fueron nunca presentes, y en futuros que igualmente son infinitos: irrupción de una repetición no cíclica como ingreso en un terrible laberinto. A esto se debe que Foucault menciona a Dionisos y Ariadna: el *Lamento de Ariadna* de Nietzsche, uno de sus *ditirambos* a Dionisos, al Dios despedazado y eternamente naciente del círculo descentrado, termina con las palabras: “Yo soy un laberinto” (Nietzsche 1988d, 401 T. 6).¹¹ En *El misterio de Ariadna* Deleuze explica que:

Dionisos es la afirmación pura; Ariadna es el Alma, la afirmación desdoblada, el “sí” que responde al “sí”. Pero desdoblada, la afirmación retorna a Dionisos como afirmación que redobla. En este sentido el Eterno Retorno es el producto de la unión de Dionisos y Ariadna. En tanto que Dionisos

¹¹ Cfr. la explicación de Mazumdar en la nota 116 de la primera parte, en Deleuze [1986] 1987, 116.

está solo tiene todavía miedo del pensamiento del Eterno Retorno, porque teme que éste restituya las fuerzas reactivas, la empresa de negar la vida, el hombre pequeño (sea él superior o sublime). Pero cuando la afirmación dionisiaca encuentra su pleno desarrollo en Ariadna. Dioniso a su vez aprende una cosa nueva: que el pensamiento del Eterno Retorno consuela al mismo tiempo que es selectivo. No hay Eterno Retorno sin una transmutación. Ser del devenir, el Eterno retorno es el producto de una doble afirmación, que hace volver lo que se afirma y no hace devenir más que aquello que es activo (Deleuze [1992] 1995).

El orden del discurso (1970)

Este libro contiene la lección inaugural de Michel Foucault como profesor universitario. En él bosqueja los rasgos de su futura tarea docente y de investigación. Es, además, un homenaje a Jean Hyppolite. Sin duda, ello es importante no solo porque Foucault reconoce la labor y el mérito del antiguo profesor, sino sobre todo porque él significa la presencia e investigación en torno a la obra de Hegel. De hecho, Foucault considera que su propia tarea investigativa quiere llevarla por caminos que le alejen del autor alemán. Aquí también ya se percibe que el recurso de Foucault a Nietzsche va a tener a Hegel como contradiscurso. Así, hacia el final de su intervención señala:

Pero pienso que es con Jean Hyppolite con quien me liga una mayor deuda. Sé bien que su obra, a los ojos de muchos, está acogida bajo el reino de Hegel, y que toda nuestra época, bien sea por la lógica o por la epistemología, bien sea por Marx o por Nietzsche, intenta escapar a Hegel: y todo lo que he intentado decir anteriormente a propósito del discurso es bastante infiel al logos hegeliano (Foucault [1970] 1980, 58).

Desde la introducción, se alude a la contingencia histórica a la que el discurso estaría abocado. El *deseo* y la *institución* son los extremos en los cuales la palabra del discurso adquiere su consistencia histórica. La peligrosidad del discurso recoge la tesis de Nietzsche de la imposibilidad de separar la

verdad y el poder. Si en las obras anteriores la perspectiva arqueológica se centra en el discurso como tal, ahora hay un orden que hay que buscarlo fuera de él. El discurso se vinculará entonces a un sistema de exclusiones en los que el poder lo conforma; así, la *hipótesis* de Foucault dice: “yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el componente aleatorio y esquivar su pesada y temible alteridad” (Foucault [1970] 1980, 11). El pensador francés se refiere concretamente a tres “sistemas de exclusión” que, históricamente hablando, habrían hecho posible la aparición del discurso: la palabra prohibida, la separación de la locura y la voluntad de saber (Foucault [1970] 1980, 19). El primero mostraría que la palabra no es ilimitada en sus contenidos, en sus formas de expresión, pero tampoco mero objeto sobre el cual se reprime una palabra, sino ejercicio efectivo de poderes. El segundo hace referencia a la separación y rechazo que supone la oposición que Occidente ha creado entre razón y locura; el Occidente moderno habría procedido, así, a una verdadera exclusión del discurso del loco, exclusión que comporta sinnúmero de prácticas en las que el discurso recrea su verdad. La tercera, finalmente, hace referencia a la separación iniciada en la época de los griegos con la cual lo verdadero se opuso a lo falso. Esta *voluntad de verdad* sería la que, en realidad, mantiene una cierta hegemonía porque define los criterios mismos con los que algo deba aceptarse como verdadero o falso.

Sin embargo, la voluntad de verdad tiene una historia que es necesario reconstruir. Foucault considera que la *voluntad de saber* en Occidente ha estado atravesada por un sistema de exclusiones cuyo resultado ha sido la producción de una verdad alejada de los temas del poder. No siempre habría sido así: entre los poetas griegos del siglo VI, el discurso verdadero residía en lo que *era* y en lo que *hacía*, no tanto en lo que *decía*. Ya en Platón se habría establecido claramente una *separación* entre discursos verdaderos y falsos: “Separación nueva, ya que en lo sucesivo el discurso verdadero no será más el discurso precioso y deseable, ya que no será más el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado” (Foucault [1970] 1980, 16). A partir de la instauración de esta gran “separación platónica”

en la historia del saber occidental, asistiríamos simplemente a sucesivas reconfiguraciones históricas: “Esta separación histórica ha dado sin duda su forma general a nuestra voluntad de saber” (Foucault [1970] 1980, 17). En opinión de Foucault, ha habido un cierto olvido que ha traído como consecuencia la eliminación de toda la dimensión institucional presente en la producción de los discursos:

Todo ocurre como si, a partir de la gran separación platónica, la voluntad de saber tuviera su propia historia, que no es la de las verdades coactivas: historia de los planes de objetos por conocer, historia de las funciones y posiciones del sujeto conocedor, historia de las inversiones materiales, técnicas e instrumentales del conocimiento (Foucault [1970] 1980, 18).

La verdad ha sido legitimada simplemente como verdad, desterrando de ella la voluntad que la originó: “El discurso verdadero, que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad, ésa que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es de tal manera que la verdad que quiere no puede no enmascararla” (Foucault [1970] 1980, 20). Justamente habríamos sido cegados por la universalidad de la verdad que ha impedido que observemos el sistema de exclusiones que hace posible la voluntad de verdad. El trabajo de Nietzsche, y otros, haría posible esa confrontación entre verdad y voluntad de verdad:

Todos aquellos, que punto por punto en nuestra historia, han intentado soslayar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad justamente allí en donde la verdad se propone justificar lo prohibido, definir la locura, todos esos, de Nietzsche a Artaud y a Bataille, deben ahora servirnos de signos, altivos sin duda, para el trabajo de cada día (Foucault [1970] 1980, 20).

En este momento de la vida y obra de Foucault se puede percibir ese relativo desplazamiento, porque no supone la ruptura con otros ejes de investigación, que va desde sus trabajos sobre la condición del saber, en perspectiva arqueológica, hasta los centrados en el poder (genealogía).¹²

12 Me refiero a *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971); *La verdad y las formas jurídicas* (1973);

El mismo Foucault señala que dispone su obra en dos conjuntos, el uno crítico y el otro genealógico. El primero de ellos responde a la descripción de las condiciones arqueológicas del discurso y el segundo, al análisis de la voluntad de saber en clave de poder según la genealogía de la historia de Nietzsche. El eje predominante será el del discurso en sus intrincadas relaciones con el poder.

También hay que tener presente que Foucault establece una relación esencial entre lo que él denomina la “logofilia” de la civilización occidental y su expresión moderna como “sujeto fundante” (Foucault [1970] 1980, 9). Ello haría presente la voluntad de verdad en las formas del logocentrismo moderno y se aliaría con los discursos de la historia que reclaman una experiencia originaria; asimismo, se reproduciría en ciertas metafísicas del lenguaje (mediación universal). Foucault sostiene que detrás de todo esto subsiste un “temor” fundamental a liberar el discurso (Foucault [1970] 1980, 39). En su opinión, el discurso tendría que analizar estos tres aspectos: el desenmascaramiento del sujeto fundador, el rescate del acontecimiento en la historia y el levantamiento de la soberanía del significante. Tres frentes en los cuales se puede rastrear insistentemente la presencia de Nietzsche. La *muerte del sujeto* conservará su vigencia, pero abordada desde los temas de una historia que se presenta al calor y en el ejercicio del poder. El primer párrafo de su intervención recoge la antigua aspiración de Foucault, con la que se mantiene fiel a Nietzsche, y que requiere ser retomada desde el nuevo eje que asume para sus investigaciones:

Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. [...] No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su desaparecimiento posible (Foucault [1970] 1980, 42-3).

El tema del apareamiento de la *voluntad de saber* ya fue bosquejado por Nietzsche en su escrito de 1872 *El nacimiento de la tragedia desde el espí-*

Vigilar y castigar (1975); las lecciones publicadas como *Genealogía del racismo* (1976); e *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (1976).

ritu de la música. Es conocido que el pensador alemán pretendió relacionar su representación de la muerte de la tragedia vinculada con el tema del apareamiento del pensamiento *racional* o *socrático*. Esta forma de la verdad sería la que ha prevalecido en Occidente hasta la modernidad, especialmente en su versión moderna del paradigma científico. La referencia a la vida y su necesaria dimensión estético-transformadora inherentes a la representación trágica del mundo habrían sido desplazadas por la irrupción del pensamiento conceptual o dialéctico. Además, Nietzsche en su *Más allá del bien y del mal* empieza planteándose el problema de la voluntad de verdad, así como también su tratamiento explícito en *La genealogía de la moral* (III, 24) en torno al valor de la verdad, donde también remite al lector a *La Gaya Ciencia* (Nietzsche 1988c, aforismo 344). Sobre el tema de la voluntad de verdad, Foucault va a volver en su *Nietzsche, la genealogía, la historia* ([1971] 1992) y en su primer tomo de *La Historia de la sexualidad* ([1976] 1992b).

Nietzsche, la genealogía, la historia (1971)

El texto es especialmente valioso para enterarse de la recepción que hace Foucault en torno a las tesis de la historia planteadas por Nietzsche. La referencia al autor alemán es permanente y explícita, con lo cual se facilita la localización de sus planteamientos originarios retomados por Foucault. En términos generales, se puede observar que el problema del método de la historia en perspectiva genealógica es el eje del texto. Este eje es presentado en polémica con una tradición de la historia cuyo legado se remite a la manera de entender el problema del tiempo en Platón, y se extiende hasta sus herederos modernos con el historicismo. Dicha polémica también se libra, inspirada en Nietzsche, con el modelo de la historia que ha sido avalado por el cristianismo. No hay que olvidar que en el Nietzsche de *La genealogía de la moral* se denuncia una cierta continuidad metafísica y antropológica que la ciencia moderna habría heredado de la tradición platónico-cristiana.

El sentido de una genealogía, dice Foucault, no habría que buscarlo en algún ámbito descontaminado de la historia, resultante del ejercicio

discursivo elaborado por el historicismo al deshistorizar y trascendentalizar un origen, sino en la *singularidad de los acontecimientos*. De esta manera, el quehacer del filósofo Foucault se acerca, más bien, al paciente trabajo del etnógrafo observador del detalle:

La genealogía exige, pues, del saber minucia, gran número de materiales acumulados, paciencia. Sus “monumentos ciclópeos” no debe reconstruirlos a golpe de “grandes errores beneficiosos”, sino de “pequeñas verdades sin apariencia, establecidas según un método riguroso”. En resumen, un cierto empeño en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión altiva y profunda del filósofo se opone a la mirada del topo del sabio; se opone, por el contrario, al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del “origen” (Foucault [1971] 1992, 12-3).

El combate contra un *origen* representa para Foucault su crítica a la propuesta del historicismo de remitir el trabajo del historiador a un sujeto trascendental legitimador de sentido.

En el siguiente acápite, Foucault se dedica a analizar justamente los usos que Nietzsche da al término *origen*. Quiere mostrar que el pensador alemán utiliza varias versiones del término en cuestión (*Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung*) para deslegitimar las pretensiones de una historia de corte trascendental. El análisis genealógico revelaría que en el comienzo no se obedece a una teleología, sino simplemente al sinsentido o caos: “Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate” (Foucault [1971] 1992, 19). En este contexto, Nietzsche es retomado explícitamente por Foucault para desmitificar las tesis creacionistas del cristianismo. En su lugar, la genealogía muestra al hombre desplegado como parte de la naturaleza: “se intentaba despertar el sentimiento de soberanía en el hombre, invocando su origen divino: ese se ha convertido ahora en un camino prohibido; pues a su puerta está el mono” (Foucault [1971] 1992, 20).¹³ Finalmente, Foucault hace refe-

13 Cfr. Nietzsche 1996 (*Aurora*, § 49).

rencia a lo que sería el último postulado del origen, es decir, el lugar de la verdad. Esta tampoco puede ser remitida sin más a un origen porque la genealogía la presenta como “la historia de un error llamado verdad”: “La verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia”¹⁴ (Foucault [1971] 1992, 22).

En el acápite tercero, Foucault explica lo que Nietzsche entendería por *procedencia* (*Herkunft*) en sentido genealógico. Dicha categoría no podría ser remitida a la *semejanza* como categoría base de una identidad, sino a la búsqueda de una diferenciación que históricamente ha surgido por intervención de una “raza”¹⁵ o un “tipo social”¹⁶ de carácter diverso. Así, en el texto de Foucault: “Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda de un comienzo [...] el análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos” (Foucault [1971] 1992, 26). En el mismo acápite Foucault retoma la crítica de Nietzsche a la tesis historicista de la *continuidad* de la historia. En realidad, en el fondo de la historia únicamente se encontraría la lógica de la *dispersión*, nada parecido a una evolución o a un destino de un pueblo; el objetivo de quien practica genealogía sería “descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente”¹⁷ (Foucault [1971] 1992, 28). Por último, Foucault señala que la procedencia atañe al cuerpo, con lo que pone en cuestión los afanes del idealismo y el historicismo que, debido a su premisa de la necesidad de un sujeto fundante de la historia, no lo habían considerado como lugar de ejercicio de la historia: “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos [...], lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoramiento” (Foucault [1971] 1992, 32).

14 Foucault se remite a Nietzsche 1988c (*La Gaya Ciencia*, § 265 y 110).

15 Foucault cita a Nietzsche 1993 (*Más allá del bien y del mal*, § 200, 242, 244) y 1994d (*La genealogía de la moral*, I, 5).

16 Foucault cita a Nietzsche 1988c (*La Gaya Ciencia*, § 348-349) y 1993 (*Más allá del bien y del mal*, § 260).

17 Foucault cita a Nietzsche 1994d (*La genealogía de la moral*, III, 17).

Continuando con su análisis, Foucault pasa a exponer en el acápite cuarto el concepto de *emergencia* (*Entstehung*). En dicha categoría intenta el autor una suerte de espacialización de la historia, pero sin hacer referencia a un sitio delimitado, sino a un “lugar de enfrentamiento” desde el que se construye la historia (Foucault [1971] 1992, 34). Se trataría de un “intersticio” que no puede ser reclamado por un sujeto: “La emergencia es [...] la entrada en escena de las fuerzas” (Foucault [1971] 1992, 36). De esta manera, las pretensiones de una historia en clave humanista son desplazadas por el análisis del estado de las fuerzas: “La genealogía restablece los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault [1971] 1992, 37-8). La idea humanista de la libertad conseguida con el empleo de reglas elaboradas por la razón cede ante el reconocimiento de la guerra como motor de la historia: “La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación” (Foucault [1971] 1992, 40). Las reglas en sí mismas serían meras interpretaciones con las que se participa en el escenario de las dominaciones.

En el acápite quinto, Foucault presenta el concepto de *historia efectiva* del Nietzsche de la *II Consideración intempestiva*. En primer lugar, hace una descripción del tipo de historia criticada por Nietzsche: el punto de vista “suprahistórico”. Se trata del paradigma hegeliano de la historia, y de su antecedente y cómplice cristiano:

[...] una historia que tendrá por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo (Foucault [1971] 1992, 43).

Habría que dejar de buscar cualquier tipo de apoyo fuera del mundo y de eliminar cualquier rastro de constancia en la consideración de la historia; el nuevo criterio admitido sería “el devenir” como reino de “lo discontinuo”:

“La historia ‘efectiva’ se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre –ni siquiera su cuerpo– es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos” (Foucault [1971] 1992, 45). A partir de esto, Foucault postula una inversión de la tradición histórica (teológica o racionalista) que tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal, ya sea como teleología de una idea o como un encadenamiento natural de los acontecimientos. La dinámica de estos, en realidad, quedaría sometida a una relación de fuerzas ciegas: “Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”¹⁸ (Foucault [1971] 1992, 47). Dicha concepción del tiempo como acontecimiento supone una crítica explícita a Platón y al cristianismo:

A la inversa del mundo cristiano, universalmente tejido por la araña divina, a diferencia del mundo griego, dividido entre el reino de la voluntad y el de la gran *bêtise* cósmica, el mundo de la historia efectiva no conoce más que un reino, en el que no hay ni providencia ni causa final, –sino tan sólo “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar”¹⁹ (Foucault [1971] 1992, 49).

Junto con esta inversión hay otra que Foucault formula en el sentido de la mirada *lejana*, acostumbrada en la historia tradicional, y la mirada “cercana” requerida por la genealogía. Se trata de mantenerse con la mirada de topo en los bajos fondos de la historia, no en las épocas más nobles o en las formas más elevadas, sino en los acontecimientos más humildes –y no necesariamente en los más agradables, bellos o moralmente buenos– que también hacen la historia. Finalmente, Foucault anota el “saber perspectívico” como rasgo de la historia efectiva (Foucault [1971] 1992, 54). No saber neutro, sino deliberado.

En el acápite sexto, Foucault desarrolla la tesis de Nietzsche donde critica la pretendida objetividad de la ciencia histórica; el análisis muestra la continuidad de los postulados socrático-platónicos en la época moderna.

18 Foucault se refiere a *La genealogía de la moral*, II, 12.

19 Foucault cita a Nietzsche, *Aurora*, § 130.

La procedencia del saber del historiador se muestra como un saber de “baja extracción” (Foucault [1971] 1992, 55). En el historiador habría mucho de la hipocresía del demagogo que invoca los conceptos de la verdad y pretende legitimarlos por referencia a una supuesta universalidad. Siguiendo la tesis de Nietzsche, Foucault sostiene que el parentesco del historiador se remonta hasta Sócrates. La objetividad del historiador no sería más que el intento de negación de su voluntad, pero, trastocada en un querer eterno: “La objetividad en el historiador es la inversión de las relaciones entre el querer y el saber y, a la vez, la creencia necesaria en la Providencia, en las causas finales y en la teleología”²⁰ (Foucault [1971] 1992, 59). Finalmente, el autor responde a la pregunta por el sentido de un saber histórico como genealogía, a diferencia de lo ocurrió en el siglo XIX: “No hay que fundarlo en una filosofía de la historia, sino fragmentarlo a partir de lo que ha producido: adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces el sentido histórico se liberará de la historia suprahistórica” (Foucault [1971] 1992, 62).

Finalmente, en el acápite último, Foucault desarrolla las tres modalidades del sentido histórico en la *II Consideración intempestiva* de Nietzsche. El sentido histórico implicaría tres usos que se opondrían uno a uno a las tres *modalidades platónicas* de la historia: uno es el uso paródico y destructor de la realidad, que polemiza con el tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; otro es el uso disociador y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad o tradición; y el tercero es el uso sacrificatorio y destructor de verdad, que se opone a la historia-conocimiento. De lo que se trata en el primer uso, según Foucault, quien sigue a Nietzsche, es de superar el modelo de *historia monumental* concibiendo un tipo de historia que sería permanente recreación de identidad y parodia: poner en marcha un *carnaval del tiempo* en el que recomenzando la *bufonería de la historia* “recuperemos en nuestra irrealidad la identidad aún más irreal que el Dios que la ha trazado”²¹ (Foucault [1971] 1992, 65). El segundo uso

20 A continuación Foucault cita a Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, 25.

21 Inmediatamente a continuación de esta frase Foucault cita a Nietzsche: “Ahí tal vez descubriremos el dominio en el que la originalidad nos está aún permitida, quizá como parodistas de la historia y como polichinelas de Dios”. Cfr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 223.

de la historia en perspectiva genealógica sería la disociación y destrucción de la identidad; ello por oposición a lo que ya Nietzsche había denominado con ojos críticos como *historia anticuario*. Se trata aquí de mostrar que el suelo del presente no obedece a un desarrollo homogéneo, sino que la identidad es histórica; que está compuesta por un sistema complejo de elementos a la vez múltiples, distintos y que no es susceptible de ser dominada por ninguna síntesis:

La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan²² (Foucault [1971] 1992, 68).

El tercer uso de la historia se opone al tipo de historia-conocimiento, es decir, a aquella *conciencia histórica* que no reconoce sus vínculos fundamentales con la voluntad de saber. El saber se le revela al genealogista en su real carácter: no hay conocimiento que no repose sobre la injusticia, el instinto de conocimiento es malo, el querer-saber no nos acerca a una verdad universal. En definitiva, el análisis genealógico muestra que la producción del saber no está determinada por su referencia a la razón: “en lugar de estar ligado en su desarrollo a la constitución y a la afirmación de un sujeto libre, implica un empeño cada vez más grande; la violación instintiva se acelera y crece en él”²³ (Foucault [1971] 1992, 70). Una vez que la *voluntad de verdad* ha sido desprendida de toda intención de verdad, entonces sólo queda la conclusión del *sacrificio del sujeto del conocimiento*, “la idea de la humanidad que se sacrifica”²⁴ (Foucault [1971] 1992, 73). El conocimiento sería en verdad una “pasión” que no se detiene ante ningún sacrificio, incluso el sacrificio del propio hombre: “La

22 En este contexto Foucault cita a Nietzsche de *El viajero y su sombra (Opiniones y sentencias mezcladas)*, § 17; *Humano, demasiado humano*, § 274 y *Consideraciones intempestivas*, II, 3.

23 Para su descripción de la “voluntad de verdad” Foucault se refiere a los siguientes textos de Nietzsche: *Aurora*, § 429 y 432; *La Gaya Ciencia*, § 333; *Más allá del bien y del mal*, § 229 y 230.

24 Foucault cita en extenso al Nietzsche de *Aurora* § 45.

pasión del conocimiento hará perecer incluso a la humanidad”²⁵ (Foucault [1971] 1992, 72). Esta injusticia propia de la *voluntad de saber* se opone al legado recibido del siglo XIX a través de Fichte y Hegel: no hay una fundamentación recíproca de la verdad y la libertad, así como tampoco la posibilidad del saber absoluto; en palabras de Nietzsche, el nuevo problema diría: “perecer por el conocimiento absoluto podría muy bien formar parte del fundamento del ser”²⁶ (Foucault [1971] 1992, 73). En definitiva, con estas tres interpretaciones *genealógicas* de la historia Foucault quiere hacer frente a las tesis del *historicismo* moderno que habían heredado cierta lectura *platónica* de la historia: “se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contramemoria –y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo–” (Foucault [1971] 1992, 63).

De la naturaleza humana: Justicia contra poder (1971)

El debate sobre la “naturaleza humana” que sostuvieron Noam Chomsky y Michel Foucault en 1971 esclarece las diferencias que surgen cuando se confrontan diferentes tradiciones de pensamiento: la del racionalismo hegeliano y la genealogía nietzscheana, respectivamente. El punto central radica en dos perspectivas ante el problema del *sujeto* moderno. Chomsky construye su concepto de *naturaleza humana* por referencia a cierto carácter *instintivo e innato* de la subjetividad, a lo que denomina *esquematismo*, y cuya lógica sería susceptible de ser reconstruida desde la racionalidad inherente a los procesos del mismo pensamiento, como se podría observar en el caso del análisis del lenguaje. Foucault, en cambio, ve en dicho concepto únicamente un “indicador epistemológico”²⁷ que da cuenta del apareamiento de una

25 Foucault cita en extenso a *Aurora* § 429.

26 La cita es de *Más allá del bien y del mal*, § 39.

27 “La noción de naturaleza humana me parece que jugó, en la historia del conocimiento, esencialmente el papel de un indicador epistemológico para designar determinados tipos de discursos en relación o en oposición con la teología, la biología o la historia. Me resulta difícil reconocer en esta noción un concepto científico” (Foucault [1971] 1999b, 61).

forma del conocimiento en determinadas condiciones históricas (Foucault [1971] 1999b, 61); el saber, en primera y última instancia no se estructuraría por una dinámica intrínseca a sí mismo, sino como concreción de *prácticas humanas* de variada contextura social. La discusión tiene obviamente implicaciones metafísicas, pues se trata de dos maneras de entender la subjetividad; sin embargo, también se aborda el problema de la condición del conocimiento desde el punto de su historia y el método implicado en ello. Finalmente, el debate sobre la justicia y el poder aparece como enfrentamiento de dos posiciones que representan los autores: universalismo y genealogía.

A Foucault no le interesa el problema del saber desde la perspectiva del *sujeto de conocimiento*, por eso señala la diferencia con las tesis de su interlocutor sobre el carácter de las regularidades o reglas del conocimiento: “En lo que posiblemente no estoy completamente de acuerdo con el señor Chomsky es cuando él sitúa el principio de estas regularidades en el interior; en cierto modo, de la mente o de la naturaleza humana” (Foucault [1971] 1999b, 68). Lo que sí le interesa, en cambio, es un tipo de historia del conocimiento donde se dé razón de su estatuto histórico, pero sin referencia a alguna subjetividad fundante, en esto consistiría su aporte: “La comprensión, en tanto que totalidad colectiva de reglas que permiten tal o cual tipo de conocimiento producido en un determinado período no ha sido estudiada hasta el presente” (Foucault [1971] 1999b, 68). En resumen, se trataría de dos direcciones de análisis para la historia del conocimiento: por la vía seguida por Foucault se debe mostrar cómo, en qué condiciones y por qué razón la comprensión se modifica en sus reglas de formación sin recurrir a un “inventor” original que descubre la verdad; si se toma la otra vía se debe mostrar cómo el funcionamiento de las reglas de comprensión puede producir en un individuo un conocimiento nuevo e inédito (Foucault [1971] 1999b, 68-9).

Foucault se separa de la tradición hegeliana al entender el conocimiento no como despliegue de un sentido racionalmente constituido, sino como resultado de un amplio espectro de prácticas sociales:

Si de lo que se trata es de saber si estas reglas son efectivamente aplicadas por la mente humana, estoy de acuerdo; si el historiador y el lingüista

pueden reflexionar a su vez sobre ello, me parece muy bien; esas reglas deberían permitirnos captar lo que esos individuos dicen o piensan, pero me resisto a aceptar que esas regularidades estén ligadas a la mente humana o a su naturaleza, en tanto que condiciones de existencia: me parece que antes de llegar a este punto se debe –de todos modos me refiero únicamente a la comprensión– situarlas en el terreno de otras prácticas humanas, prácticas económicas, técnicas, políticas, sociológicas, que les sirven de condiciones de formación, de aparición, de modelos (Foucault [1971] 1999b, 76).

A renglón seguido Foucault, incluso, reconoce a la *coacción* como el estatuto que hace posible la producción social del conocimiento. En tal sentido, Foucault se acerca más a Marx que a Hegel: “Me pregunto si el sistema de regularidad, de coacción que hace posible la ciencia no se encuentra en otro lugar, en el exterior de la mente humana, en formas sociales, en relaciones de producción, en la lucha de clases, etc.” (Foucault [1971] 1999b, 76).

La misma lógica mantiene Foucault cuando debate con Chomsky sobre la *idea de justicia* y de una supuesta idea de lo humano que se vincula a ella. El autor francés no parte de la existencia de una naturaleza humana sobre la cual o desde la cual se desarrolle un concepto o una práctica de la justicia, todo lo contrario, la idea de justicia surge al calor de las luchas sociales: “Más que pensar en la lucha social en términos de justicia, hay que poner el acento en la justicia en términos de lucha social” (Foucault [1971] 1999b, 86). La referencia a la tesis del Nietzsche de la *genealogía de la moral* es explícita:

Déjeme que sea un poco nietzscheano. Para decirlo con otras palabras, me parece que la idea de justicia fue inventada y puesta en práctica en diferentes tipos de sociedades en tanto que instrumento de un determinado poder político y económico, o como arma contra ese poder. Pero me parece que de todas formas la noción misma de justicia funciona en el interior de una sociedad de clase como reivindicación hecha por la clase oprimida y como justificación de parte de los opresores (Foucault [1971] 1999b, 91).

Foucault combate el universalismo que permea lo que él denomina el *modelo jurídico* o del *sujeto soberano*. En su lectura de los procesos históricos

contemporáneos muestra que se ha extrapolado el modelo de la sociedad burguesa del siglo XIX. La mirada normativa, utópica, retrocede frente a la consideración desencarnada que ofrecen las herramientas de la genealogía²⁸ (Foucault [1971] 1999b, 94).

Aunque Foucault recurre al término *clase* para referirse al ámbito histórico de aparición del concepto de *humanidad* y sus variantes, su intención no se basa en el análisis dialéctico de la historia; principio de la arqueología es el descentramiento de las prácticas y la historización de los procesos de la conciencia que son representados como *trascendentales*. El debate de Foucault es con las lecturas humanistas representadas por la fenomenología y el marxismo hegeliano. En la conversación radiofónica sostenida con Chomsky se hizo alusión sobre todo al carácter histórico y de clase de los conceptos aludidos:

Contrariamente a lo que usted piensa no me puede impedir creer que estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron en el interior de nuestra civilización, en el interior de nuestro tipo de saber y de nuestro modo de filosofar, y que, en consecuencia, forman parte de nuestro sistema de clases, y que no podemos, por tanto, por muy lamentable que esto resulte, servirnos de estas nociones para describir o justificar un combate que debería –que debe en principio– dar la vuelta completamente a los fundamentos mismos de nuestra sociedad (Foucault [1971] 1999b, 97).

Foucault comparte con Nietzsche su lucha contra el universalismo en el derecho. Ello se puede observar en el desconocimiento de una racionalidad de orden teleológico que lo articule y la búsqueda de los mecanismos concretos que, en realidad, habrían originado el apareamiento de los sistemas jurídicos. Sin embargo, hay que señalar que mientras Nietzsche, en última instancia, remite el análisis del poder a procesos vitales, Foucault hace uso de la genealogía circunscrita al ámbito histórico. Esta diferencia se puede deducir de un pasaje de *La genealogía de la moral*:

28 “La universalización del modelo burgués fue la utopía que inspiró la formación de la sociedad soviética” (Foucault [1971] 1999b, 86).

Un orden de derecho pensado como algo soberano y general, pensando no como medio en la lucha de complejos de poder, sino como medio *contra* toda lucha en general [...] sería un principio *hostil a la vida*, un orden destructor y disgregador del hombre, un atentado al porvenir del hombre, un signo de cansancio, un camino tortuoso hacia la nada (Nietzsche 1994d, 87).

En este sentido, hablar de lo justo y lo injusto no tendría sentido porque supone abstraer el problema del derecho de su condición histórica, suprimiendo la conflictividad social como característica esencial de la vida.

El escepticismo de Nietzsche sobre la existencia de una supuesta *humanidad* racionalmente constituida puede encontrarse desde muy temprano en su obra. La eliminación de referencias teológicas o trascendentales trae como consecuencia un concepto de humanidad abocado a los avatares de su condición *natural*:

Cuando se habla de humanidad, se piensa en lo que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades “naturales” y las propiedades “humanas” son inseparables. El hombre, aun en sus más elevadas funciones, es totalmente naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro de aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizá el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras de lo que llamamos humanidad (Nietzsche 1988d, 783 T. I).

Más adelante, en *La Gaya Ciencia*, la perspectiva antropológica se conserva para dar cuenta del origen social de los procesos de comunicación y de formación de la conciencia. Según Nietzsche, no hay ningún tipo de interioridad o regularidad que se encuentre en la base de los procesos históricos. Únicamente la *necesidad* de ayuda y protección, como característica esencial de la condición enfermiza del hombre, habría desarrollado niveles de subjetividad: “la conciencia en general se ha desarrollado únicamente bajo la presión de la necesidad de comunicación, que desde el principio ha sido necesaria y útil sólo en el trato de hombre a hombre (en particular entre el que manda y el que obedece) y sólo se ha desarrollado en relación con el grado de esta utilidad” (Nietzsche 1988d, 354). En *La genealogía*

de la moral Nietzsche también presenta el apareamiento de la vida social paralelamente al surgimiento de la conciencia, desconoce alguna racionalidad en la historia y ve la crueldad como el mecanismo histórico de creación de la memoria: “—Ay, la razón, la seriedad, el dominio de los afectos, todo ese sombrío asunto que se llama reflexión, todos esos privilegios y adornos del hombre: ¡qué caros se han hecho pagar!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las ‘cosas buenas’!...” (Nietzsche 1994d, II aforismo 3).

La verdad y las formas jurídicas (1973)

En este texto se publicaron cinco conferencias que Foucault pronunció en Río de Janeiro. A decir del autor, son tres las tesis que aquí defiende. En primer lugar, se trataría de una investigación “estrictamente histórica” y que responde a la pregunta de cómo se habrían formado los dominios de saber a partir de las “prácticas sociales” (Foucault [1973] 1996, 13). La tesis de Foucault es que los dominios de saber no son depositados en un sujeto de conocimiento; las prácticas sociales serían capaces no solamente de recrear objetos y dominios de saber, sino además harían aparecer nuevas formas de sujetos.²⁹ Esta investigación la va a focalizar sobre la forma en que aparecieron, en el siglo XIX, unos saberes sobre el hombre. En segundo lugar, la investigación pretende abordar el problema del método o análisis de los discursos. Foucault sostiene que los discursos tienen que ser considerados más allá de su dimensión lingüística, es decir, como *juegos estratégicos* y *polémicos* y, también, de *lucha*³⁰ (Foucault [1973] 1996, 15). Finalmente, el tercer eje de la investigación tiene que ver con una *reelaboración* de la *teoría del sujeto* propuesta por la modernidad y que sería la dominante en los últimos tres siglos. Foucault pretende realizar una crítica radical de la tesis que promulga la necesidad de un sujeto definitivamente dado como legitimador de la verdad. Más bien el sujeto se habría constituido en el

29 “El mismo sujeto de conocimiento posee una historia, la relación del sujeto con el objeto; o, más claramente, la verdad misma tiene una historia” (Foucault [1973] 1996, 14).

30 “El discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro” (Foucault [1973] 1996, 15).

interior de aquella. En cuanto a la realización del proyecto, nuestro autor considera que las *prácticas judiciales* serían algunas de las habilidades sociales en las que el análisis histórico permite localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad. Foucault quiere demostrar cómo ciertas formas de verdad pueden ser definidas a partir de la práctica penal.

¿Ahora bien, qué tiene que ver todo esto con Nietzsche? A criterio de Foucault, el pensador alemán sería quien ofrece las herramientas más *eficaces* y *actuales* para dicha investigación:

Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo. Creo que en Nietzsche se encuentra un tipo de discurso en el que se hace el análisis histórico de la formación misma del sujeto, el análisis histórico del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento (Foucault [1973] 1996, 19).

El resto de la primera conferencia está dedicada a la explicación del aporte de Nietzsche en torno al problema del conocimiento y de qué manera Foucault lo recepta para proponer lo que denomina política de la verdad. A criterio del autor, en las tesis de Nietzsche se puede observar una “ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental”. En primer lugar, se trata de la tesis de Nietzsche de que el conocimiento sería una “invención” (Foucault [1973] 1996, 22).³¹ Con el análisis genealógico de los términos alemanes *Erfindung* y *Ursprung* Foucault quiere mostrar que el conocimiento en Nietzsche no estaría de ninguna manera inscrito en una suerte de naturaleza humana, lo cual implica una *ruptura*, y tampoco respondería a unos *orígenes* que puedan ser localizados al margen de oscuras relaciones de poder. En la base del conocimiento estaría el *instinto*, mas no como condición inmediata, sino como su corolario: “el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos” (Foucault [1973] 1996, 29).

31 Foucault hace referencia a los textos *Verdad y mentira en sentido extramoral*, *La Gaya Ciencia*, *La genealogía de moral* y *La voluntad de poder*.

El conocimiento sería, por lo tanto, resultado de una confrontación, más exactamente, un efecto de superficie.

En segundo lugar, Foucault resalta una segunda gran ruptura con la tradición occidental. Así como entre el instinto y el conocimiento se podría observar no una relación de continuidad, sino de lucha, dominación y subordinación, de la misma manera se podría observar que no existe una relación de continuidad natural entre el conocimiento y las cosas: “Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación” (Foucault [1973] 1996, 24).

Ahora bien, ¿dónde radica la ruptura con la tradición? ¿Qué era aquello que aseguraba al conocimiento el poder de conocer bien las cosas del mundo y de no ser mero error o apariencia? Dios habría sido en la tradición moderno-occidental el principio que aseguraba la existencia de una armonía entre el conocimiento y las cosas a conocer. Más aún: si la relación entre el conocimiento y las cosas es arbitraria, entonces, “la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable”³² (Foucault [1973] 1996, 25).

Paralelamente, si es verdad que entre conocimiento e instinto solo hay relaciones de ruptura, de dominación y poder, entonces, quien desaparece no es simplemente Dios, sino también el sujeto en su unidad y soberanía. A esta altura del análisis, lo único que se podría admitir son sujetos, o bien que el sujeto no existe (Foucault [1973] 1996, 26). A continuación, Foucault se expone respecto al carácter del conocimiento como *instinto*. Para ello se refiere directamente al aforismo 333 de *La Gaya Ciencia*. Siguiendo a Nietzsche, Foucault identifica una “maldad radical” como constitutiva del conocimiento. Reír, deplorar y detestar serían los tres impulsos que están en la base del conocer y que de ninguna manera se reconcilian, como sucedería en Spinoza, sino que se estabilizan momentáneamente en medio de un *estado de guerra*. A diferencia de la tradición clásica y moderna, “Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder” (Foucault [1973] 1996, 28).

32 Foucault cita un pasaje de *La Gaya Ciencia*: “¿Cuándo cesaremos de ser oscurecidos por todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo conseguiremos desdivinizar completamente a la naturaleza?” (Foucault [1973] 1996, 25).

De la lectura de los textos de Nietzsche, Foucault llega a la conclusión de que para entender la naturaleza del conocimiento tenemos que acercarnos a él no como *filósofos*, sino como *políticos*. Una *historia política del conocimiento* tendría que mostrarnos sobre todo cuáles son las relaciones de lucha y de poder que entran en juego en la producción del conocimiento. Foucault considera que en Nietzsche existen los elementos necesarios para un *modelo* de análisis histórico de una *política de la verdad*. En su opinión, de esta manera se podría hacer frente a una serie de afirmaciones contradictorias que sobre el tema se pueden detectar en Nietzsche; particularmente acerca del conocimiento como *perspectiva*. El autor alemán estaría refiriéndose, en realidad, al hecho de que solo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí, múltiples en su esencia y en los que se juegan relaciones de fuerza: “El carácter perspectivo del conocimiento no deriva de la naturaleza humana sino siempre del carácter polémico y estratégico del conocimiento” (Foucault [1973] 1996, 30).

Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión (1975)

En este apartado me centro especialmente en el análisis que hace Foucault de la subjetividad, la misma que aparece en *Vigilar y castigar* muy vinculada a su concepción de verdad y disciplinamiento. En mi opinión, la construcción de la subjetividad en Foucault recurre al método genealógico de Nietzsche para articular una “anatomía política” o “microfísica” del poder que explica el surgimiento de la “individualización” como concreción de prácticas disciplinarias. Se trata de un tipo de historiografía que no ubica el surgimiento de la subjetividad en un sujeto racionalmente concebido, sino como un efecto más de “tácticas de poder”. En dicho contexto, la verdad no aparece como resultado de procesos subjetivos cuya referencia última se explicaría en el orden de los conceptos o ideas ni en el del análisis de una cierta lógica inherente a macro procesos sociohistóricos. Foucault retoma la tesis de Nietzsche al considerar que “el poder produce saber” y la inscribe en el conjunto de prácticas disciplinarias de la sociedad moderna (Foucault [1975] 1994, 30 y 36). En general, se puede detectar el legado

de Nietzsche en la concepción de *poder* como ejercicio de descentramiento de una subjetividad trascendental. Individualización, verdad y disciplina son categorías que polemizan con la unidad de una conciencia transparente a sí misma y la fragmentan en poderes descentrados. El ejercicio de desenmascaramiento del surgimiento de la subjetividad, desarrollado por Foucault es una suerte de genealogía del hombre y la sociedad modernas en condiciones de la muerte de Dios y del Hombre.

Si las investigaciones arqueológicas se centran sobre todo en la explicación de las condiciones *formales* que hacían posible el surgimiento de un objeto de discurso, contenido en el espacio breve de un *corte* histórico representable a priori, para lo cual Foucault utilizó el término *episteme*, en cambio, la genealogía se encarga de la representación de las condiciones *externas* que atraviesan la producción *interna* de un saber. El autor acuña para este momento de sus investigaciones un concepto de *poder*: lo esencial de este es su capacidad de ejercicio en multiplicidad de *relaciones* y en diferentes *ámbitos* de aplicación. A mi manera de ver, Foucault elabora su concepto de poder recurriendo para ello por lo menos a tres tesis de Nietzsche: la voluntad de poder, entendida como el ejercicio de multiplicidad de relaciones; la voluntad de verdad, como constitutiva de los discursos de verdad; y, finalmente, la perspectiva histórico-metódica de la genealogía. Así, Foucault recrea las tesis de Nietzsche y al mismo tiempo continúa el proyecto de este: la producción de conocimientos es un proceso histórico vinculado directamente al problema del poder; la genealogía presenta la historia que efectivamente posibilitó el surgimiento de la subjetividad en torno a diferentes modalidades de exclusión y represión, la verdad de la tradición cristiana y clásica ha estado vinculada a una fundamental voluntad de no saber.

El mismo Foucault reconoció que su análisis del poder se basa enteramente en los temas del filósofo alemán: “Nietzsche es quien ha contribuido como eje rotor para el discurso filosófico de las relaciones de poder” (Foucault, citado por Schmid 1991, 185). No se trata obviamente de un tipo de poder abstractamente concebido y que de alguna manera conservara el legado de la metafísica tradicional. Como es sabido, incluso la “voluntad de poder” de Nietzsche se refiere a un complejo entramado de *relaciones* de poderes cuya característica es su disposición al *cambio* y, por

lo tanto, la *pluralidad* de sus posibilidades. En el fondo, Nietzsche polemiza con las concepciones del mundo que tienden a explicarlo a partir de una escisión fundamental: aquí-más allá, fenómeno-cosa en sí (Gerhardt 1992, 188-882). Además, el motivo nietzscheano de la voluntad de poder encierra una dimensión *antropológica* traducible a un discurso ético: se trata de la construcción del *individuo soberano*, del hombre que tiene “poder sobre sí” (Nietzsche 1994d, 68).

Foucault concibe el poder como concurrencia de *relaciones* que atraviesan el conjunto de las prácticas históricas. En opinión del autor, aquí asistimos a un concepto de poder planteado en términos positivos, no meramente negativo, como algo que *circula* y funciona, por así decirlo, en *cadena*. Esta manera de concebir el poder es la que Foucault dice podría ser considerada como “hipótesis de Nietzsche” (Foucault [1975] 1994, 30). En *Vigilar y castigar*, el poder aparece caracterizado por su carácter *activo*: “Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el ‘privilegio’ adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados”³³ (Foucault [1975] 1994, 33). Este poder, por otra parte, “no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes ‘no lo tienen’; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos” (Foucault [1975] 1994, 33-4). La tercera característica que se deduce de las dos anteriores es que el saber no es resultado de un sujeto productor, no se explica por referencia a una subjetividad fundante, sino como efectos de poder; incluso la misma subjetividad se concibe como ejercicio de poderes: “el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades del conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas” (Foucault [1975] 1994, 34).

Foucault presenta su investigación como una genealogía del complejo científico-judicial en el que el castigo y la pena se encuentran dispersos

33 “[E]l poder no se da, no se intercambia ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en el acto” (Foucault [1975] 1994, 28).

en múltiples disciplinas; así, estas no son más que el ejercicio de poderes descentrados en el espacio de la corporalidad: “Es un tipo de poder, una modalidad para ejercerlo, implicando todo un conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimientos, de niveles de aplicación, de metas; es una ‘física’ o una ‘anatomía del poder’, una tecnología” (Foucault [1975] 1994, 218). Esta *historia del alma moderna* pretendería evitar las prácticas del historicismo contemporáneo: “Si nos atenemos a la evolución de las reglas del derecho o a los procedimientos penales, corremos el peligro de destacar como hecho masivo, externo, inerte y primordial, un cambio en la sensibilidad colectiva, un progreso del humanismo, o del desarrollo de las ciencias humanas” (Foucault [1975] 1994, 30). Pero, por otro lado, también se trataría de evitar los inconvenientes de una sociologización de las prácticas jurídicas: “Limitándose, como lo ha hecho Durkheim, a estudiar las formas sociales generales, se corre el riesgo de fijar como comienzo del suavizamiento punitivo los procesos de individualización, que son más bien uno de los efectos de las nuevas tácticas de poder y entre ellas de los nuevos mecanismos penales” (Foucault [1975] 1994, 30). En opinión de Foucault, un análisis genealógico tendría que representar el castigo como una función social compleja; sujeto a la perspectiva de la táctica política en la que la tecnología del poder estaría presente tanto en la humanización de la penalidad como en el conocimiento del hombre; y, finalmente, habría que considerar la incorporación del saber científico en la ciencia penal como efecto del ejercicio de una serie de poderes que atraviesan el cuerpo.

Sin embargo, Foucault también polemiza con el método de la fenomenología, versión última de aquella cadena que atraviesa la modernidad y cuyo trasfondo es la presencia de una conciencia que legitima a un sujeto fundante. Claro que las tradiciones del historicismo, la sociología y la fenomenología se ocuparon del cuerpo, pero siempre por referencia última a una conciencia, a un sujeto, a una antropología. La “tecnología política del cuerpo” (Foucault [1975] 1994, 30), en cambio, no remite las disciplinas a una dimensión última de la conciencia; se trata, por el contrario, de tácticas de poder descentradas cuyo acumulado histórico se dispersa en los bordes de las historias de la conciencia. A diferencia de Sartre, Foucault no busca en la conciencia el fondo sobre el cual se represente el cuerpo: “Tener

conciencia [...] es siempre tener conciencia del mundo, y así el mundo y el cuerpo son siempre presentes, aunque de modo diverso, a mi conciencia” (Sartre [1943] 1979, 422).³⁴ El concepto de las disciplinas no ve en el cuerpo una “estructura permanente” de la conciencia; en Foucault, las instituciones y sus diversas prácticas disciplinarias son las que originan la individualidad. Foucault seguramente se confrontó permanentemente con estos textos de Sartre para distanciarse lo más posible:

Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal lo es para mí. No es, pues, en modo alguno una adición contingente a mi alma, sino, al contrario, una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de posibilidad de mi conciencia como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro (Sartre [1943] 1979, 422).

Foucault ubica a finales del siglo XVIII y principios del XIX el momento en que se puede constatar una profunda transformación en las prácticas del castigo y la pena. El hecho es que se habría pasado del *suplicio*, dolor infligido directamente sobre la corporalidad del hallado culpable, a la *reclusión* como forma de sanción: “El castigo ha pasado de un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos” (Foucault [1975] 1994, 18). En este cambio intervendrían un sinnúmero de elementos extrajurídicos (políticos, sociales, culturales, económicos) y que serían susceptibles de ser representados desde una *anatomía política*:

Pero podemos, indudablemente, sentar la tesis general de que en nuestras sociedades hay que situar los sistemas punitivos en cierta “economía política” del cuerpo: incluso si no apelan a castigos violentos o sangrientos, incluso cuando utilizan los métodos “suaves” que encierran o corrigen, siempre es del cuerpo del que se trata –del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión (Foucault [1975] 1994, 32).

34 Sobre el cuerpo, también cfr. Merleau-Ponty [1945] 1974.

Ahora bien, esta *microfísica* del poder punitivo sería una genealogía del *alma* moderna, en la medida que esta no es considerada como una *ilusión* o efecto de una *ideología*, sino como “el correlato actual de cierta tecnología sobre el cuerpo”. A diferencia de la teología cristiana y de sus herederos modernos en las filosofías y psicologías de la conciencia y en las reivindicaciones morales del humanismo, Foucault entiende el alma como “una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo”, “efecto e instrumento de una anatomía política”, “prisión del cuerpo”: “Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos de poder” (Foucault [1975] 1994, 36).

Las transformaciones ocurridas en la economía de la pena habrían venido también acompañadas por la elaboración de una serie de saberes. Consecuente con sus opciones metodológicas, Foucault considera que su origen no tiene que ver con procesos internos a ellos mismos, sino con una amplia gama de poderes. Siguiendo a Nietzsche, renuncia a considerar que solo puede existir un saber allí donde han sido suspendidas las relaciones de poder. La locura no aparecería con la emergencia de poderes y la renuncia al poder no sería sinónimo de sabiduría:

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder (Foucault [1975] 1994, 34).

Con lo dicho, Foucault y Nietzsche mantienen su posición crítica frente a la tradición del idealismo humanista que reivindicaba la presencia de un sujeto fundante del conocimiento y que lo consideraba libre en relación con el sistema del poder. Al respecto, sostiene Foucault, ocurre todo lo contrario: el sujeto, los objetos y las modalidades del conocimiento son efectos del poder-saber: “En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produ-

ciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento” (Foucault [1975] 1994, 34-5). Aplicadas estas tesis al motivo de su investigación, significa que las transformaciones operadas en el corpus jurídico tienen que ver menos con el orden de lo legal que con el ejercicio de poderes implicados en la pena y vinculados a diferentes ámbitos de la sociedad (*anatomía política*).

Hay que tener presente que los orígenes de la ruptura entre saber y poder en Occidente Foucault los localiza por referencia a Platón. Así, frente a la pregunta que se le formulara sobre dicha separación, expone:

¡Sí, sin duda!, mientras que se puede decir que, siguiendo a Platón, toda la filosofía de Occidente consistió en establecer el máximo de distancia entre uno y otro. Esto dio lugar a los temas, por una parte, de la idealidad del saber, pero dio también lugar a otra curiosa y muy hipócrita división del trabajo entre los hombres del poder y los hombres del saber, dio lugar a este curioso personaje, el del sabio, el científico que debe renunciar a cualquier poder, renunciar a cualquier participación en la ciudad, para adquirir la verdad. Todo esto constituye la fábula que Occidente se cuenta a sí mismo para enmascarar su sed, su gigantesco apetito, de poder sirviéndose del saber (Foucault [1975] 1994, 155).

Con ello, Foucault refuerza esa lectura genealógica que remonta la discusión sobre el saber a sus orígenes en la tradición occidental. No hay que olvidar que su crítica al humanismo moderno asume la crítica de Nietzsche en este sentido.

Foucault presenta una serie de ejemplos tomados de las instituciones militares, médicas, escolares e industriales, para mostrar los múltiples efectos que se siguen al ejercicio de las disciplinas en los cuerpos. La individualidad surgiría como un efecto más del sometimiento de los cuerpos a dichas tácticas: “Las disciplinas funcionan cada vez más como unas técnicas que fabrican individuos útiles” (Foucault [1975] 1994, 143), ya sea en el orden del control del espacio (celular), de las actividades (orgánica), del tiempo (genética) y de la correlación de fuerzas (combinatoria). Esta “anatomía política del detalle” (Foucault [1975] 1994, 165) no se habría dado al mar-

gen de procesos macros vinculados a la instauración del Estado moderno y de la consolidación del capitalismo industrial y colonial: “El crecimiento de una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario, cuyas fórmulas generales, los procedimientos de sumisión de las fuerzas y de los cuerpos, la ‘anatomía política’ en una palabra, pueden ser puestos en acción a través de los regímenes políticos, de los aparatos o de las instituciones muy diversas” (Foucault [1975] 1994, 172). En este contexto, el surgimiento de las “ciencias humanas”³⁵ no estaría vinculado con ningún proceso localizable en el orden de una abstracta subjetividad ni en el orden de un desarrollo inmanente a la teoría y tampoco a una lógica social de carácter evolutivo, sino que ellas serían el producto del ejercicio de prácticas disciplinarias (Foucault [1975] 1994, 214). Foucault se refiere concretamente a la psicología, la psiquiatría, la pedagogía y la criminología (Foucault [1975] 1994, 224); el significado de las disciplinas para estas ciencias radica en su misma constitución: “Estas ciencias con las que nuestra ‘humanidad’ se encanta desde hace más de medio siglo tienen su matriz técnica en la minuciosa reparona y aviesa de las disciplinas y de sus investigaciones” (Foucault [1975] 1994, 228).

El panóptico es representado por Foucault como un *modelo generalizable de funcionamiento* del poder en la sociedad moderna; modelo que no hay que entenderlo vinculado únicamente a grandes aparatos, sino como “una manera de definir las relaciones del poder con la vida cotidiana de los hombres” (Foucault [1975] 1994, 208). En la base del funcionamiento del panóptico estarían las disciplinas; estas harían posible la creación de relaciones cuyo objetivo sería “aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema”; por esto se entienden las disciplinas como “técnicas para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas”. Y si bien es cierto que su comprobación histórica podría ser objeto de debate, la recurrencia histórica a dicho proyecto mostraría sobre todo su vigencia:

35 Así por ejemplo: “Una macro y una microfísica del poder han permitido, no ciertamente la invención de la historia (hacia mucho tiempo que no tenía ya necesidad de serlo), sino la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones” (Foucault [1975] 1994, 165).

Pero el Panóptico no debe ser comprendido como un edificio onírico: es el diagrama de un mecanismo de poder referido a su forma ideal; su funcionamiento, abstraído de todo obstáculo, resistencia o rozamiento, puede ser muy bien representado como un puro sistema arquitectónico y óptico: es de hecho una figura de tecnología política que se puede y que se debe desprender de todo uso específico (Foucault [1975] 1994, 221).

De aquí su polivalencia en el orden de las aplicaciones: “Es polivalente en sus aplicaciones; sirve para enmendar a los presos, pero también para curar a los enfermos, para instruir a los escolares, guardar a los locos, vigilar a los obreros, hacer trabajar a los mendigos y a los ociosos” (Foucault [1975] 1994, 209).

El tratado segundo de *La genealogía de la moral* de Nietzsche es como el estudio de la prisión de Foucault: una etnología de la pena. El único medio que existe para civilizar y moralizar al hombre es, según Nietzsche, implantándole una memoria; pero, solo lo que causa dolor permanece en la memoria. El pensador alemán describe la fiesta cruel de los mártires, como lo hace Foucault al principio de su *Vigilar y castigar*. Los máximos valores del hombre, como razón, autodominio y moral se pagan con *sangre y horror*, con las más brutales penas corporales. La pregunta fundamental de la segunda parte del ensayo se refiere al origen del sentimiento de culpa y la mala conciencia. El error de los hasta la fecha conocidos historiadores de la moral, según Nietzsche, consiste en que ellos proyectan al pasado las modernas diferenciaciones como aquella entre acción casual y deliberada o como aquella entre libertad y carencia de libertad de la voluntad, en vez de remitir el concepto moral de la culpa al concepto económico de la deuda. En realidad, el origen de la pena sería la furia del afectado. Este puede ser controlado mediante la idea de que el dolor propio tiene su equivalente en el dolor que se le ocasiona como pena al infractor. Objeto privilegiado de la medida de la deuda es el cuerpo del contrincante, con lo cual el *reembolso* de la deuda se limita al placer de ver cómo otros sufren en su impotencia. El afectado participaría en un *derecho de señores* cuando él maltrata o abusa de otro hombre, más exactamente, cuando se le permite ver cómo se maltrata o abusa. Por lo tanto, el sufrimiento de un hombre solo puede ser considerado como expiación de su

deuda cuando la administración de su sufrimiento representa una fiesta para los observadores (Nietzsche 1994d, 5-6). En sentido inverso, el placer de la venganza de un individuo o de una colectividad disminuye en la medida que él es más rico, poderoso, seguro y autoconsciente. La justicia, como la convicción de que todo tiene su precio y puede ser pagado, se disuelve a criterio de Nietzsche en la generosidad de los poderosos.

Nietzsche critica a los utilitaristas el confundir el origen y el sentido de la pena. Para toda historia no debería existir otro principio que aquel según el cual “todo acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un enseñorearse, y que a su vez, todo *subyugar y enseñorearse* es un re-interpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el ‘sentido’ anterior y la ‘finalidad’ anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados” (Nietzsche 1994d, 12). Este punto es importante para comprender la propuesta genealógica de Foucault. Los valores morales y las “instituciones”³⁶ (Foucault [1975] 1994, 141), de acuerdo con la perspectiva asumida por Nietzsche y Foucault, no se originan para la consecución de un objetivo o porque ellos sean necesarios; ellos no son más que expresiones de poder y solo después se les atribuye una función. *Desarrollo*, Nietzsche lo anota entre comillas para resaltar su discrepancia con las explicaciones ofrecidas por el *evolucionismo*; este no es la formación de un órgano o de una institución social, cuyo objetivo consistiría en el mejor de los funcionamientos, mucho menos un progreso ideal que se rija por criterios económicos, sino una serie de procesos de dominio y resistencias carentes de relación.

Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber (1976)

Según Foucault, los discursos sobre la sexualidad elaborados en la modernidad —o conjunto de saberes que el autor agrupa en el término *scientia sexualis*—, descansarían sobre una voluntad de saber que supone múltiples

36 Foucault desarrolló el análisis de las “instituciones” junto con el de “disciplinas”: “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar ‘disciplinas’” (Foucault [1975] 1994, 141).

juegos de conocimientos y desconocimientos en materia de sexualidad. En opinión del pensador francés, habría que remontarse hasta los orígenes de la confesión cristiana para conocer aquella matriz desde la que ha surgido en Occidente una voluntad de saber respecto a la sexualidad. En aquel entonces se habrían sentado las bases para la producción de verdades sobre la sexualidad y subjetividad que todavía estarían vigentes en el hombre moderno, porque ha llegado a ser y se mantendría como un “animal de confesión” (Foucault [1976] 1992b, 75). Se puede reconocer el recurso de Foucault a Nietzsche en su concepción de saber y subjetividad en perspectiva genealógica al poner en duda el valor mismo de la verdad cuando muestra las implicaciones entre conocimiento, subjetividad y poder en los discursos sobre sexualidad que aparecieron en la modernidad.

La pregunta de Foucault en su texto es acerca de cómo en la modernidad se procedió a la producción de saberes o verdades sobre la sexualidad humana. La respuesta que propone ya aparece como subtítulo del primer tomo de su obra —La voluntad de saber—; en el sentido de que dichos saberes estarían vinculados directamente a la *voluntad* o, en los términos de Foucault, al ejercicio del *poder*. Aquí claramente se puede detectar la perspectiva de conocimiento propuesta por Nietzsche por referencia a las tesis de este en su *Más allá del bien y del mal*, donde trata sobre la voluntad de verdad, así como también su análisis explícito en *La genealogía de la moral* en torno al valor de la verdad, donde también remite al lector a su *Ciencia jovial* (aforismo 344). En este sentido, Foucault es tributario de Nietzsche al plantear la pregunta sobre la verdad del sexo en Occidente desde la puesta en cuestión de una concepción de verdad y conocimiento que la tradición dominante cristiano-platónica había concebido como estricta separación entre verdad y no-verdad. Criticando este principio —que Foucault, igual que Nietzsche, reconoce como la herencia cristiano-platónica de la modernidad racionalista— puede ocuparse de dicha pregunta desde un análisis discursivo que explica la producción de conocimientos sobre la sexualidad en el marco de su concepción de poder.

En su texto, Foucault sostiene que los discursos sobre el sexo en Occidente habrían surgido desde una fundamental *voluntad de saber*. Esto significaría, en lenguaje nietzscheano, que toda producción de verdades está

acompañada por el encubrimiento, la falsificación y la mentira, es decir, por una voluntad de *no-saber*. No hay otra sociedad, anota Foucault, que se haya dedicado más intensamente a la tarea de poner el sexo en discursos que la sociedad europea del siglo XIX. Esta característica de la verdad occidental sobre el sexo no funcionaría con el mecanismo de la *represión*, sino con el del *desconocimiento deliberado*: “No querer reconocer algo es también una peripezia de la voluntad de saber” (Foucault [1976] 1993, 70). Los discursos sobre la sexualidad se caracterizarían por una negación que tiene como resultado el fortalecimiento de aquello que aparentemente se pretende velar. Lo importante en esto no sería simplemente que el sexo sea una cuestión de sensación y de placer, sino *también* de verdad y falsedad: “Pues no puede haber desconocimiento sino sobre el fondo de una relación fundamental con la verdad” (Foucault [1976] 1993, 70). El autor inscribe así su investigación sobre la sexualidad en una perspectiva genealógica que le lleva a buscar el valor de la verdad más allá de la dicotomía entre verdad y no-verdad en un complejo entramado de poderes.

La civilización occidental, a criterio de Foucault, sería la única que ha elaborado una *scientia sexualis*, entendida como extracción de la verdad del sexo por medio de su *negación*, a diferencia de otras que lo han hecho desde el cultivo deliberado del placer, es decir, como *ars erotica*. El mecanismo implementado históricamente por Occidente para la elaboración de dichos discursos habría sido la “confesión”: “La confesión fue y sigue siendo hoy la matriz general que rige la producción del discurso verídico sobre el sexo” (Foucault [1976] 1993, 72-6). Esta tendría la peculiaridad de que inserta la producción de discursos en el amplio campo de las relaciones de poder: la “analítica” del poder se diferencia justamente de otros paradigmas del poder, sobre todo de la concepción “jurídico-discursiva”, porque siguiendo a Nietzsche concibe una relación esencial entre verdad y poder: “la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder” (Foucault [1976] 1993, 79). En este sentido, los procedimientos acuñados por la antigua confesión cristiana –autoexamen o interiorización, interrogación y terapia– no serían más que mecanismos o juegos implementados por el ritual de la confesión para la producción de verdades y, con ello, formas de subjetividad elabo-

radas alrededor de la sexualidad. El hombre occidental habría llegado a ser un “animal de confesión” por la instauración del modelo cristiano de la confesión en la producción de verdades para el ejercicio de prácticas sobre la sexualidad de los individuos (Foucault [1976] 1993, 76).

Por lo menos dos ideas de Nietzsche se pueden reconocer en la obra del autor francés. En primer lugar, la tesis de que la verdad no encuentra una justificación en sí misma, sino que ella responde a impulsos vitales (Marti 1988). Constitutivo de la verdad sería, por lo tanto, su tendencia al engaño, la apariencia, la simulación; en definitiva la no-verdad. Hay que anotar, sin embargo, que en Foucault, a diferencia de Nietzsche, no se trata de una concepción del saber concebida en términos vitalistas, sino más bien de una perspectiva histórica acerca de la producción de la verdad. En segundo lugar, la perspectiva genealógica de Nietzsche establece un vínculo histórico entre las ciencias modernas y el discurso sobre la verdad que ha surgido de la tradición cristiano-platónica. Foucault, por su parte, se mueve en el mismo horizonte pero desde una concepción del poder que da cuenta del surgimiento histórico de una serie de discursos sobre la sexualidad, de las instituciones y de los mecanismos concretos que la posibilitaron.

Finalmente, tampoco se puede pasar por alto el análisis de Foucault sobre el poder pastoral, que en el texto aparece hacia el final como “biopoder” o control de la población. Así, ello se puede remitir a las tesis planteadas por Nietzsche en *La genealogía de la moral* sobre el sentido del “sacerdote ascético” y de las relaciones que establecen entre el pastor y el rebaño. En tal sentido, recordemos que Nietzsche refiriéndose al cristianismo hablaba sobre el “instinto de debilidad” y las habilidades del sacerdote para organizarlo³⁷ (Nietzsche 1994d, 158). Con todo, hay que decir que el análisis de Foucault se centra más bien en la investigación histórica de discursos de verdad y no-verdad sobre la sexualidad antes que en el trasfondo filosófico transmitido por el cristianismo, con el cual debate Nietzsche. De esta manera, la perspectiva de análisis del poder pastoral se puede reconocer en la doble dinámica de poderes ejercidos por el Estado moderno, tanto respecto a los individuos como a la población.

37 Nietzsche, *La genealogía de la moral*, III, § 18: “donde existen rebaños es el instinto de debilidad el que ha querido el rebaño, y la inteligencia del sacerdote la que lo ha organizado”.

Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres (1976)

¿Cuál es la materia de investigación de este tomo segundo y qué relación tiene con Nietzsche? En el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, Foucault investiga esta referencia al concepto de poder. Para ello recurre a la tesis de la voluntad de verdad, implícita en los discursos sobre la verdad del sexo que se suscitan, por un lado, a propósito del poder pastoral a través de dispositivos desarrollados en la confesión y, por el otro, por los efectos de poder que se siguen de la tematización del sexo por parte de las ciencias modernas. A diferencia de esto, en el segundo tomo el autor se propone una “historia del hombre de deseo”, entendiéndose por esta “las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto” (Foucault [1976] 1993, 9-10). Esta historia de la sexualidad se concentra sobre todo en la Antigüedad griega, distanciándose y logrando con ello un desplazamiento temporal respecto a sus investigaciones centradas en la modernidad y el surgimiento del cristianismo. Anteriormente a estos, según el autor, se puede investigar sobre una “estética de la existencia” que se habría concebido como el ejercicio de una serie de “técnicas de sí” o “prácticas de sí” (Foucault [1976] 1993, 14-5) que contemplaban un adecuado “uso de los placeres”, como reza el subtítulo de su texto. A diferencia de esto, el resultado de su investigación destaca que la codificación de las conductas y la estricta definición entre lo permitido y lo prohibido sería resultado de la intervención de concepciones postaristotélicas y cristianas.

Como bien dice Schmid ([1991] 2002, 175), la pregunta sobre la presencia de Nietzsche en esta obra puede resultar casi trivial por su *evidencia*. Con todo, y más bien a manera de resumen, algunos ejes temáticos donde el eje Nietzsche-Foucault se hace sentir con mucha fuerza: una perspectiva genealógica que interroga sobre la historia de la moral occidental u origen de las valoraciones morales, en combinación con la elaboración o reafirmación de un paradigma de individualidad libre; a lo cual hay que agregar una suerte de estilización de la existencia que puede ser remitida a las tesis de Nietzsche sobre el artista y, particularmente, sus intuiciones de los griegos en *El nacimiento de la tragedia* y *El saber jovial*, entre otros; finalmente,

detrás de estas tesis se puede percibir la propuesta de un paradigma de filosofía que invita a *pensar de otro modo*, en expresión de Foucault. Se trata de una invitación amplia a participar en un orden de conocimiento, subjetividad y ética en permanente transformación o, en expresión de Nietzsche, cierto perspectivismo filosófico.

Con la estética de la existencia, Foucault asume el desafío planteado por Nietzsche en la pregunta ¿Quiénes somos nosotros en realidad? Es sabido que en el prólogo de *La genealogía de la moral* el autor inicia su investigación con la inquietante constatación de que el hombre moderno-occidental no se conoce a sí mismo: “Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos”. La razón de esto es más inquietante aún: “No nos hemos buscado nunca –¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?” (Nietzsche 1994d, 17). El hombre occidental, por lo tanto, se ha caracterizado por haber concentrado los esfuerzos de su conocimiento en algo que, a la postre, no se revertía en el conocimiento de él mismo. El desafío que se le presenta a Nietzsche consiste en averiguar cómo es que esto ha ocurrido. Nietzsche sostiene que este olvido del hombre aconteció en Occidente por la imposición del concepto de verdad y moral acuñado en la tradición cristiano-platónica. Los valores difundidos por ella habrían traído como consecuencia el surgimiento de una subjetividad que se erige desde la negación de la vida. Pero si dichas consecuencias han sido desastrosas para la cultura europea, entonces, surgiría una nueva exigencia: “Necesitamos una crítica de los valores morales, *hay que poner alguna vez en duda el valor mismo de esos valores*” (Nietzsche 1994d, 23; resaltado en el original). Hasta la fecha se había tomado el valor de esos “valores” como algo dado, real y efectivo, es decir, situado más allá de toda duda. Es necesario dirigirse, continúa Nietzsche, hacia una “efectiva *historia de la moral*” (Nietzsche 1994d, 24). Dicha historia debe proceder mostrando las condiciones y circunstancias en que los valores surgieron, desarrollaron y modificaron. El programa de una estética de la existencia de Foucault responde, por lo tanto, al desafío planteado por Nietzsche de elaborar una historia de cómo efectivamente el hombre occidental ha construido su subjetividad.

Materiales para la elaboración de una “estética de la existencia” se pueden encontrar en *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche. Su importancia, entre otras razones, radica en la recurrencia a algunas de sus intuiciones aquí planteadas en su obra posterior. Nietzsche defiende la tesis de que “el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida” (Nietzsche 1995, prólogo). El artista trágico asumiría su existencia como una obra de arte, es decir, como decidida afirmación y recreación de su vida. En segundo lugar, Nietzsche bosqueja una crítica de la vida regida con los criterios de la ciencia: lo valioso de su escrito radica en que la ciencia es vista con los ojos del arte y éste con los de la vida. Finalmente, Nietzsche considera al artista trágico como paradigma alternativo frente a aquella moralidad radicalmente enemiga del arte y, consecuentemente, de la vida: el cristianismo (Nietzsche 1995, 5).³⁸ Ahora bien, este mismo *patos* dionisiaco es el que aparece evidentemente reformulado en *Así habló Zaratustra* y en *La genealogía de la moral*, ya no tanto referido a procesos artísticos intuitivos, sino más bien acentuando la dimensión histórica del sujeto creador. Se trata, como Nietzsche explica en *La genealogía de la moral*, de la construcción del *individuo soberano*, del hombre que tiene *poder sobre sí*: “El hombre ‘libre’, el poseedor de una voluntad duradera e inquebrantable” (Nietzsche 1994d, 68).³⁹

Pero es en la *Ciencia jovial* de Nietzsche donde especialmente se puede reconocer el programa de una *estética de la existencia* en el sentido de una estilización de la ética por referencia a los antiguos griegos. El prefacio de la segunda edición, fechado en 1886, culmina recordando el aporte paradigmático de los griegos: “¡Ellos sí que sabían vivir!”⁴⁰ (Nietzsche 1988c, 35). Parecido a como se planteaba en *El nacimiento de la tragedia*, en el “Olimpo de la apariencia” los griegos habrían encontrado sentido para su existencia; su profundidad consistiría en regir su vida por la superficialidad constitutiva de la práctica artística. Aquí estaríamos ante el legado griego que la modernidad, o por lo menos cierta modernidad, reclama: “¿Y no volvemos

38 Contenido en el “Ensayo de Autocrítica”, 5 de *El nacimiento de la tragedia* de Nietzsche.

39 Esta dimensión ética del discurso de Nietzsche y su influencia en Foucault es analizada en detalle por Schmid ([1991] 2002, 181-99).

40 Esto también aparece en el epílogo de *Nietzsche contra Wagner* (Nietzsche 1980, 439 T. VI).

precisamente a eso los temerarios del espíritu, que hemos escalado la cima más alta y más peligrosa del pensamiento actual y desde ella hemos mirado alrededor y *abajo*? ¿No somos precisamente en eso griegos?, ¿adoradores de las formas, los sonidos, las palabras?, ¿y por eso mismo artistas?” (Nietzsche 1992, prefacio 4). En los griegos, Nietzsche encuentra motivos suficientes para elaborar una concepción ética que responda a las exigencias del paradigma moderno de la individualidad en perspectiva estética. En tal sentido, Schmid ([1991] 2002, 171) plantea sucintamente el proyecto de Nietzsche: “El ideal estético-nietzscheano es el de la individualidad estilizada”. Así se explica aquello que aparece en el aforismo 290 de la misma *Ciencia jovial* como el arte *necesario* de *dar estilo* al propio carácter: “Lo practica el que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece a la vista su naturaleza y después lo integra en un plan artístico, hasta que todo parece como arte y razón y aun la debilidad recrea la vista” (Nietzsche 1988c, aforismo 290).

En la misma introducción del tomo sobre el *uso de los placeres*, Foucault se encarga de llamar la atención sobre el sentido de la filosofía. La *Historia de la sexualidad* hay que comprenderla como una contribución al programa filosófico de atreverse a *pensar de otro modo*. Su investigación histórica sería una suerte de *ejercicio filosófico* en el que se intenta averiguar “en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo” (Foucault [1976] 1993, 12). La estética de la existencia, por lo tanto, no ata los individuos a una sola forma o paradigma de realización ética porque esto ocurriría justamente en lo que se puede denominar una vocación de permanente transformación. Reflexión que empata con la crítica de Nietzsche a la moderna filosofía del sujeto, en el sentido de que el conocer de los individuos no está atado a un sentido permanente. En *La genealogía de la moral*, su autor sostiene que el saber solo es posible como perspectiva: “Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un ‘conocer’ perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro ‘concepto’ de ella, tanto más completa será nuestra ‘objetividad’” (Nietzsche 1994d, 12). Tesis que también está presente en el *eterno retorno* del *Zaratustra*. En

este sentido, se puede afirmar que la *estética de la existencia* supone el eterno retorno como marco de construcción de una subjetividad libre.

Desde los textos analizados, las tesis de la *voluntad de saber* y de la *estética de la existencia* de Foucault reactualizan el contenido crítico del programa genealógico de Nietzsche respecto al paradigma ético que la modernidad racionalista había legitimado como el legado griego-cristiano. La lectura de Nietzsche y Foucault posibilita otra representación de los griegos en la medida que inscribe su discurso ético en una perspectiva histórica que, sin dejar de ser moderna, pone en acción una tradición que cuestiona los límites del racionalismo desde un paradigma histórico. De esa manera, los autores radicalizan el programa crítico de la misma modernidad.

Los trabajos de Foucault sobre sexualidad retoman antiguos espacios de investigación, y también otros nuevos, sobre el diseño de subjetividades. Siguiendo a Nietzsche, el autor francés analiza formas de estilización de la existencia o, expresado en términos modernos, el campo abierto por una ética que se concibe como estética de la subjetividad en condiciones históricas. El proyecto de una historia de la sexualidad no trasgrede el presupuesto moderno de construcción histórica de subjetividad, aunque sí cuestiona las versiones racionalistas.

El sujeto y el poder (1983)

Este texto apareció inicialmente en inglés como epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (Dreyfus y Rabinow [1982-83] 2001). En dicho texto nuestro autor realiza una mirada retrospectiva de su obra, lo cual adquiere máxima importancia porque desarrolla una suerte de balance, planteando la tesis de que su interés no fue analizar tanto el fenómeno del *poder*, sino sobre todo los diferentes modos mediante los cuales los seres humanos se constituyen en *sujetos*; lo declara como el *tema general* de investigación de sus veinte años de trayectoria intelectual. Detrás de sus investigaciones centradas en el estatuto de la ciencia –a lo cual denominó en otras ocasiones como arqueología– habría que ver modos de

objetivación de los sujetos; también habría que reconocer dichos modos en las investigaciones que aquí denomina prácticas divisorias, por referencia a los sujetos considerados en sus relaciones tanto desde su interior como en su exterior –aludiendo con ello a sus trabajos genealógicos–. Cierra, finalmente, su retrospectiva con un tercer tipo de investigaciones sobre cómo los seres humanos se transformarían a sí mismos en sujetos –refiriéndose con ello a sus estudios centrados en el tema de la subjetivación–. En mi opinión, la sintonía de Foucault con Nietzsche se puede localizar en la opción común por un orden de subjetividad que se asienta en la tradición de Ilustración propuesta, entre otros, por Kant. Se trata de un tipo de subjetividad que, sin olvidar su condición histórica, promueve el análisis del presente como escenario de realización. Foucault inscribe el apareamiento de la subjetividad moderna bajo condiciones del moderno Estado que se basaría en el antiguo paradigma cristiano del poder *pastoral*.

Desde esta primera consideración, surge la pregunta por la forma de su recurso a Nietzsche en una trayectoria intelectual que ha hecho del sujeto su tema central. En este sentido, Foucault vincula a Nietzsche al programa de Kant contenido en su texto “Qué es la Ilustración”. Propone así una práctica filosófica que se dedica al diagnóstico del *presente* y de lo que *somos* en el marco de un programa de resistencia frente a formas de individualidad y subjetividad que han sido promovidas por el Estado moderno (Foucault [1984c] 1999c, 335-52). De esta manera, Foucault renueva la perspectiva de Nietzsche como *médico* de la cultura moderna, asumiendo la tarea de diagnóstico de los sujetos modernos, pero también implementando una suerte de perspectiva política de los individuos; estos se conciben como artistas, en la medida que se invita a la creación de nuevas subjetividades frente a la uniformidad contenida en el modo de subjetividad impulsada por el Estado moderno. Aquí se puede observar que la perspectiva de constitución del *sí mismo* –desarrollada en otros textos como “estética de la existencia”– no pierde de vista la perspectiva genealógica de análisis del poder que había desarrollado anteriormente, entre otras, como una anatomía política. En el texto analizado, Foucault sigue trabajando con la tesis de Nietzsche sobre el *sujeto como diversidad* desde un concepto de poder que recoge los resultados de sus investigaciones arqueológicas, genealógicas y de la subjetivación.

En mi opinión, este reajuste del concepto de poder lo inscribe en el marco de un conjunto o sistema descentrado de relaciones históricas desde el que se lo explica como un juego entre dominación e intransitividad de la libertad. De esta manera, no se da prioridad al Nietzsche que pudiera ser entendido desde una cierta ontología histórica, sino al del individuo libre cuya libertad tiene que ser ganada desde prácticas de resistencia. Estas luchas por la construcción histórica de subjetividad no están dispuestas en un ámbito específico de la vida social, sino que están enraizadas en lo que Foucault denomina *sistema de las redes sociales* (Dreyfus y Rabinow [1982-83] 2001, 257). En tal sentido, en recientes investigaciones, como por ejemplo la de Martin Saar (2007, 214), se explica la presencia de Nietzsche para la elaboración del concepto de poder y subjetividad de Foucault en tres sentidos: como ejercicio de sometimiento real desde el punto de vista psíquico y corporal, sobre todo observable en las prácticas disciplinarias; como ejercicio simbólico de prácticas discursivas que se manifiestan en el orden de lo expresado y lo inexpressado; finalmente, como práctica de creación de identidades y formas de vida en las que el poder estaría presente imaginariamente en formas de autotematización y autorrepresentación por parte de los sujetos. Así pues, Foucault quiere explicar la subjetividad en el entramado complejo de redes sociales.

Foucault elabora un diagnóstico del presente explicando el Estado moderno como matriz de individualización o, a su vez, como una nueva forma de poder pastoral. La presencia de Nietzsche se puede reconocer aquí en el recurso a un análisis del sujeto moderno cuya verdad se habría producido, en última instancia, siguiendo los patrones de la tradición cristiana. Este procedimiento se mantiene en coherencia con el Nietzsche de *La genealogía de la moral* cuando, por una parte, llamaba la atención sobre el desconocimiento del hombre moderno acerca de sí mismo y, por otra, con el programa de poner en cuestión el valor de la verdad como tal. Operando con estos presupuestos Foucault puede proceder a un análisis del paradigma de subjetividad moderna que habría sido elaborada según la vieja matriz del poder pastoral. Ciertamente que la modernidad habría tenido que apropiarse de dicha matriz, lo cual se podría observar en la secularización del principio cristiano de la salvación en el más allá, en la multiplicación de

agentes e instituciones que se hacen a la tarea de implementar dicho poder y, finalmente, en la focalización de un tipo de conocimiento doble: uno, globalizante y cualitativo, relativo a la población y, otro, analítico respecto al individuo. El sujeto moderno, por lo tanto, habría surgido –más allá de las declaraciones del liberalismo racionalista– como ejercicio de técnicas de poder en el marco de la articulación histórica del Estado. El conocimiento sobre el sujeto moderno se mantendría en la antigua tradición cristiana de producción de discursos sobre subjetividad.

“Biopolítica” en Nietzsche y Foucault

En lo que sigue analizo cómo recurre Foucault a Nietzsche para la elaboración de su concepto de “biopolítica”. En su intento histórico de mostrar cómo en la modernidad se procedió a hacer de la base biológica –y psíquica– de la vida humana un campo específico de intervención política con amplias implicaciones y repercusiones sociales, Foucault retoma planteamientos de Nietzsche para elaborar dicho concepto. ¿En qué obras de Foucault se puede observar una perspectiva de biopolítica que recurre a Nietzsche? ¿Qué sentidos asume esta perspectiva en Foucault desde Nietzsche? ¿Cuál es la perspectiva crítica de un enfoque biopolítico desde Nietzsche y Foucault?

Sobre el recurso de Foucault a Nietzsche para la elaboración del concepto de biopolítica se ha destacado, por ejemplo, el replanteamiento desarrollado por el primero respecto a la “hipótesis de Nietzsche” para la elaboración del enfoque de gubernamentalidad (Lemke 1997 y 2007). Este aspecto también se retoma, por referencia a la metáfora del “monstruo frío” del *Zarathustra*, para el desarrollo del programa de investigación conocido como *governmentality studies* (Castro-Gómez 2010). Existen también otras lecturas, como la de Hardt y Negri (2000), que ven en Nietzsche y Foucault una línea de continuidad que explicaría la aparición contemporánea de la biopolítica por una temporalidad inmanente y poshumana. Por mi parte, me basaré en el concepto de “inmunización” que ha propuesto Esposito ([2004] 2006), para representar el complejo vín-

culo entre vida y poder que logra el enfoque de biopolítica de Foucault, siguiendo a Nietzsche.

En el primer apartado, de acuerdo con Castro (2008), distinguiré cuatro sentidos del término biopolítica en la obra de Foucault. En el segundo apartado examinaré la tesis de la “inmunización” (Esposito) como clave de lectura biopolítica. En los apartados tres y cuatro explicitaré el recurso a Nietzsche en las lecciones de Foucault sobre el Estado moderno.

“Biopolítica” en la obra de Foucault

Para responder a la pregunta sobre el término “biopolítica” en la obra de Foucault seguiré las reflexiones de Castro (2008) respecto a, por lo menos, cuatro sentidos. El término “biopolítica” aparece en varios momentos en la obra de Foucault. Al parecer, lo utilizó por primera vez en una de las conferencias que dictó en un curso sobre medicina social en la Universidad del Estado de Río de Janeiro (Brasil) el año 1974. Foucault planteó allí que el poder no se ejerce únicamente a través de la conciencia o ideología, sino que la política también supone un campo de intervención específico en el cuerpo y con el cuerpo. Históricamente hablando, el intento de control de los individuos en las sociedades capitalistas implica un nivel de intervención sobre la corporalidad que hace de la vida de las poblaciones un campo específico de gestión política. La “biopolítica” se justifica como un conjunto de dispositivos de gobierno destinado a posibilitar la gestión política de la vida de una población. A diferencia de la “anatómo-política”, que se referiría a un dispositivo político centrado en el disciplinamiento de los individuos desde su corporalidad, la “biopolítica” tendría a la “población” como campo específico de gestión destinado a su “regulación”. Más tarde, en la lección de 1979, sobre *El nacimiento de la biopolítica*, Foucault se refiere en los siguientes términos:

[L]a biopolítica [...] entendí por tal la forma en que se ha intentado desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes constitui-

dos en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas... (Foucault [1978-79] 2007, 359).

De acuerdo con el autor se trataría de la incorporación de modalidades específicas de hacer política, verdaderas “revoluciones” respecto a cómo gestionarla. Transformaciones políticas que habrían incorporado técnicas, conocimientos, instituciones y procedimientos del más diverso orden:

Y a partir de ahí, toda una serie de técnicas, de observaciones, entre las cuales evidentemente las estadísticas, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos, se encargaron de esa regulación de la población (Foucault [1978-79] 2007, 359).

Una lectura global de la obra de Foucault, siguiendo a Castro (2008), nos permite distinguir cuatro sentidos del término “biopolítica”. En primer lugar, la “biopolítica” aparece a propósito del surgimiento de una suerte de medicina social en la época moderna. En segundo lugar, Foucault recurre al término para referirse a las transformaciones políticas operadas desde la “guerra de razas” al racismo del Estado moderno-contemporáneo. En tercer lugar, el autor usa el término “biopolítica” en relación con la noción de soberanía, como una de las posibilidades del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir. Finalmente, Foucault se referirá a “biopolítica” en el sentido de lo que él denomina como “gubernamentalidad” liberal o, también, neoliberal. Me parece conveniente acompañar estas cuatro posibles lecturas del término “biopolítica”, en Foucault, con tres precisiones adicionales que presenta el mismo Castro. La primera tiene que ver con la inexistencia de un concepto homogéneo o único en la obra de Foucault sobre el término “biopolítica”. La segunda, en el sentido de que no parece existir en sus investigaciones una teoría general de “biopolítica”, a lo sumo estamos ante una perspectiva histórica y metodológica. La tercera, respecto a una analítica histórica en la que “biopolítica” no designa una momento de superación de prácticas políticas centradas en la soberanía o el disciplinamiento, más bien, se percibe un entrelazamiento (Castro 2008).

Nietzsche en la “biopolítica” foucaultiana

En este apartado trato las tesis de Nietzsche que ya anuncian, o que explícitamente fueron retomadas por Foucault para su elaboración del concepto. Me baso en la investigación de Esposito donde indaga sobre esta cuestión en el capítulo “Biopoder y biopotencia” ([2004] 2006, 125-73). Esposito sostiene que la “biofilosofía nietzscheana”, sin que haya formulado el término “biopolítica”, ya habría anticipado el explícito y propio análisis de biopolítica que desarrolló Foucault (Esposito [2004] 2006, 137). Así, por ejemplo, la centralidad del cuerpo en las dinámicas sociopolíticas de la modernidad, al igual que el carácter fundacional de la lucha y de la guerra en la configuración de ordenamientos jurídico-institucionales o, también, el sentido de la resistencia que acompañaría al ejercicio del poder. El anticipo de Nietzsche de una perspectiva de análisis de biopolítica sería posible porque su filosofía respondería a una comprensión del poder como inherente a la vida misma. Nietzsche habría formulado la relación entre vida y política en los términos de una compleja relación según la cual no existiría un poder exterior a la vida, así como la vida nunca se produciría fuera de su relación con el poder (Esposito [2004] 2006, 74).

Esta compleja relación entre vida y poder Esposito la explica desde lo que denomina el “paradigma de inmunización”. Se trataría de la articulación interna de efectos contradictorios inherentes a la vida política, es decir, efectos de sentido que aparentemente se contradicen pero que, finalmente, resultan ser parte de un mismo y complejo movimiento: positivo-negativo, creación-destrucción, vida y muerte como unidad inescindible:

Esto significa que la negación no es la forma de sujeción violenta que el poder impone a la vida desde fuera, sino el modo esencialmente antinómico en que la vida se conserva a través del poder. Desde este punto de vista, bien puede aseverarse que la inmunización es una *protección negativa* de la vida (Esposito [2004] 2006, 74).

Esposito resalta la perspectiva crítica de Nietzsche respecto a lecturas modernas de la política que habían puesto en el centro de su argumentación

al individuo y la razón. En tal sentido, por contraste, Nietzsche recalcaría sobre todo “el problema de la vida desde la perspectiva de la especie humana y de los umbrales variables que la definen, por continuidad o diferencia respecto a las demás especies vivientes” (Esposito [2004] 2006, 132). Mérito de Nietzsche habría sido vislumbrar el trabajo de replanteamiento de siglos posteriores respecto a la comprensión de los límites de la especie humana en relación con lo no humano: el mundo inorgánico y los seres vivientes no humanos (Esposito [2004] 2006, 133). En este marco justamente se explica la relevancia y redefinición del cuerpo para el debate político.

Respecto al cuerpo, la “novedad absoluta del discurso nietzscheano” habría consistido en trasladar la relación entre Estado y cuerpo del plano de la metáfora y la analogía –lectura dominante en las tradiciones políticas antiguas y modernas– al plano de la realidad efectiva: “sólo hay política de los cuerpos, sobre los cuerpos, a través de los cuerpos”. Esta “interpretación fisiológica de la política” posibilitaría analizarla desde el lado opuesto, es decir, la caracterización de la política de la fisiología: “si el cuerpo es la materia de la política, la política –en el sentido que Nietzsche asigna a esa expresión– es la forma del cuerpo”. Lectura inmunitaria que no se referiría a ningún determinismo biológico porque el cuerpo se inscribiría en el campo de la lucha histórica, entendida “como dimensión última, y primordial, de la existencia” (Esposito [2004] 2006, 134).

La dialéctica negativa de la inmunización se traduciría, de acuerdo con la interpretación de Esposito ([2004] 2006), en una lectura histórica y política de la modernidad que Nietzsche la explicó en términos de la decadencia y que, en su obra madura, la denominó nihilismo. En este sentido, Esposito ([2004] 2006) muestra cómo Nietzsche elabora un concepto de aristocracia en el cual se reproducen elementos regresivos y, a la vez, restauradores respecto a la filosofía política moderna: “al *homo aequalis* del individualismo liberal y del universalismo democrático se le opone el *homo ierarchicus* del mundo premoderno”. Nietzsche no representaría una posición aislada de su época y, en este sentido, tampoco sería conveniente atenuar en clave metafórica o literaria la dureza y consecuencias de sus tesis. Justamente, esa suerte de ambigüedad, presente en las afirmaciones de Nietzsche, nos avocaría en la actualidad a plantear la investigación sobre

biopolítica en su fundamental problematicidad, es decir, “reconstruir la lógica interna que pone a la biopolítica nietzscheana en contacto inmediato con su reverso tanatopolítico” (Esposito [2004] 2006, 155-57).

Esposito concluye su ensayo vinculando el concepto de biopolítica y el escenario representado por un después del hombre desde la tesis de Nietzsche sobre el *Übermensch*. La biopolítica habría que entenderla no solo como la posibilidad de redefinición de la especie humana consigo misma, sino como su apertura más allá de los límites que las tradiciones humanistas habían prescrito como el campo legítimo de lo humano. Aquí radicaría el “inagotable poder de transformación” del *Übermensch* o, en otra expresión, como “forma de por sí en perpetuo tránsito hacia una nueva forma, atravesada por una alteridad que al mismo tiempo la divide y la multiplica”. Entablar una relación distinta con su propia especie supon- dría, en este punto, el riesgo de la “animalización del hombre” que surge de la confluencia de experiencias yuxtapuestas y superpuestas: “es a la vez el punto de precipitación de una biopolítica de la muerte y el horizonte, apenas perfilado, de una nueva política de la vida” (Esposito [2004] 2006, 170-73).

Conferencias sobre la “Genealogía del racismo” (1976)

La conferencia magistral de Foucault de 1976, y que en una traducción aparece formulada como *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*, es una investigación histórica que su mismo autor denomina “genealógica” por la perspectiva metódica que se inspira en la tradición de Nietzsche. Aquí Foucault se dedica a rastrear los orígenes del Estado moderno, el surgimiento de la biopolítica y su implementación en el caso del racismo de Estado de la época contemporánea. En lo que sigue indago el recurso de Foucault a Nietzsche en la elaboración de su concepto de biopolítica por la relación que establece entre vida, poder y genealogía. La tesis de Foucault ([1976] 1992a, 30) es que, siguiendo la “hipótesis de Nietzsche”, el enfrentamiento, o modelo de la guerra, en el marco de un acceso histórico de carácter genealógico, podría explicar el surgimiento de

una configuración de poder; ello en sociedades europeas de la segunda mitad del siglo XVIII, cuya especificidad sería la gestión política de la vida humana en tanto especie o, más exactamente, como población.

Esta investigación de Foucault da continuidad a su libro anterior *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971). En este texto, entre otras tesis, ya se puede encontrar en forma programática la relación entre genealogía y corporalidad, es decir, lo que en su lección de 1976 aparecerá como el entramado entre genealogía y biopolítica: “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 cuerpo” (Foucault [1971] 1992, 32). El autor avala dicha afirmación citando, a pie de página, *Más allá del bien y del mal*, aforismo 200, donde Nietzsche se refiere al modelo de la guerra para explicar cómo los grandes hombres librarían una lucha consigo mismo para lograr el dominio de sus instintos contradictorios.

En opinión de Foucault ([1976] 1992a, 22), la investigación está planteada en términos *genealógicos*, es decir, como “redescubrimiento metic- uloso de las luchas y memoria bruta de los enfrentamientos”. Desde este presupuesto metodológico pasa a exponer que existirían dos “hipótesis fuertes” para explicar el problema del poder en la modernidad. A diferencia del reduccionismo presente en lecturas economicistas, sostiene Foucault, el poder habría que analizarlo como enfrentamiento de fuerzas que actúan según el modelo de la guerra. En este sentido, habla de los mecanismos de poder que operarían de acuerdo con el modelo de la represión, y de la “hi- pótesis de Nietzsche” que entendería el poder como “enfrentamiento beli- coso de las fuerzas” (Foucault [1976] 1992a, 30). En resumen, Foucault se propone elaborar un concepto de poder que supere el esquema jurídico de contrato-opresión, al igual que el esquema dominación-represión o guerra- represión marcados por la dinámica de lucha y sumisión. Ello sin dejar de reconocer que un análisis histórico del poder admite la convivencia de ambas formas.

En la lectura de Foucault, el poder se caracterizaría, en primer lugar, por su carácter relacional: no define una posesión, una sustancia suscepti- ble de ser transmitida, sino su ejercicio; en segundo lugar, este descentra-

miento del poder impide que se lo pueda analizar como centralizado en un grupo o clase, mientras que otros estarían excluidos de él; en tercer lugar, los procesos del poder no podrían ser entendidos como simples efectos, reflejos, o mecanismos de reproducción de una realidad más profunda y fundamental. Esta concepción genealógica de la política, como se puede observar, mantiene una polémica con las lecturas de Marx que habían buscado en las categorías base-superestructura una justificación de su economicismo y, al mismo tiempo, habían vinculado el problema de la ideología a la existencia de un sujeto portador; asimismo, se puede apreciar también el distanciamiento del autor respecto de las concepciones liberales de la política que habían partido del reconocimiento de un sujeto de derechos, capaz de legitimar su ordenamiento por el recurso a la racionalidad (Lemke 1997, 104-9).

En la séptima conferencia, del 18 de febrero de 1976, Foucault se dedica a probar la tesis de que la guerra fue la matriz de la verdad del discurso histórico; ello por referencia a los trabajos de Boulainvilliers. Aquí Foucault da cuenta de cómo habría surgido el concepto del *bárbaro rubio*; con lo cual, igual que Nietzsche en *La genealogía de la moral*, trata de probar que en el surgimiento del poder político no se puede constatar la presencia de una lógica histórica centrada en la racionalidad, sino en la guerra:

Comenzará así a tomar cuerpo ese retrato del “bárbaro” que llegará hasta Nietzsche y según el cual la libertad equivale a una ferocidad que es gusto del poder y avidez determinada; incapacidad de servir y deseo siempre dispuesto a sojuzgar; costumbres carentes de educación y rudas; odio por los nombres, la lengua y los usos romanos (Foucault [1976] 1992a, 157).

Ya en *La genealogía de la moral* (Libro I, aforismo 11), Nietzsche había llamado la atención expresamente sobre el carácter de la “bestia rubia” en el contexto de su análisis sobre el surgimiento de los valores político-morales:

Resulta imposible no reconocer, en la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria; de cuando en cuando esa base oculta necesita desahogarse, el animal tiene que salir de nuevo afuera, tiene que retornar a la

selva: –las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos– todos ellos coinciden en tal imperiosa necesidad (Nietzsche 1994d, 46).

En su conferencia del 25 de febrero de 1976, Foucault investiga sobre el objeto y condición del saber histórico moderno. En tal sentido, propone el modelo de la guerra como matriz de representación del saber histórico:

La historia sólo encuentra la guerra, una guerra que la historia nunca puede superar o remover totalmente, una guerra cuyas leyes fundamentales no puede encontrar y a la cual no puede ponerle límites, justamente porque es la guerra misma la que sostiene, atraviesa, determina este saber, saber que no es sino un arma en la guerra, o mejor, un dispositivo táctico de la misma (Foucault [1976] 1992a, 182-83).

Foucault quiere mostrar que la guerra está en el centro del apareamiento del Estado moderno y que el surgimiento de un saber de la historia es un efecto de la consolidación de dicho poder: “Es justamente el momento en que la historia llega a ser el discurso mediante el cual cada nación o, en todo caso, cada orden o clase, hace valer sus derechos: el momento en el cual la historia se vuelve el discurso general de las luchas políticas” (Foucault [1976] 1992a, 186). Pero él no contempla únicamente el apareamiento de un saber sobre la historia que ha sido sometido al efecto disciplinario del Estado, saber histórico del Estado, sino también de uno antiestatal, involucrado en un perpetuo enfrentamiento con la enseñanza oficial. Se trataría de otra historia ligada a las luchas, como conciencia de los sujetos en lucha; con ello Foucault distingue entre dos niveles de conciencia y de saber histórico: “Por una parte, uno que no pone en cuestión la existencia de un saber efectivamente disciplinado en la forma de disciplina histórica y, por otra, el de una conciencia histórica polimorfa, fragmentada, combatiente, y que no es sino el otro aspecto, la otra cara de la conciencia política” (Foucault [1976] 1992a, 195).

Varios son los pasajes de Nietzsche en los que Foucault se pudo haber apoyado para su *genealogía* del Estado moderno; ya en *La genealogía de la moral* se hace referencia al papel de la guerra en el surgimiento de los Es-

tados. A criterio de Nietzsche, se trata de desvirtuar las *fantasías* modernas que le hacían comenzar con un *contrato*:

He utilizado la palabra “Estado”: ya se entiende a quien me refero –una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda (Nietzsche 1988d, 342).¹

En uno de los escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche (1988d, 347) presenta a la guerra como supuesto histórico de la consolidación del Estado moderno. Se trata de la misma tesis que posteriormente aparece en el *Zaratustra*, pero ya no referida al ejemplo de los griegos, sino vinculada a la formación de un tipo de individualidad. En el centro del capítulo sobre “La guerra y la guerra de los pueblos”, Nietzsche contrapone al superhombre: “El hombre es algo que tiene que ser superado”. La interpretación de este pasaje, como se sabe, ha ido desde la perversión e identificación total de dichas tesis con la ideología nacionalsocialista hasta la reivindicación de la dimensión histórica para la construcción de individualidades libres. Este segundo camino es el de Foucault (Taureck 1989).

En su conferencia del 17 de marzo de 1976, Foucault se ocupa de la problemática propiamente biopolítica. Su registro histórico fija la mirada en la segunda mitad del siglo XVIII para mostrar que el poder no se habría ejercido meramente en la forma de disciplinas regidas por el modelo de la individualización, sino que se trataría, más bien, del ejercicio del poder en el hombre-especie. Ya no constituye simplemente una anatomía política, sino una biopolítica cuyo ámbito de aplicación es la población. Lo que habría posibilitado la inscripción del racismo en los mecanismos del Estado sería justamente la emergencia de este biopoder. Foucault sostiene que la guerra habría sido concebida en los orígenes de la modernidad como

¹ Nietzsche, *La genealogía de la moral*, II, § 17. En uno de los escritos preparatorios de *El nacimiento de la tragedia* ya aparece la misma tesis: “el vencido pertenece al vencedor, con su mujer y sus hijos, con sus bienes y con su sangre. La fuerza otorga el primer derecho, y no hay derecho que no tenga en su origen la violencia” (Nietzsche 1980, 342 T. VII).

guerra de razas; sin embargo, con el apareamiento del principio *subjetivo* de la universalidad nacional, la noción misma de guerra habría sido eliminada de los análisis históricos y, en cambio, se habría conservado el tema de las razas pero no como guerra de razas, sino como racismo de Estado. El racismo, por una parte, no habría sido más que el mecanismo requerido por el Estado para producir un desequilibrio (fragmentación, rupturas en un *continuum* biológico) en la configuración del poder en la sociedad. Por otra parte, el racismo tendría la función de mantenimiento y purificación de la propia raza según la dinámica de la aniquilación del otro: “La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o del anormal) es lo que hará la vida más sana y más pura” (Foucault [1976] 1992a, 265). Al Estado le sería inherente una función *homicida* que solo podría asegurarse por el surgimiento del racismo bajo las condiciones del biopoder. La especificidad del racismo moderno, por lo tanto, consistiría en estar ligado a un Estado obligado a servirse de la raza, de la eliminación de las razas para la purificación de la raza y así ejercer su poder soberano.

En la lectura de Esposito, la obra de Nietzsche presenta textos que podrían haber servido como antecedentes de un concepto de biopolítica que en el siglo XX permitió la elaboración de un racismo de Estado. Aunque en el mismo Nietzsche se podrían encontrar críticas del evolucionismo, la crudeza de sus afirmaciones habría que contextualizarlas en el pensamiento conservador de la época. Con todo, no se puede dejar de analizar la lectura histórica de Nietzsche independientemente de su concepción metafísica. Él mismo afirmaba, en el aforismo 259, de su *Más allá del bien y del mal*, que “la vida es cabalmente voluntad de poder”. Además, en el mismo aforismo, Nietzsche sostiene que la explotación “forma parte de la esencia de lo vivo” y que, por lo tanto, estaríamos ante “el hecho primordial de toda historia” (Foucault [1976] 1992a, 265). El mismo Esposito explica, refiriéndose a *Más allá del bien y del mal*, aforismo 258, lo difícil que resultaría caracterizar el “racismo de Nietzsche” (Esposito [2004] 2006, 155). En este marco, cita la perspectiva sociohistórica de Nietzsche por referencia a su concepto de aristocracia:

Lo esencial en una aristocracia buena y sana es [...] que acepte, por tanto, con buena conciencia el sacrificio de un sinnúmero de hombres, lo cuales, por causa de ella, tienen que ser rebajados y disminuidos hasta convertirse en hombres incompletos, en esclavos, en instrumentos (Nietzsche 1985, 220-21).

En el caso de Foucault, su perspectiva genealógica aparece fuera de una suerte de metafísica de la vida, concentrándose más bien en la investigación socio-histórica. Sin embargo, se puede ubicar pasajes de Nietzsche que ya contenían elementos suficientes para explicar el racismo moderno-contemporáneo en perspectiva biopolítica. Como muestra Esposito, ello se observa en el aforismo 36 del *Crepúsculo de los ídolos*, donde se refiere justamente al tratamiento político del enfermo en el marco de una “moral para médicos:

El enfermo es un parásito de la sociedad. Hallándose en cierto estado es indecoroso seguir viviendo [...] Crear una responsabilidad nueva, la del médico, para todos aquellos casos en que el interés supremo de la vida, de la vida ascendente, exige el aplastamiento y la eliminación sin consideraciones de la vida degenerante —por ejemplo, en lo que se refiere al derecho a la procreación, al derecho a nacer, al derecho a vivir... (Nietzsche 1994b, 109).

En general, Foucault desarrolla una lectura de las tesis políticas de Nietzsche que evita claramente caer en las ambigüedades fascistas que ya habían sido advertidas por Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. Esta lectura no es casual, ya que pretende explícitamente liberar al pensamiento de Nietzsche de cualquier vínculo con el fascismo. Pero, por otro lado, como muestra la literatura sobre el tema, Foucault no está solo en dicho empeño: Bataille, Blanchot y Deleuze también ya se habían pronunciado vehementemente en este sentido. Lo interesante de esta lectura consiste en destacar los elementos presentes en Nietzsche de su recepción de Montaigne (Taureck 1989, 193-205).² Esta lectura francesa de Nietzsche destaca el aspecto de la individualidad social, ar-

² En 1870, Nietzsche recibió como regalo de Cosima Wagner una versión alemana de las obras de Montaigne.

ticulada en normas, destacando del superhombre su dimensión histórica, desvinculándolo y combatiendo cualquier relación con algún tipo de interpretación fascista de su pensamiento. Por lo menos tres elementos aparecen claramente retomados: afirmación del cuerpo, naturalismo de las virtudes e inestabilidad del mundo (Taureck 1989, 195-96).

Las conferencias “Seguridad, territorio y población” (1977-1978) y “El nacimiento de la biopolítica” (1978-1979)

El recurso a Nietzsche de Foucault se puede percibir en el marco de la elaboración del concepto de “gubernamentalidad” que fue el tema central de sus clases magistrales entre los años 1977 y 1979. Foucault se va a referir a la metáfora de Nietzsche sobre el “monstruo frío” para problematizar enfoques liberales y socialistas sobre el Estado. A diferencia de aquellas interpretaciones, sostiene que la característica propia del Estado tendría que ver con la gubernamentalización del ejercicio del poder, es decir, con el conjunto de métodos y procedimientos que muestran una forma de ejercicio del gobierno en la modernidad. En este marco, Foucault desarrolla una suerte de ejercicio genealógico destinado a rastrear los orígenes de este nuevo tipo de gobierno en la modernidad. Remonta su análisis al apareamiento del cristianismo y la instauración del “poder pastoral”, tesis en la que sigue la perspectiva analítica de Nietzsche en *La genealogía de la moral*, por ejemplo, respecto al “sacerdote ascético”.

Interesante resulta el hecho de que Foucault aluda a Nietzsche justamente cuando caracteriza aquello que es el motivo central de su conferencia magistral: “la gubernamentalidad”. Así, en su clase del primero de febrero de 1978 procede a diferenciar tres tipos de aproximación cuando se trata de abordar el problema del Estado. Una primera de carácter liberal, una segunda referida al marxismo y una tercera donde esboza su propia concepción a la que denomina “gubernamentalización del Estado”. Foucault sostiene que, en general, existiría una “sobreevaluación” del problema del Estado en sendas lecturas: “En una forma inmediata, afectiva y trágica: es el lirismo del monstruo frío frente a nosotros” (Foucault [1977-78] 2006, 136-37).

Como se sabe, la expresión “monstruo frío” aparece en el acápite “Del nuevo ídolo” en el libro primero del *Zarathustra* de Nietzsche: “El Estado es el más frío de todos los monstruos. Es frío incluso cuando miente; y ésta es la mentira que escapa de sus labios: ‘Yo, el Estado, soy el pueblo’” (Nietzsche 1994a, 132). Además, continúa Foucault, existe una segunda aproximación referida a una lectura marxista; esta reduce el Estado a una serie de funciones, por ejemplo el desarrollo de las fuerzas productivas y la reproducción de las relaciones de producción. Foucault toma distancia de las dos lecturas porque, en su opinión, históricamente hablando, no se podría partir de aquella individualidad o unidad reclamada y, tampoco, del mero reduccionismo que lo considera una función elemental. En el texto de Nietzsche, en realidad, se plantea una crítica de lecturas historicistas inspiradas en un cierto optimismo racionalista. Foucault, desde otro enfoque histórico, junto con Nietzsche, destaca el carácter azaroso del Estado. En tal sentido vuelve a la metáfora del “monstruo frío”, retrospectivamente, en la primera clase del curso siguiente, el 10 de enero de 1979, donde sostiene que el Estado es una forma de gobierno caracterizada por su capacidad de invención o recreación histórica, lo cual habría sido su tesis en el curso anterior:

Y en este aspecto traté de mostrar que el Estado, lejos de ser una suerte de dato histórico natural que se desarrolló por su propio dinamismo como un ‘monstruo frío’ cuya simiente habría sido lanzada en un momento dado en la historia y que poco a poco la roería –El Estado no es eso, no es un monstruo frío–, es el correlato de una manera determinada de gobernar (Foucault [1978-79] 2007, 21).

De las conferencias magistrales impartidas por Foucault en 1977-1978 se puede destacar la tesis sobre el “poder pastoral” en diálogo con Nietzsche. Aquí me refiero a la tesis sobre el “sacerdote ascético” para mostrar, siguiendo la propuesta de Esposito, que la relación entre vida y política en Foucault puede plantearse en función de la biopolítica si se la representa desde el paradigma de la “inmunización”. El poder pastoral reproduciría esa dinámica esencialmente antinómica en la que la vida se conservaría a través del poder o como protección negativa de la misma vida.

En sus conferencias, Foucault trabaja la tesis de que la historia pastoral en Occidente, considerada como un modelo de gobierno de los hombres, habría transcurrido de la mano de la historia del cristianismo. Su especificidad radicaría en haberse constituido en una suerte de “arte por el cual se enseña a la gente a gobernar a los otros o se enseña a los otros a dejarse gobernar por algunos” (Foucault [1977-78] 2006, 180). Esta tesis bien se puede cotejar con lo que Nietzsche planteó en *La genealogía de la moral* cuando se refirió explícitamente al sacerdote ascético: “A éste hemos de considerarlo como el predestinado salvador, pastor y defensor del rebaño enfermo: sólo así comprendemos su enorme misión histórica”. A criterio de Nietzsche, la relación entre el sacerdote y el rebaño se basa en la “voluntad de poder” del primero: “el dominio sobre quienes sufren es su reino” (Nietzsche 1994d, 146).

El pensador alemán no se refiere al sacerdote ascético en los términos de un médico cuyo objetivo último se justificaría por la cura del enfermo. En última instancia lo determinante es la relación de poder a la que se accede interviniendo sobre la vida de los demás, incluso, si es necesario, incorporando la misma enfermedad: “Trae consigo ungüentos y bálsamos, no hay duda; mas para ser médico tiene necesidad de herir antes; mientras calma el dolor producido por la herida, *al mismo tiempo la envenena*” (Nietzsche 1994d, 147). Aquí es donde se entiende que la dinámica “inmunizadora” del sacerdote ascético se inscribiría en las grandes “potencias conservadoras y creadoras de síes de la vida”, a pesar de que “el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera” (Nietzsche 1994d, 139-40).

Salida

El carácter polisémico del concepto biopolítica en Foucault corre de la mano de un diferenciado recurso a las tesis de Nietzsche. Esta es la razón por la cual no es posible identificarla en la obra del pensador alemán como una sola, ni siquiera como un grupo de tesis. Sin embargo, se puede hablar de una perspectiva que en las obras de Foucault aparece como un recurso a

Nietzsche para la elaboración de tesis propias desde, por ejemplo, la perspectiva genealógica del historiador, la centralidad y relevancia que adquiere una analítica del cuerpo, el surgimiento de la moderna subjetividad desde el trasfondo histórico del poder pastoral y la ambigua dinámica del apareamiento del Estado moderno, entre otras.

Ciertamente, la genealogía revela un acceso metodológico en el que se muestra una representación de las complejas relaciones que se pueden articular entre cuerpo e historia, sirviendo de base para una redefinición del análisis político. De esta manera, la relocalización biopolítica del cuerpo ocurre como crítica a las representaciones economicistas e historicistas del poder. De aquí que el poder, en la perspectiva de Nietzsche y Foucault, ocurre en y a través de los cuerpos de los individuos y las poblaciones.

La implementación del principio biofilosófico de Nietzsche, desde el cual solo es posible concebir la relación entre vida y poder como un complejo entramado, se traduce en una lectura histórica de la modernidad en la cual paradójicamente convergen, en ciertos momentos, como lo formula Esposito ([2004] 2006), una biopolítica de la muerte y el horizonte de una nueva política de la vida. Se trataría de algo así como apostar por la modernidad sin dejar de denunciar y asumir su esencial ambigüedad.

Conclusiones

Conclusiones

La pregunta central que me planteé en la investigación fue por el Nietzsche de Foucault. Fue metodológicamente abordada desde, por lo menos, tres accesos. Analíticamente, desde un punto de vista histórico, procedí a explicar cómo se construyó la relación moderna entre el autor, la obra y el lector. En tal sentido, en *Foucault, lector de Nietzsche* analizo cómo se ha construido y recreado dicha relación a propósito de los autores investigados. Además, asumí las obras de los dos autores como un texto abierto, con varias entradas desde las cuales es posible rastrear lecturas de Nietzsche desde una perspectiva que ofrece múltiples posibilidades. Metodológicamente, me he servido de los conceptos arqueología, genealogía y subjetivación; asumiéndolos como accesos investigativos que me brindaron la ocasión para explicar las relaciones entre Foucault y Nietzsche. Estos dos grandes accesos descansan en el presupuesto filosófico según el cual ambos pensadores representan opciones críticas en el marco del legado de la Ilustración signado por la creación histórica de subjetividades libres.

Conforme a lo expuesto, he organizado estas conclusiones de modo que se pueda apreciar, en primer lugar, la tradición de lectura de Nietzsche que nutre a Foucault; en segundo lugar, el recorrido realizado sobre los temas de Nietzsche en la obra de Foucault en tanto arqueología, genealogía y subjetivación; en tercer lugar, el alcance de una lectura de Nietzsche desde la “función autor” en Foucault; y, finalmente, muestro la convergencia crítica de los autores por su pertenencia a tradiciones de la Ilustración.

La lectura de Foucault

El Nietzsche de Foucault se construye en el marco de tradiciones de lectura de las obras del pensador alemán que dan cuenta de los distintos caminos que transita la modernidad europea en medio de un intrincado debate. Del contexto francés, en el que surge Foucault, he destacado el apogeo y ocaso de las filosofías del sujeto en las versiones de la fenomenología y del marxismo de la época. Este debate filosófico no se puede explicar al margen ni del contexto de la Segunda Guerra Mundial en la que, en Alemania, se procedió a la construcción de algunas lecturas fascistas de Nietzsche, ni de los desafíos presentados por la instauración de regímenes socialistas. En dicho contexto, el aporte intelectual de Bataille, Blanchot y Deleuze es importante para la reconstrucción de la historia de la relación entre Foucault y Nietzsche. A diferencia de lecturas como las de Horkheimer y Adorno, que en el contexto de la guerra leyeron a Nietzsche para analizar el carácter ambiguo o regresivo de la modernidad, Foucault amplía el horizonte de la dialéctica de la Ilustración, en la medida que piensa una historia de la racionalidad en constante ramificación. En tal sentido, más que ante una lectura estamos frente a una tradición de pensamiento que promueve una actitud ante Nietzsche. De esta manera es que se puede explicar la sintonía mayor de los autores respecto a un proyecto de historia de la racionalidad que hunde sus raíces en el legado crítico de la Ilustración europea.

El recorrido

Si Nietzsche formuló la hipótesis de que la subjetividad sería posible como diversidad, entonces podemos concluir que Foucault trabajó dicha hipótesis en los conceptos de arqueología, genealogía y subjetivación. Estos no son más que el instrumental con el que el historiador da cuenta de la producción moderna de verdades. Foucault se mantiene en su tarea de historiador al mostrarlas en el entramado de relaciones en las que históricamente han surgido. Esos conceptos son instrumentos que radicalizan el sentido histórico de una subjetividad abierta a nuevas y posibles formas

de constitución. El sujeto moderno, en palabras de Nietzsche, ese eterno insatisfecho, inacabado, más que el culmen de algo, sería una tarea permanente, es decir, siempre un inicio.

La arqueología se ocupó de saberes relativos al sujeto moderno, considerado sobre todo como el objeto correspondiente de las ciencias humanas. Su gran presupuesto sería la existencia de algo así como lo humano, que filosóficamente se justificó desde el modelo de la autorrepresentación de las filosofías de la conciencia. Foucault recurre a Nietzsche para operar un descentramiento de dicho modelo de subjetividad al mostrar el estatuto histórico que hizo posible el surgimiento de saberes y objetos de las ciencias humanas. La indagación arqueológica le permite principalmente reconstruir el problema de la verdad y los saberes, sin tener que referirse a la presencia de una subjetividad trascendental. Para ello se deja guiar por la tesis del superhombre, ya que le posibilita una representación de los saberes del sujeto en su finitud, es decir, liberados de una antropología que recurre a categorías trascendentales, sean teológicas o históricas. Si se va a hablar de subjetividades, según Foucault hay que hacerlo bajo el presupuesto que garantiza su radical historicidad: el agotamiento de la representación moderna del sujeto. Esto implica, además, el replanteamiento de la condición humana en el marco de otro orden de historicidad: solo en el contexto del eterno retorno puede el superhombre asumir su protagonismo.

Si en las investigaciones arqueológicas sobre todo interesa el conjunto de reglas que suponen la constitución de un saber sobre el sujeto —a priori histórico—, en cambio, la genealogía muestra la emergencia de dichos saberes en el marco de constelaciones de poder. En dicho concepto, Foucault rescata fundamentalmente su carácter dinámico y múltiple en el ámbito de la experiencia histórica que está mediada por instituciones de diferente orden. Foucault recrea ampliamente la tesis de la genealogía de Nietzsche para intentar un tipo de historia que no recurre al discurso de la gran racionalidad, sino al de las intervenciones sobre la corporalidad. La representación de subjetividad que le subyace a estas investigaciones es la de la individualidad que surge como ejercicio de disciplinas sobre la corporalidad. En sus investigaciones de carácter genealógico Foucault concibe la subjetividad desde la tesis nietzscheana de la voluntad de verdad, para

poder representarla como ejercicio de poderes. Aquí no se trata, como en la arqueología, de una explicitación de la forma en que nos constituimos como sujetos de conocimiento sobre nosotros, sino de cómo nuestra condición de sujetos pasa por la relación con otros sujetos enmarcados por relaciones de poder.

Finalmente, la subjetivación abandona el carácter negativo de la voluntad de saber para plantearse el problema de la recreación de prácticas de libertad. Se trata de investigaciones históricas sobre técnicas de gobierno del sí mismo. Foucault retoma las tesis de Nietzsche sobre la genealogía de la moral en Occidente, mostrando el papel del cristianismo en la creación de diferentes tecnologías destinadas a operar sobre la constitución de la subjetividad. Aquí es cuando, por ejemplo, el autor reivindica una estética de la existencia que se muestra como heredera no solo de la Antigüedad griega, sino del programa ético del superhombre de Nietzsche.

La función autor

En esta investigación no he procedido a localizar una instancia última articuladora de sentido, en cuyo fondo se encontraría la garantía que otorga la individualidad irreductible del autor Foucault, sino que he buscado los rasgos que adquiere su lectura en el espacio común, pero diferenciado, de la polémica con otros autores. Este espacio tampoco responde únicamente al ámbito de las subjetividades, sino que obedece a la complejidad de prácticas sociales en las que la modernidad construyó al autor Nietzsche y a su obra. En tal sentido, si cabe la pregunta por el *Foucault, lector de Nietzsche* es porque —como él mismo lo sostiene— habría que analizar el conjunto de prácticas sociales que hizo posible en la cultura occidental moderna el apareamiento de la función autor Nietzsche. El análisis de la lectura de un autor, por lo tanto, no puede reducirse a la constatación documentada del diálogo intelectual al que se limita una recepción. La originalidad de Foucault de cara a Nietzsche tiene menos que ver con el conocimiento de este que con la capacidad de leerlo en su momento a la luz y a la sombra de las nuevas condiciones de la modernidad. Su lectura, por lo tanto, no

es academicista, pues reactualiza y recrea la lectura de un autor, y la elaboración de sus propias tesis, frente a las exigencias de una modernidad que experimenta profundas transformaciones. Foucault y Nietzsche son tributarios de aquella amplia tradición de modernidad que piensa la historia y el pensamiento en sus imbricaciones y entrecruzamientos. Si Foucault hubiera visto en Nietzsche únicamente el material oportuno para una historia de las ideas, seguramente no compartiría con el pensador alemán el carácter transformador que caracteriza al pensamiento vivo.

Mas Foucault no traslada simplemente el eje de lectura de un autor desde el fondo de su subjetividad a una instancia sociohistórica estructuradora de sentido que desbordaría y determinaría el alcance de su individualidad. Lo que un autor pueda haber creado, aportado o inspirado a su sociedad, o a otras sociedades de su tiempo o de otro tiempo, no se remite a un mero producto ideológico de un sujeto histórico. En tal sentido, Nietzsche como expresión ideológica de una clase dominante intentaría legitimar apenas a una de las posibilidades históricas. Paradójicamente, de esto resultan las pretensiones de imponer un tipo de humanidad directamente vinculada a cierta visión de la Ilustración europea y de la hegemonía de determinados grupos. La afirmación abstracta de la humanidad confluye aquí con los intentos del historicismo que pretendió legitimar una supuesta marcha progresiva de la historia. Foucault mira el recurso al principio antropológico del hombre, en ese momento clave porque significa el paso del siglo XVIII al XIX, simplemente como uno de los momentos de configuración del saber y de una concepción de la moderna subjetividad. El autor y su obra aparecen en este contexto como el principio de economía en la creación social de significados de las sociedades capitalistas.

Con Foucault, el autor Nietzsche aparece como el cuestionamiento de cierta tradición humanista considerada como única posibilidad legítima de formular la construcción histórica de subjetividades. Frente a las pretensiones del marxismo, de la fenomenología y del existencialismo de su época, Foucault propone erradicar el supuesto antropológico del sujeto fundante; recurre a una concepción de subjetividad y verdad que ve en aquel una modalidad históricamente construida y atribuible a determinadas condiciones de la modernidad. Este despertar del sueño antropológico no es cuestiona-

do desde las mismas categorías de la filosofía del sujeto, sino que es inscrito en un análisis genealógico que muestra a dicho sujeto como el resultado de prácticas mucho más antiguas, cuya localización nos remite a los orígenes mismos del Occidente moderno, a verdades acuñadas por las tradiciones cristiana y platónica. Con Foucault y Nietzsche la unidad dominante de la tradición occidental de verdad se quiebra y se muestra en el sinnúmero de fragmentos que dan cuenta de su esencial fragilidad histórica.

¿Por qué leer a Nietzsche hoy? ¿Cuál es la ausencia que permanece imborrable y que sugiere el retornar una y otra vez a su obra? Foucault responde que este retorno “forma parte del discurso mismo” (Foucault [1969] 1999a, 347) porque sería aquello que actualiza su transformación. Foucault asumió que con el autor Nietzsche se pueden elaborar discursos de verdad y subjetividad que cuestionan cierta tradición de modernidad, buscando y recreando entre otras posibilidades que también surgen de ella misma. En tal sentido, así como se puede legitimar el recurso a un Marx y un Freud, el recurso a Nietzsche hoy es una opción que precisa recrear la ardua tarea de la libertad. La “instauración discursiva” (Foucault [1969] 1999a, 347) operada en estos autores se alojaría precisamente en ese movimiento del pensar que capta aquello que está más allá de sus individualidades, pero que a la vez las permea y encuentra en ellas su sentido. Quizá llegue un momento en que Nietzsche ya no dé más que hablar. Si es porque sus intuiciones quedaron atrás, esperemos que su pensamiento haya sido un tránsito que permitiera radicalizar la búsqueda de otras experiencias de libertad. Nietzsche, a fin de cuentas, también podría desaparecer.

La crítica

Preguntarse por la lectura o lecturas de Nietzsche que se puedan rastrear en la obra de Foucault adquiere relevancia en el marco de una interrogante mayor relacionada con el sentido de la filosofía para los autores. Hacia el final de su vida, Foucault, en la introducción al segundo volumen de su *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* ([1976] 1993, 7), anotaba que entendía esta disciplina como una actividad, como una labor crítica del pensamiento

sobre sí mismo. Considero que si hay un motivo que se pueda resaltar, que haya vinculado a estos dos pensadores en la práctica del filosofar, ese motivo es justamente la tarea en torno a la subjetividad. El mismo Foucault se concebía como historiador de la subjetividad; su obra consistiría en una historia crítica del pensamiento. En tal sentido, en *Foucault, lector de Nietzsche* trato de explicitar los puntos en que ambos autores confluyen para la realización de dicha empresa: la subjetividad como una tarea histórica y la acción del filósofo como un aporte a esta tarea desde la actividad crítica del pensamiento. La perspectiva Foucault-Nietzsche es posible porque comparten la tesis de que el pensamiento está involucrado en la creación histórica de libertad. Pero quien crea que los rasgos que definen dicha relación deberían buscarse básicamente en el reconocimiento de las tesis del autor Nietzsche en la obra de Foucault, incurre en un error. La producción del pensamiento desborda los límites del autor y su obra. Estos solo son uno de los ámbitos en los que se recrea la realidad histórica de la subjetividad.

Los autores han compartido esa pregunta fundamental que se ha abierto en el seno de la Ilustración sobre sus posibilidades críticas. La pregunta nos lleva a entender el pensamiento como el punto en que se cruzan la actualidad del presente, la historia y “la constitución de sí mismo como sujeto autónomo” (Foucault [1984c] 1999c, 345). La confluencia de Nietzsche y Foucault, por lo tanto, tiene que ver menos con una afinidad doctrinal que con una *actitud*; es decir, con un *ethos filosófico* que implica fundamentalmente la “crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault [1984c] 1999c, 345). En esta dirección hay que conducir las discrepancias de Foucault, y también de Nietzsche, con los diversos humanismos. Dicha “ontología histórica de nosotros mismos” (Foucault [1984c] 1999c, 345), como la denomina el pensador francés, polemizará con cualquiera de los humanismos que quieran, en nombre de un ser humano abstracto, limitar, encasillar o definir los modos de realización histórica que la Ilustración ha querido colocar en esa actitud de apertura. Ello, a su vez, es lo que hace que ni Nietzsche ni Foucault agoten todas las posibilidades, sino que su aporte sea también el resultado de la contribución y confrontación con otros pensadores con los que comparten ese gesto que surge de la misma Ilustración.

Anexos

Anexo 1

Revisión de la literatura

Para elaborar la presente revisión de la bibliografía secundaria he considerado, sobre todo, un criterio cronológico. En tal sentido, implícitamente es conveniente mencionar la existencia de tradiciones de lectura de Nietzsche. Dicha circunstancia la trato explícitamente cuando contextualizo el surgimiento del pensamiento de Foucault, aunque no exclusivamente, en el marco de tradiciones de lectura de Nietzsche en lengua alemana y francesa. Si bien en esta revisión no es mi intención rastrear las implicaciones de la pertenencia a dichas tradiciones, sí he tenido en cuenta la producción sobre el tema en alemán, francés, inglés, italiano y español.

Una de las primeras y más conocidas investigaciones sobre la obra de Foucault es la de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow ([1982-83] 1994). En su presentación de las obras más relevantes de Foucault muestran la influencia de Nietzsche sobre todo respecto a su perspectiva metódica. Dreyfus y Rabinow delimitan muy bien su acceso a este punto: no se referirán al “peligroso” y “polémico” ([1982-83] 1994, 135) tema de la recepción de Nietzsche en Francia. Su interés sería básicamente el análisis de los textos de Foucault referidos a Nietzsche para, así, poder presentar su perspectiva genealógica, principalmente en obras de los años setenta donde se abordan los temas centrales de poder, saber y corporalidad. En este marco, Nietzsche sería especialmente relevante para explicar lo que esos autores denominan la “analítica interpretativa” de Foucault (Dreyfus y Rabinow ([1982-83] 1994, 133-55). Se trata aquí del recurso de este último a Nietzsche para la elaboración de la compleja analítica sobre el malestar de las sociedades mo-

derno-contemporáneas a partir de la perspectiva metódica de la arqueología y la genealogía. Motivo de análisis explícito es la lectura que Foucault haría de Nietzsche en los textos *Nietzsche, la genealogía y la historia*, y *Nietzsche, Freud, Marx*. El recurso de Foucault a Nietzsche se presenta en el marco de una superación del horizonte epistémico representado por el estructuralismo y la hermenéutica, como reza el subtítulo de la monografía de los comentaristas.

Dilles Deleuze destaca una común perspectiva *filosófica* que se podría observar en Nietzsche y Foucault (Deleuze [1986] 1987). En la obra de este, sus artículos sobre Nietzsche –*Nietzsche, la genealogía y la historia* (1971)– y sobre Blanchot –*El pensamiento del afuera* (1966)– mostrarían un esfuerzo que confluye en la elaboración de una filosofía que hace de las categorías exterioridad y afuera su tema principal (Deleuze [1986] 1987, 116-17). En este contexto, la tesis del superhombre adquiere máxima importancia; en el anexo “sobre la muerte del hombre y el superhombre” se dedica a encontrar su sentido en el marco de su relevancia para la obra de Foucault. El ensayo al que me referí termina así: “Como diría Foucault, el superhombre es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto: es el advenimiento de una nueva forma, ni Dios ni el hombre, de la que cabe esperar que no sea peor que las dos precedentes” (Deleuze [1986] 1987, 170).

Maurice Blanchot, otro gran conocedor de Nietzsche en el ámbito cultural francés, tiene un ensayo donde repasa lo que, en su opinión, serían los temas más importantes que trabajó Foucault. El comentarista llama la atención sobre la presencia de Nietzsche en el tratamiento filosófico de la locura, igualmente respecto a las relaciones entre saber, poder y verdad, así como también sobre el recurso genealógico en los temas de la sujeción del sujeto y la ética. Su revisión panorámica de la obra de Foucault termina constatando que en sus últimas investigaciones, *a imitación* de Nietzsche, “se inclinaba a buscar en los griegos menos una moral cívica que una ética individual que le permitiera hacer de su existencia –de lo que le quedaba de vida– una obra de arte” (Blanchot [1986] 1993, 69).

Urs Marti (1988, 69-82), en su trabajo de presentación del pensamiento y obra de Foucault, dedicó un capítulo a las “enseñanzas” de Nietzsche. Aquí se destaca la recepción que haría Foucault de las tesis de *La genealogía de la moral* para el desarrollo de una perspectiva metodológica de trabajo histórico –especialmente en el ensayo *Nietzsche la genealogía y la historia*–. También trata cómo el autor francés trabajaría las tesis de Nietzsche sobre la voluntad de verdad en el marco de su historia de las ciencias humanas. Sobre este aspecto, el autor llama la atención acerca del condicionamiento gramatical del pensamiento en el Nietzsche de *Más allá del bien y del mal*, y de cómo este análisis habría servido de base a Foucault para el diseño de su crítica al denominado episteme antropológico. El autor sostiene que, a diferencia de Nietzsche, que nunca habría superado un cierto *biologismo* contenido en la tesis de la voluntad de poder, Foucault, en cambio, se centraría en un análisis social de la voluntad de verdad en formaciones históricas.

Leslie Paul Thiele publicó un artículo donde ha querido mostrar que el carácter *agonal* de las tesis sobre el poder de Foucault se podría explicar por referencia al heroísmo trágico de Nietzsche –puesto que para este la lucha sería el rasgo esencial del héroe– y cómo, consiguientemente, el emprendimiento de Foucault de una subjetividad estéticamente elaborada ya habría estado anunciado en el mismo proyecto genealógico de Nietzsche. El intento de Foucault habría consistido en politizar lo que Nietzsche internalizó como “voluntad de lucha” (Thiele 1990, 907-25). Así, la perspectiva política de Foucault revalorizaría la lucha y la resistencia permanentes como condición humana existencial en el marco de condiciones históricas y sistemas de poder.

Wilhelm Schmid muestra la relevancia de Nietzsche para Foucault sobre todo en relación con el tema de la ética. Especialmente el apartado “Nietzsche Apollinik” (Schmid 1991, 181-99) presenta la lectura de Nietzsche que hace Foucault sobre subjetividad en el sentido del artista, de su relevancia para la existencia y de sus relaciones con el proyecto de una genealogía de la moral cuyo propósito sería la creación de un individuo libre. El trabajo de Schmid, sin embargo, no se reduce a este punto. Se lo puede leer como una visión de conjunto de la relación de Foucault con

Nietzsche: “No cabe duda que todo lo que ataca Foucault tanto en su interés metodológico –arqueología, genealogía, análisis del poder, nueva fundamentación de la ética como arte de vivir– como en su aspecto temático –el saber, la verdad, el poder y el sujeto– puede, de algún modo, derivarse de la influencia de Nietzsche” (Schmid [1991] 2002, 174).

La investigación de Michael Mahon (1988) es sin lugar a dudas, en su momento, el esfuerzo más sostenido para indagar cómo Foucault elabora una perspectiva genealógica desde Nietzsche. Se trataría de un proyecto genealógico que muestra su recurso a Nietzsche analizando la perspectiva histórica de las investigaciones de Foucault desde el entramado de verdad, poder y subjetividad. En este contexto, sería el genealogista Nietzsche el interés inmediato de Foucault, es decir, la problematización de las estrechas relaciones entre verdad y poder, escudriñando la multiplicidad de relaciones de fuerza que estarían en el origen mismo de valores, conceptos y experiencias. El Nietzsche de Foucault sería aquel que concibió la individualidad como una elaboración social que no puede obviar el carácter falsificador de las estructuras gramaticales inherentes al lenguaje. En suma, el Nietzsche de Foucault es el que diseña una crítica genealógica que revela la condición histórica, práctica y contingente de la existencia humana (Mahon 1988, 2). En su monografía, Mahon presenta la *Historia de la locura* como una suerte de invitación a sumarse al proyecto de una genealogía de la moral, siguiendo a Nietzsche, desde el escenario del lenguaje donde acontecería la muerte del sujeto, diferenciando la noción de genealogía y su aplicación como analítica de la moderna subjetividad en Nietzsche y Foucault.

El texto *Foucault-Nietzsche-Foucault. Die Wahlverwandschaft*, de Karl-Heinz Geiss (1993), es también una de las primeras investigaciones que se dedica en extenso a la recepción que hace Foucault de la obra de Nietzsche. Como hipótesis de trabajo se apoya en la declaración del mismo Foucault en el sentido de que su pensamiento podría describirse como el desplazamiento operado desde Hegel a Nietzsche. Geiss concluye que el nietzscheanismo de Foucault no se debe entender como un movimiento contrailustrado, sino como un método de trabajo crítico que nunca abandonó el escenario de la Ilustración. La investigación analiza

desde los primeros textos de Foucault hasta el segundo tomo de su *Historia de la sexualidad*. La razón de este procedimiento sería, según Geiss, la unidad representada por los ejes saber, poder y sujeto en la obra de Foucault, la misma que solo podría ser analizada con una visión del conjunto de su trabajo. Con todo, hay que señalar que en el desarrollo mismo de la investigación se le da mayor tratamiento a la relación de *Vigilar y castigar* de Foucault con *La genealogía de la moral* de Nietzsche.

Destacadas son las investigaciones de Thomas Lemke (1997, 2007 y 2008) en torno a una crítica de la razón política en la propuesta de “gubernamentalidad” y “biopolítica”. De acuerdo con este autor, sería de interés de Foucault sobre todo el desembarazarse de una analítica del poder que hasta sus investigaciones *Vigilar y castigar* y la *Voluntad de saber* todavía habría estado orbitando en la “hipótesis de Nietzsche” (Foucault [1975] 1994, 30). Esta última se refiere a la concepción de saber y poder que se entienden en el sentido de un juego estratégico cuyo modelo sería la guerra. La gubernamentalidad desborda dicho esquema en la medida que el escenario del poder ya no se circunscribiría únicamente al ejercicio disciplinario sobre la corporalidad ni solo a la gestión política de la vida de las poblaciones. El poder adquiriría el sentido de la conducción o gobierno susceptible de ser ejercido en el complejo entramado de la vida social en el que el Estado, instituciones e individuos se superponen. En este contexto, el apareamiento del poder pastoral, por ejemplo, puede entenderse como abandono de una analítica estratégica y da paso al surgimiento de tecnologías que se aplican al sí mismo.

Thomas Gutmann (1998) se ha concentrado en el análisis de la presencia de la tesis de la “voluntad de poder” de Nietzsche en la obra de Foucault. Considera la producción intelectual del autor en tres grupos de obras consideradas cronológicamente: arqueología de los discursos, genealogía del poder y ética del sujeto. La reelaboración de la tesis de la voluntad de poder por parte de Foucault en sus investigaciones éticas permitiría observar un distanciamiento de Nietzsche porque se podrían entender más en la línea de un neokantismo; la fundamentación de subjetividades adquiriría un cierto carácter “normativo” (Gutmann 1998, 418). Esto lo sustenta Gutmann en el sentido de que la tesis de la voluntad de poder de Nietzsche nunca habría

renunciado a considerar los órdenes jurídico y moral como condicionados por relaciones de hegemonía y dominio.

Con motivo de los cien años de la muerte del pensador alemán, la Sociedad-Nietzsche organizó un congreso internacional (2000) donde Knut Markus Ebeling presentó una comunicación con el título de *Nietzsche, die Genealogie, die Archäologie* (Ebeling [2000] 2001). Mérito de la intervención fue el formular la presencia de Nietzsche en Foucault desde las implicaciones metodológicas de los conceptos de genealogía y arqueología en la perspectiva de una etnología histórica del presente.

Buscando en el texto *Imperio* de Michael Hardt y Antonio Negri (2000) una línea argumentativa que presente al Foucault de la biopolítica en continuidad con planteamientos de Nietzsche, se puede reconocer que los autores comparten la tesis del ocaso de la trascendencia, como metafísica histórica, y el advenimiento de un tiempo articulado en un “campo de inmanencia” (Hardt y Negri 2000, 28). El debate, entre otras cosas, se expresa en la común crítica de Nietzsche y Foucault al humanismo, o mejor dicho, a un cierto tipo de humanismo. Hardt y Negri se expresan al respecto en el sentido de que en Foucault se puede percibir una línea argumentativa que denominan “humanismo antihumanista” o, simplemente, “posthumano” (Hardt y Negri 2000, 84). Esta condición “posthumana” se muestra paradójica porque acontece en un orden de poder global en el cual se aspira a la unificación y, al mismo tiempo, a su máxima pluralidad y singularización (Hardt y Negri 2000, 23). Ello ocurre porque en una economía global, justamente, el poder se gestionaría desde la reproducción de la vida misma o “producción biopolítica” (Hardt y Negri 2000, 25).

También Holger Ostwald tiene un texto corto donde se pasa revista a los principales temas de Nietzsche y la forma o sentido que adquieren en la obra de Foucault. La muerte de Dios aparece vinculada a la muerte de la verdad, el sentido histórico a la genealogía, así como también la muerte del sujeto a la posibilidad de una nueva humanidad (Ostwald 2001, 205 y 223).

En el ámbito germanohablante, la tesis de diplomado en filosofía de Alexandra Popp (2001) es la segunda investigación que se centra en extenso, posteriormente al trabajo de Geiss, en la lectura de Nietzsche realizada

por Foucault. Se trata de un trabajo en el que la autora llama la atención sobre la recepción “explícita” de Nietzsche (Popp 2001). Su objetivo es sistematizar y analizar los textos y el modo en que Foucault se confrontaría explícitamente con Nietzsche. Dichos textos no se encuentran en los trabajos grandes de Foucault, sino principalmente en sus ensayos cortos, conferencias y entrevistas. Esta perspectiva filológica la contextualiza en una tradición de lectura de Nietzsche que se habría cultivado en el ambiente cultural francés como un “antinietzscheanismo nietzscheano”; el mismo Foucault se había autodenominado de esta manera (Foucault [1984] 2001, 493). Uno de los aportes de la investigación de Popp es la presentación de los textos de Nietzsche a los que se refiere explícitamente Foucault.

Jan Rehmann representa una crítica general a la lectura de Nietzsche que elabora Foucault. En su opinión, el pensador francés se inscribe en una suerte de *nietzscheanismo posmoderno* cuyos máximos representantes serían Bataille, Klossowski y Deleuze, entre otros (Rehmann 2001, 188 y 208). En su opinión, esta tradición de lectura de Nietzsche ocultaría tesis como la de los señores o la de la dimensión religiosa de la filosofía del autor; han sido desactivadas y retomadas sobre la base de la interpretación de Foucault por parte de lecturas *antisocialistas* que se centrarían sobre todo en el *individualismo* de Nietzsche (Rehmann 2001, 189 ss.). Deleuze es el autor al que principalmente recurrió Foucault para su lectura de Nietzsche. Esta lectura crítica de la recepción *posmoderna* de Nietzsche se refiere sobre todo a las investigaciones éticas de Foucault donde supuestamente se trataría de una sobrevaloración de la dimensión individual. Recuerda a Lukács (1968), crítico de Nietzsche.

Edgardo Castro publicó el artículo “Los usos de Nietzsche: Foucault y Deleuze” (2003). El autor distingue tres momentos de la recepción de Nietzsche en Francia: desde 1900 hasta 1930, desde 1930 hasta 1960 (Bataille, Caillois, Klossowski) y desde 1960 en adelante (Foucault, Deleuze). El artículo se centra fundamentalmente en este tercer momento, donde muestra la presencia de Nietzsche para la elaboración del concepto de genealogía de Foucault. Además de los textos *Nietzsche, Freud y Marx* y *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Castro se refiere al recurso de Foucault a Nietzsche en sus conferencias que se publicaron en castellano bajo el título

En defensa de la sociedad, donde trabaja sobre el funcionamiento del poder. Desde la llamada “hipótesis de Nietzsche”, el pensador alemán intentaría pensar el poder en defunción de la dominación y lucha, en lugar de hacerlo desde el concepto de represión. Castro llama la atención respecto a que la crítica del poder concebido como represión se podría interpretar como una ruptura con la trilogía planteada en *Nietzsche, Freud y Marx*, en el sentido de una alternativa al freudo-marxismo (Castro 2003).

Por su parte, Roberto Esposito sostiene que la “biofilosofía” de Nietzsche, sin haber formulado explícitamente el término en cuestión, ya habría anticipado el análisis que hizo Foucault de la “biopolítica”. La centralidad del cuerpo, el carácter fundacional de la guerra para los ordenamientos jurídicos y el sentido de la lucha frente al poder serían tesis de Nietzsche en las que ya se anticiparían los fundamentos del concepto de biopolítica. En su comprensión filosófica destacaría sobre todo una imbricación entre vida y poder como antecedente inmediato de una lectura biopolítica (Esposito [2004] 2006, 137-74).

En la investigación de Martin Saar (2007) también se aborda explícitamente la relación Nietzsche-Foucault desde el eje común de la genealogía tratada como una crítica, historia y teoría del sujeto según Nietzsche y Foucault. En este amplio escenario de investigación se presenta a Nietzsche como especialmente relevante para la elaboración de la concepción de poder de Foucault en tres sentidos: como ejercicio de sometimiento real desde el punto de vista psíquico y corporal, sobre todo observable en las prácticas disciplinarias; como ejercicio simbólico de prácticas discursivas que se manifiestan en el orden de lo expresado y lo inexpressado; finalmente, como práctica de creación de identidades y formas de vida en las que el poder estaría presente *imaginariamente* en formas de autotematización y autorrepresentación por parte de los sujetos (Saar 2007).

El texto de Marek Naumann (2008) también aparece como un aporte explícito para analizar el enfoque de Foucault respecto a Nietzsche. Aquí se investiga sobre “la presencia de Nietzsche en el pensamiento de Foucault” (Naumann 2008). Su subtítulo enfatiza que se trata de una investigación analítica de la obra cuyo objetivo sería mostrar el carácter experimental de Foucault respecto a Nietzsche. En tal sentido, Naumann sostiene que no

se trata de la búsqueda de la autenticidad de Nietzsche, sino de las posibilidades que se siguen de una relación basada en la reapropiación y, con ello, en la reactualización del pensador alemán. Para ello, el autor plantea tres accesos a la obra de Foucault que, a su vez, muestran las intuiciones receptadas por Nietzsche: el primero es la muerte del sujeto que está vinculada a la muerte de Dios de Nietzsche; el segundo, sobre el modo de trabajo implicado en la genealogía; y, el tercero, la hipótesis de la guerra, o también, la hipótesis de Nietzsche para describir los poderes como un juego estratégico.

Peter Miller y Nikolas Rose (citados por Castro-Gómez 2010, 244) proponen en la perspectiva de Foucault un análisis de las formas de gobierno prescindiendo del Estado. Es lo que se ha dado a conocer en el ámbito anglosajón como los *governmentality studies*. Castro-Gómez llama la atención sobre un artículo programático de los autores donde, invocando el pasaje de Nietzsche sobre el Estado como “el más frío de los monstruos fríos”, proponen analizar cómo es que el análisis político ha estado hegemonizado por la figura omnipresente del Estado. Inspirándose en Nietzsche y Foucault los autores llamarían a un programa de investigación centrado en el análisis del Estado como “resultado inestable de una multiplicidad de prácticas históricas que deben ser estudiadas en su singularidad” (Castro-Gómez 2010, 245).

Sintetizando se puede afirmar, a partir de la revisión de la literatura, que las investigaciones explícitas sobre el Nietzsche de Foucault destacan la perspectiva metódica de la genealogía, con la correspondiente elaboración de un instrumental que, sobre todo, posibilita el desarrollo de una analítica histórica del entramado saber, poder y subjetividad. Otras investigaciones destacan más el talante arqueológico que cuestiona la perspectiva antropológica presente en el episteme moderno y, en particular, a las ciencias humanas. En tal sentido, se podría reconocer tesis de Nietzsche en la propuesta foucaultiana de crítica de filosofías de la conciencia y su debate con programas historicistas. Además, también hay investigaciones que recurren al Foucault tributario de Nietzsche por la reformulación operada en cuanto a la búsqueda de otros órdenes de subjetividad y la renovación de proyectos éticos. Estas iniciativas retoman la declaración de Foucault, hacia el

final de su vida, en el sentido de que su preocupación central habría sido el tema de la subjetividad. Finalmente, también se pueden destacar investigaciones que abren un vasto campo de preguntas que surgen cuando se revisan las tesis de Nietzsche que ponen en el centro del debate la relación entre vida y política.

Anexo 2

Nietzsche, Francia y la latinidad

En *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche hace uso de los conceptos “espíritu alemán” (1995, 158-59, 161, 163, 189), “cultura alemana” (1995, 161-62), “ser alemán” (1995, 180, 183, 189), en oposición a los conceptos “civilización latina” (1995, 159) y “elemento latino” (1995, 183). En lo que sigue mostraré que dichos conceptos son reacuñados en el marco de un discurso que debate con el régimen conceptual de la nación puesto que cuestiona el chauvinismo heredado de Wagner. Argumentaré que en la obra de juventud de Nietzsche, más bien, se puede constatar una cierta ambigüedad respecto a un supuesto sustrato cultural germano, que posteriormente se transforma en crítica decidida de los rasgos nacionalistas que adquiere el término “cultura alemana” y que, finalmente, se expresa como permanente reconocimiento y admiración por las tradiciones culturales latinas.

Llamaré *contexto discursivo*¹ al entramado histórico que hizo posible el acuñamiento del concepto latinidad en la época moderna, concretamente en la segunda mitad del siglo XIX. Este concepto apareció en la política exterior de la Francia decimonónica como estrategia de diferenciación cultural frente a ingleses y germanos (Ardao 1993). Nietzsche accede a dicho debate desde el reconocimiento de una cierta superioridad de las tradiciones culturales francesas, una vez que se ha desprendido de las ambigüedades nacionalistas que se jugaban en la defensa de una supuesta “cultura alemana”. La estrategia discursiva de Nietzsche consiste en la denuncia del

1 Para el concepto “discurso” tengo presente la perspectiva metodológica de Michel Foucault.

debilitamiento de las producciones culturales de la Alemania de su época, y un reconocimiento del valor de la cultura franco-latina contemporánea.

Hay pasajes de Nietzsche donde se puede constatar que el autor se hace eco de la construcción de una “diferencia colonial” (Mignolo 2005, 89) en el marco de las disputas entre las potencias de la época. Incluso hasta se puede hablar de cierta coincidencia con los esquemas históricos con los que operaba Hegel (Wimmer 1992, 1-14). Así, por ejemplo, en *Más allá del bien y del mal* se representa una profunda incompatibilidad religioso-cultural entre católicos y protestantes:

Parece que las razas latinas están más íntimamente penetradas de su catolicismo de lo que estamos nosotros, las gentes del Norte, del cristianismo en su conjunto. Por consiguiente, la incredulidad en un país católico tiene significación distinta a la de los países protestantes; quiero decir, que significa una especie de revuelta contra el espíritu de la raza, mientras que entre nosotros es más bien un retorno al espíritu (o la ausencia de espíritu) de la raza (Nietzsche 1993, 75).

De la cita hay que rescatar las oposiciones entre los contextos culturales norte-sur o la diferenciación religiosa católico-protestante. Sin embargo, a pesar de que Nietzsche hace uso de un sistema de oposiciones conceptuales –narrativa histórica de trasfondo historicista–, hay que tener en cuenta que su concepción de historia tiende a cuestionar las grandes construcciones histórico-culturales que se subordinan a proyectos culturales de la modernidad nacional y colonial.

Ya desde la época de *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche pone en juego un discurso filosófico que polemiza con el historicismo hegeliano, el clasicismo moderno y el nacionalismo cultural. Ya en su crítica inicial del historicismo se puede observar los rasgos generales de un análisis de la cultura que no se construirá como afirmación ideológica del pasado proyectado a un presente idealizado. Igualmente, su interpretación de los griegos se cimienta debatiendo con la lectura que la modernidad clásica había elaborado, en la medida que sus tesis estéticas rompen con el ideal del clasicismo alemán. Nietzsche tampoco sucumbirá a la subordinación de los productos

culturales al orden de la política y la nación, pues su referencia permanente será el ejercicio crítico frente al *statu quo*.

En *El nacimiento de la tragedia* es notoria una cierta ambigüedad de Nietzsche en algunos pasajes. Ello especialmente en los que se elaboran oposiciones conceptuales que resaltan, en realidad, la influencia de Wagner sobre el autor. El acceso a los griegos se presenta como una particularidad de la *cultura alemana*, en contraposición con la *civilización latina*. Nietzsche cree asistir en la obra dramático-musical de Wagner al despertar del *espíritu alemán*:

Aquí alienta en nosotros el sentimiento de que el nacimiento de una edad trágica ha de significar para el espíritu alemán únicamente un retorno a sí mismo, un bienaventurado reencontrarse, después de que, por largo tiempo, poderes enormes, infiltrados desde fuera, habían forzado a vivir esclavo de su forma al que vegetaba en una desamparada barbarie de la forma. Por fin ahora, tras su regreso a la fuente primordial de su ser, le es lícito osar presentarse audaz y libre delante de todos los pueblos, sin los andadores de una civilización latina: con tal de que sepa aprender firmemente de un pueblo del que es lícito decir que el poder aprender de él constituye ya una alta gloria y una rareza que honra, de los griegos (Nietzsche 1995, 159-69).

En otro pasaje, Nietzsche construye una difusa identificación entre los conceptos *espíritu alemán*, *lo dionisiaco* y la existencia de una supuesta *patria mítica* germana:

Mas, para nuestro consuelo, había indicios de que, pese a todo, el espíritu alemán, cuya salud espléndida, cuya profundidad y cuya fuerza dionisiaca no estaban destruidas, descansaba y soñaba en un abismo inaccesible, como un caballero que se ha echado a dormir: desde ese abismo se eleva hasta nosotros la canción dionisiaca, para darnos a entender que también ahora ese caballero alemán continúa soñando su ancestral mito dionisiaco, en visiones bienaventuradas y serias. Que nadie crea que el espíritu alemán ha perdido para siempre su patria mítica, puesto que continúa comprendiendo con tanta claridad las voces de los pájaros que hablan de aquella patria. Un día ese espíritu se encontrará despierto, con la frescura matinal

de un enorme sueño: entonces matará al dragón, aniquilará a los pérfidos enanos y despertará a Brunilda ¡y ni siquiera la lanza de Wotan podrá obstaculizar su camino! (Nietzsche 1995, 189).

Conviene tener presente que la última frase es una alusión al *Sigfrido* de Wagner.

El uso que Nietzsche hace de los conceptos espíritu y alemán está caracterizado por una cierta imprecisión. Así, por ejemplo, el autor emplea el término espíritu para referirse a lo específico de un pueblo, cuando, en realidad, para ese fin –y siguiendo a Schopenhauer– sería más coherente el concepto voluntad. En *La visión dionisiaca del mundo*, un escrito preparatorio de *El nacimiento de la tragedia*, escribe “voluntad helénica” cuando se refiere a la especificidad de los griegos y, también, en *El nacimiento de la tragedia*, en el capítulo 1, utiliza el concepto voluntad con el mismo fin, incluso como un modo de polemizar con el concepto humanista de espíritu que era utilizado tradicionalmente como la referencia inmediata de lo específicamente humano; en cambio, el concepto espíritu esgrimido en los capítulos últimos de su escrito tiene, más bien, ese sentido general de esencial, específico, propio –por ejemplo, “espíritu de la música”. Asimismo, el contenido del concepto alemán también es oscuro, pero se lo puede aclarar por el sentido antitético de su uso. Alemán aparece como contrario a los conceptos científico, socrático y latino, con lo cual es retomada la característica oposición germano-latina del clasicismo alemán, oposición que Nietzsche hereda de las propuestas wagnerianas. El “ser alemán” tendría que ver con la liberación de los andadores de una civilización latina; sin embargo, la explicitación positiva del concepto alemán queda así abstractamente referida a un fondo dionisiaco, con lo cual lo dionisiaco del *espíritu alemán* se explica mediante analogía a lo dionisiaco del “espíritu griego”. La irrupción de lo dionisiaco significaría un retorno del espíritu alemán a sí mismo, un “regreso a la fuente primordial de su ser” (Nietzsche 1995, 159).²

² Para esta exposición sigo básicamente a Manfred Landfester en *Friedrich Nietzsche Die Geburt der Tragödie, Schriften zur Literatur und Philosophie der Griechen* (1994, 614-15).

En la segunda conferencia “Sobre el futuro de nuestros establecimientos educativos” de Nietzsche (1988d, 672-692 T. I) aparece la diferenciación entre cultura alemana y civilización latina en el contexto de su crítica a la falta de autenticidad de la cultura alemana de la época. Su autor reclama la influencia e imitación de la *civilización francesa, antigermánica* pero sin desconocer su valor cultural: “Indudablemente, esa copia no producirá por ningún lado un resultado tan logrado artísticamente como el producido en Francia, casi hasta nuestros días, por esa civilización original, nacida de la naturaleza neolatina” (Nietzsche 1988d, 690 T. I). Nietzsche se circunscribe en aquella época al concepto de cultura del ámbito alemán como formación, estableciendo una particular relación con el legado griego. Ello en el marco de su crítica del historicismo que, en su opinión, habría reducido la cultura a mera *decoración*, a diferencia de los griegos que serían el modelo a rescatar: “Así se revelará a sus ojos la concepción griega de la cultura –en oposición a la cultura romana–, la concepción de la cultura como una cultura nueva, como una naturaleza mejorada, sin interior ni exterior, sin simulación ni conveniencia, como una armonía entre la vida y el pensamiento, entre la apariencia y la voluntad” (Nietzsche 1988d, 334 T. I).

En realidad, Nietzsche retoma de Wagner la oposición civilización francesa-cultura alemana. En su *Beethoven* (1870), Wagner había confrontado a los franceses, “el pueblo dominante de la civilización actual” (Wagner 1887, 115-20) con la música alemana, a la que le correspondería un renacimiento fundado en lo eterno y profundo. Wagner también había criticado la *democratización* del gusto artístico porque habría conducido a una falta de originalidad (Wagner 1887, 119). Nietzsche, en su *Ensayo de autocritica*, incluido en la segunda edición de *El nacimiento de la tragedia*, se lamenta haberle hecho el juego al proyecto wagneriano:

El haber comenzado a descarriar, basándome en la última música alemana, acerca del ‘ser alemán’, como si éste se hallase precisamente en trance de descubrirse y de reencontrarse a sí mismo [...] entre tanto he aprendido a pensar sin esperanza ni indulgencia alguna acerca de ese ‘ser alemán’, y asimismo acerca de la música alemana de ahora, la cual es romanticismo de pies a cabeza y la menos griega de todas las formas posibles de arte (Nietzsche 1995, 34).

En general, Nietzsche estuvo atento a los peligros del chauvinismo wagneriano, sin embargo de lo cual no se pueden dejar de constatar ciertas ambigüedades que aparecen especialmente al calor de la guerra franco-germana (1870). Ello se puede observar en cartas suyas; así, por una parte, se siente llamado a defender la cultura alemana: “¡Se trata de nuestra cultura! ¡Y aquí no hay víctimas, lo cual sería suficientemente grande! ¡Este maldito tigre francés!” (Nietzsche 1986, 131 T. III). Pero lamenta la degradación cultural que esto supone para la propia cultura alemana: “Aquí un trueno horrible: la guerra franco-alemana está declarada, y toda nuestra deteriorada cultura arroja el horripilante demonio en su pecho.” (Nietzsche 1986, 130 T. III). Nietzsche no sucumbió tan fácilmente al espíritu chauvinista del momento. Como se sabe, su crítica del espíritu alemán se convertirá posteriormente en decidida afirmación y admiración de la cultura francesa.

Nietzsche, por ejemplo, elogia en su *Ecce Homo* a quienes él considera lo mejor de la inteligencia francesa. Aquí aparecen los nombres de Pascal, Montaigne, Molière, entre otros, en el marco de un reconocimiento generalizado de la cultura gala y de su crítica a la Alemania de su época: “En el fondo yo retorno una y otra vez a un pequeño número de franceses antiguos: creo únicamente en la cultura francesa, y todo lo demás que en Europa se autodenomina ‘cultura’ lo considero un malentendido, para no hablar de la cultura alemana...” (Nietzsche 1994c y 1988d, 285 T. VI) En su opinión, en París se concentrarían psicólogos curiosos y delicados –como Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaitre– y destaca el nombre de Guy de Maupassant a quien considera un gran representante de la “raza fuerte, un auténtico latino” (Nietzsche 1994c y 1988d, 285 T. VI). Su reconocimiento del legado cultural francés es el telón de fondo de su crítica de la cultura alemana: “Dicho entre nosotros, prefiero esta generación incluso a sus grandes maestros, todos los cuales están corrompidos por la filosofía alemana: el señor Taine, por ejemplo, por Hegel, al que debe su incomprensión de grandes hombres y de grandes épocas. A donde llega Alemania, corrompe la cultura. La guerra es la que ha ‘redimido’ al espíritu en Francia...” (Nietzsche 1994c y 1988d, 285 T. VI).

En *El caminante y su sombra*, en el aforismo 216, Nietzsche da cuenta del despertar moral que recorrería Europa. En este texto plantea que los

inicios de dicha corriente habría que buscarla en Francia, así como también polemiza con la virtud alemana, que no sabría reconocer sus orígenes en aquella: se trataría, por un lado, del aporte de Rousseau y, por otro, de la gran Roma estoica a través de la cual los franceses habrían conducido el Renacimiento a su cumbre. Estas serían las fuentes, por ejemplo, del moralismo de Kant, Schiller o, en la música, de Beethoven. Dichas fuentes serían las que el “joven alemán” –en alusión a Hegel– se negaría a reconocer. En su opinión, toda la filosofía moral alemana, considerada desde Kant, sería simplemente un atentado teológico a medias contra el gran moralista francés Helvetius (Nietzsche 1988b, 123-125).

En *Más allá del bien y del mal* Nietzsche se refiere a Francia como “la sede de la cultura más espiritual y más refinada de Europa” y “escuela de buen gusto” (Nietzsche 1985 y 1988d, 198 T. V). En su opinión, habría tres cosas sobre las cuales podrían sentirse orgullosos los franceses, como signo de una antigua superioridad cultural, a despecho de una cierta germanización voluntaria o involuntaria de su gusto: su pasión por la práctica de un arte elaborado desde la forma; una cultura moral que estaría dotada de una especial psicología; y una síntesis de tradiciones culturales que no cae en nacionalismos:

Incluso en nuestros días, se sabe en Francia comprender, adivinar y acoger a esos hombres extraordinarios y rara vez satisfechos, que son de espíritu demasiado vasto para contentarse con un patriotismo por limitado que sea, y que en el Norte saben amar al Mediodía, y en el Mediodía amar el Norte, mediterráneos natos, “buenos europeos” (Nietzsche 1985 y 1988d, 198 T. V).

También en *Nietzsche contra Wagner* aparece Francia como “la sede de la cultura más espiritual y refinada de Europa” y “la alta escuela del gusto” en la que se encontraría “todo lo elevado y sutil” (Nietzsche 1992; 1988d, 427 T. VI). La obra de Schopenhauer se encontraría allí más a gusto que en la propia Alemania, así como también sería el caso de Heinrich Heine. No así en lo que respecta a Wagner porque él podría significar un decaimiento de la cultura francesa:

París es el terreno apropiado para Wagner: cuanto más se conforme la música francesa a las necesidades del 'âme moderne', tanto más se wagnerizará —ya hoy lo ha hecho bastante—. Aquí uno no debe dejarse llevar a engaño por el propio Wagner —fue una auténtica maldad de Wagner la de burlarse de París el año de 1871 en su agonía... En Alemania, Wagner es, a pesar de ello, simplemente un malentendido. ¿Quién más incapaz de entender algo de Wagner que, por ejemplo, el joven káiser? (Nietzsche 1988d, 427-28 T. VI).

La presentación de los textos de Nietzsche en este anexo me ha permitido mostrar que el pensador alemán pone en cuestión el sistema de oposiciones con el que el clasicismo alemán elaboró un concepto de la cultura alemana. Dicho cuestionamiento supone una estrategia discursiva cuyo trasfondo filosófico rompe con la imagen de la antigüedad clásica que la modernidad había construido para el caso de los griegos. La superación de las ambigüedades conceptuales del joven Nietzsche opera desde un concepto de cultura e historia que polemiza con el andamiaje conceptual que había sido tradicionalmente aportado por el historicismo hegeliano. Nietzsche abandona las representaciones nacionalistas de cultura porque localiza su producción en el ámbito de la crítica, es decir, en la afirmación de los individuos como sujetos libres, no subordinados al orden de las grandes narrativas políticas.

Bibliografía

- Ardao, Arturo. 1993. *América Latina y la latinidad*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Barthes, Roland. 2000. "Der Tod des Autors". En *Texte zur Theorie der Autorschaft*, editado por Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez, 185-193. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Bataille, Georges. (1944) 1979. *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*. Trad. de Fernando Savater. Madrid: Taurus.
- _____. (1954) 1973. *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- _____. (1957) 1979. *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Blanchot, Maurice. (1969) 1986. "L'Entretien infini, Paris". En *Nietzsche aus Frankreich*, editado por Werner Hamacher, 53-54. Fráncfort del Meno: Ullstein.
- _____. 1973. La ausencia del libro. Nietzsche y la escritura fragmentaria. Buenos Aires: Ediciones Caldeón.
- _____. (1986) 1993. *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*, 2.^a ed. Trad. de Manuel Arranz. Valencia: Pre-textos.
- Castro, Edgardo. 2003. "Los usos de Nietzsche: Foucault y Deleuze". *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas* 2, n.º 2 (primavera): 59-74.
- _____. 2008. "Biopolítica: de la soberanía al gobierno". *Revista Latinoamericana de Filosofía* 34, n.º 2: 187-205.
- Castro-Gómez, Santiago. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.

- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cortez, David. 2001. *Nietzsche, Dionisio y la modernidad*, 2.^a ed. Quito: Abya-Yala.
- _____. 2009. *Nietzsche y Dionisios en Latinoamérica. Discursos de identidad, mito y modernidad*. Saarbrücken: Suedwestdeutscher Verlag fuer Hochschulschriften.
- Deleuze, Gilles. 1953. *Empirisme et Subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*. París: Presses Universitaires de France.
- _____. (1962) 1986. *Nietzsche y la filosofía*, 2.^a ed. Trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1968) 2001. *Diferencia y repetición*. Trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (1969) 1989. *Lógica del sentido*. Trad. de Miguel Morey. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- _____. (1986) 1987. *Foucault*. Trad. de José Vázquez. Barcelona: Paidós.
- _____. (1992) 1995. "El misterio de Ariadna". *Cuadernos de Filosofía* n.º 41: 19-24. Trad. de E. Gutiérrez.
- Derrida, Jacques. 1986. *De la Gramatología*, 4.^a ed. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow. (1982-83) 1994. *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, 2.^a ed. Trad. del alemán por Claus Rath y Ulrich Raulff. Me parece innecesario porque la obra está en alemán. Weinheim: Beltz Athenäum.
- _____. (1982-83) 2001. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ebeling, Knut Markus. (2000) 2001. "Nietzsche, die Genealogie, die Archäologie. Ethnologie der eigenen Kultur und Geschichte der Gegenwart bei Foucault". En *Zeitwende Wertewende. Internationaler Kongreß der Nietzsche-Gesellschaft zum 100. Todestag Friedrich Nietzsche vom 24.-27. August 2000*, editado por Renate Reschke, 159-63. Berlín: Akademie Verlag.
- Eribon, Didier. (1989) 1992. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.

- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Esposito, Roberto. (2004) 2006. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michael. 1961. *Introducción a la "Antropología desde un punto de vista pragmático" de Kant*. Tesis doctoral, Universidad de París.
- _____. (1961) 1999a. "Prefacio". En *Entre filosofía y literatura. Obras Esenciales*. T. 1, 121-30. Trad. de Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- _____. (1963) 1966. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Trad. de Francisca Perujo. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. (1963) 1999a. "Prefacio a la transgresión". En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. T 1, 163-81. Trad. de Miguel Morey. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1964) 1981. *Nietzsche, Freud, Marx*, 2.^a ed. Trad. de Alberto González. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1964) 1994. "La prosa de Acteón". En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. T. 1, 200-213. Trad. de Miguel Morey. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1966) 1984. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- _____. (1966) 1997. *El pensamiento del afuera*, 4.^a ed. Trad. de Manuel Arranz Lázaro. Valencia: Pre-Textos.
- _____. 1969. "Conversación con Paulo Caruso". En *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, (¿autor o editor de la obra?) Paolo Caruso, 65-91. Barcelona: Anagrama.
- _____. (1969) 1999a. "¿Qué es un autor?". En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*. T. 1, 329-360. Trad. de Miguel Morey. Barcelona: Paidós.
- _____. (1969) 2002. *La arqueología del saber*. México D. F. y Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. (1970) 1980. *El orden del discurso*, 2.^a ed. Barcelona: Tusquets Editores.

- Foucault, Michael. (1970) 1995. "Teatrum philosophicum". En *Teatrum Philosophicum/Repetición y Diferencia*, Michel Foucault y Gilles Deleuze, 7-45. Trad. de Francisco Monge. Barcelona: Editorial Anagrama.
- _____. (1971) 1992. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 2.^a ed. Valencia: Pre-Textos.
- _____. (1971) 1999b. "De la naturaleza humana: justicia contra poder". En *Estrategias de poder. Obras esenciales*. T. 2, 57-104. Trad. de Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. Barcelona y Buenos Aires: Paidós.
- _____. (1971-72) 2002. *Historia de la locura en la época clásica*. T. 1 y 2. México D. F. y Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1973) 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1975) 1994. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México D. F. y Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. (1975) 1999b. "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método (1975)". En *Estrategias de poder. Obras esenciales*. T. 2, 297-312. Barcelona: Paidós.
- _____. (1976) 1992a. *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: La Piqueta.
- _____. (1976) 1992b. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. T.1. Trad. de Ulises Guinazú. México D. F. y Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. (1976) 1993. *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. T.2. Trad. de Martí Soler. México D. F. y Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. (1976) 1999b. "Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía". En *Michel Foucault. Estrategias de poder, Obras esenciales*. T. 2, 313-26. Barcelona: Paidós.
- _____. (1977-78) 2006. *Seguridad, territorio y población: Curso en el College de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1978-79) 2007. *El nacimiento de la biopolítica: Curso en el College de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1982) 1995. "Verdad, individuo y poder". En *Tecnologías del yo*, Michel Foucault, 141-50. Barcelona/Buenos Aires: Paidós.

- Foucault, Michael. (1984) 1987. *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, 2.^a ed. Trad. de Tomás Segovia. México D. F. y Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. (1984a) 1999c. "Foucault". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. T. 3, 363-68. Barcelona: Paidós.
- _____. (1984b) 1999c. "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. T. 3, 393-416. Barcelona: Paidós.
- _____. (1984c) 1999c. "¿Qué es la Ilustración?". En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. T. 3, 335-52. Barcelona: Paidós.
- _____. (1984d) 1999c. "Estructuralismo y postestructuralismo", entrevista con G. Rault. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. T. 3, 307-34. Barcelona: Paidós.
- _____. (1984) 2001. "Entrevista con Gilles Barbedette y André Scala". En *Foucault. Ausgewählt und vorgestellt von Pravu Mazumdar*, editado por Peter Sloterdij, 484-97. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- _____. (1988-91) 1995. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Trad. de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós Ibérica.
- _____. 1994. *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Frank, Manfred. 1983. *Was ist Neostukturalismus?* Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Frey, Herbert. 1997. "Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche". En *La muerte de Dios y el fin de la metafísica. Simposio sobre Nietzsche*, editado por Herbert Frey, 569-93. México D. F. y Viena: Facultad de Filosofía y Letras UNAM/Universidad de Artes Aplicadas de Viena.
- Geiss, Karl-Heinz. 1993. *Foucault-Nietzsche-Foucault: die Wahlverwandtschaft*. Pfaffenweiler, Alemania: Centaurus.
- Gerhardt, Volker. 1992. *Friedrich Nietzsche*. Múnich: Beck.
- Gros, Frédéric y Jorge Dávila. 1995-96. *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida Venezuela: Universidad de los Andes. <<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/14835/1/davila-foucault-kant.pdf>>.

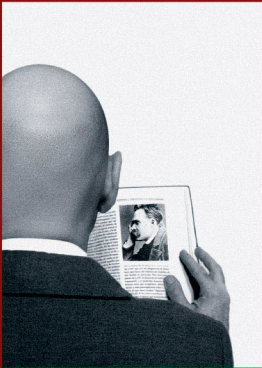
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: análisis históricos, estudios teóricos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y FLACSO Ecuador.
- Gutmann, Thomas. 1998. "Nietzsches Wille zur Macht im Werk Michel Foucaults". En *Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, editado por Günter Abel y otros. T. 28, 377-419. Berlín y Viena: Walter de Gruyter.
- Habermas, Jürgen. (1985) 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.
- Hamacher, Werner, editor. 1986. *Nietzsche aus Frankreich. Essays von Maurice Blanchot, Jacques Derrida, Pierre Klossowski, Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy und Bernard Pautra*. Fráncfort del Meno y Berlín: Ullstein.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2000. *Imperio*. Trad. de Eduardo Sadier. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin. (1927) 1998. *El ser y el tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- _____. 1951-53. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.
- _____. (1943) 1997. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". En *Caminos de bosque*, Martin Heidegger, 190-240. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (1949) 1976. "Platons Lehre von der Wahrheit". En *Martin Heidegger. Gesamtausgabe*, editado por Vittorio Klostermann, vol. 9. Fráncfort del Meno: Wegmarken/Universitätsdruckerei H. Stürz AG.
- _____. 1961. *Nietzsche, I y II*. Pfullingen, Alemania: Meske.
- _____. 1986. *Kant y el problema de la metafísica*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. (1944) 1994. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Jannidis, Fotis, Gerhard Lauer y Matías Martínez. 2000. *Texte Zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Philippreclam.
- Klossowski, Pierre. (1963) 1980. *Tan funesto deseo*. Trad. de Mauro Armión. Madrid: Taurus.

- Klossowski, Pierre. (1969) 2004. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Isidro Herrera. Madrid: Arena Libros.
- Landfester, Manfred. 1994. *Friedrich Nietzsche Die Geburt der Tragödie, Schriften zur Literatur und Philosophie der Griechen*. Fráncfort del Meno y Leipzig: Insel Verlag.
- Lemke, Thomas. 1997. *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlín y Hamburgo: Argument.
- _____. 2007. *Gouvernementalität und Biopolitik*, volumen 1. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- _____. 2008. *Gouvernementalität und Biopolitik*, volumen 2. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Le Rider, Jacques. 1997. *Nietzsche in Frankreich*. Múnich: Wilhelm Fink Verlag.
- Lukács, Georg. 1968. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, 2.^a ed. Barcelona/México D. F.: Grijalbo.
- Mahon, Michael. 1988. *Foucault's Nietzschean genealogy: truth, power, and the subject*. Albany: State University of New York Press.
- Marti, Urs. 1988. *Michel Foucault*. Múnich: Beck.
- Mazumdar, Prau. 2001. *Foucault*. Seleccionada y presentada por Peter Sloterdijk. Múnich: Deutscher Taschenbuch.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945) 1974. *Fenomenología de la percepción*. Trad. de Jem Cabanes. Barcelona: Ediciones Península.
- Mignolo, Walter. 2005. *The Idea of Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Morey, Miguel. 1995. "Introducción. 'La cuestión del método'". En *Tecnologías del yo. Michel Foucault*, 9-44. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Naumann, Marek. 2008. *Die Präsenz Nietzsches im Denken Foucaults. Eine werkanalytische Untersuchung*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Nietzsche, Friedrich. 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Edición de Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Múnich / Berlín / Nueva York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter.
- Nietzsche, Friedrich. 1985. *Más allá del bien y del mal*. Trad. de Carlos Vergara. Madrid: Edaf.

- Nietzsche, Friedrich. 1986. *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. 3 tomos. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- _____. 1988a. *Consideraciones intempestivas*. I: David Strauss, el confesor y escritor (y fragmentos póstumos). II: Schopenhauer como educador. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich. 1988b. *El caminante y su sombra*. Trad. de Luis Díaz Marín. Madrid: Grupo Editorial Marte.
- _____. 1988c. *La Gaya Ciencia*. Trad. de Crego Char y Gor Groot. Madrid: Akal de bolsillo.
- _____. 1988d. *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Finzel Bänden*, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Múnich, Berlín y Nueva York: Deutscher Taschenbuch Verlag/Walter de Gruyter.
- _____. 1992. "Nietzsche contra Wagner". *Revista de Filosofía* n.º 14. Trad. de Manuel Barrios Casares.
- _____. 1993. *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1994a. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1994b. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1994c. *Ecce Homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1994d. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1995. *El nacimiento de la tragedia*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- _____. 1996. *Aurora*. Trad. de Eduardo Knörr. Madrid: Edaf.
- Ostwald, Holger. 2001. "Foucault und Nietzsche". En *Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken*, editado por Marcus Kleiner, 205-23. Fráncfort del Meno: Campus Verlag.
- Popp, Alexandra. 2001. Nietzsche bei Foucault. Eine Untersuchung der expliziten Nietzsche Rezeption bei Foucault. Universität Leipzig/Institut für Philosophie.

- Rath, Norbert. 1987. "Zur Nietzsche-Rezeption Horkheimers und Adornos". En *Vierzig Jahre Flaschenpost: "Dialektik der Aufklärung". 1947 bis 1987*, editado por Willem Van Reijen y Gunzelin Schmid Noerr, 73-110. Fráncfort del Meno: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Rehmann, Jan. 2001. "Michel Foucault und die Konstruktion eines post-modernen Nietzscheanismus". *Das Argument* n.º 240: 188-208.
- Roudinesco, Elisabeth et al. (1992) 1996. *Pensar la locura. Ensayos sobre Michel Foucault*. Trad. de Jorge Piatigorsky. Buenos Aires, Barcelona y México D. F.: Paidós.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik, Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Fráncfort del Meno y Nueva York: Campus Verlag.
- Sartre, Jean-Paul. (1943) 1979. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, 5.ª edición. Buenos Aires: Losada.
- _____. (1960) 1982. *Crítica de la razón dialéctica*. En *Obras completas*. T. 3. Trad. de Juan Valmar y Manuel Lamana. Madrid: Aguilar.
- _____. 2000. "Warum schreiben". En *Texte zur Theorie der Autorschaft*, editado por Fotis Jannidis, Gerhard Lauer, Matías Martínez, 106-23. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Sauquillo, Julián. 1994. "Foucault y la filosofía contemporánea". En *Michel Foucault: arqueología del poder de las resistencias; actualidad de Nietzsche: hacia nuevos horizontes. Ciclos de Conferencias sobre Michel Foucault y Nietzsche. Abril 93 Abril 94*. La Coruña: Fundación Paideia.
- _____. 2001. *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza Editorial.
- Schmid, Wilhelm. 1991. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- _____. (1991) 2002. *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*. Trad. de Germán Cano. Valencia: Pre-textos.
- Taureck, Bernhard. 1989. *Nietzsche und der Faschismus*. Hamburgo: Junius.

- Thiele, Leslie Paul. 1990. "The agony of politics: the Nietzschean roots of Foucault's thought". *The American Political Science Review* 84, n.º 3: 907-25.
- Trigo, Benigno. 2002. *Foucault and Latin America: appropriations and deployments of discursive analysis*. Nueva York: Routledge.
- Wagner, Richard. 1887. *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, tomo 9. Leipzig: Fritzsch.
- Wimmer, Franz Martin. 1992. "Das Lateinamerikabild deutscher Philosophen". *Lateinamerika-Studien* n.º 14: 1-14.



En este libro, David Cortez analiza al filósofo e historiador francés Michel Foucault en su condición de lector de Friedrich Nietzsche. Para ello emprende un minucioso estudio de cómo Foucault recurre a las obras de Nietzsche. Cortez retoma la tesis del filósofo francés según la cual su propia obra se puede considerar como una “historia crítica del pensamiento” cuyo eje serían las relaciones entre subjetividad y verdad.

Como estrategia metodológica, Cortez propone partir de los conceptos “arqueología”, “genealogía” y “subjetivación” para explicar cómo Foucault fue construyendo su relación con Nietzsche. Para ello desarrolla una argumentación en la cual el Nietzsche de Foucault queda explicado en perspectiva histórica (arqueología y genealogía), filosófica (subjetividad) y crítica (racionalidad). Cortez va mostrando cómo Foucault se hace eco de las críticas de Nietzsche en torno a los antiguos debates sobre la verdad del platonismo y del cristianismo, y de cómo estos perviven transformados en las discusiones de la filosofía moderno-contemporánea del racionalismo, el idealismo y la fenomenología.

El autor de *Foucault, lector de Nietzsche* recalca, en las conclusiones, la común pertenencia de ambos filósofos a tradiciones críticas de la Ilustración, que apuestan a la construcción histórica de subjetividades libres en una época en la que se problematizan y recrean los contenidos y alcance de un pensamiento crítico.

