

# De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez

Por José Jara\*

## Resumen

El artículo pretende establecer los nexos entre los pensamientos de F. Nietzsche y M. Foucault: tanto desde la concepción de genealogía que subyace a ambos como también en la consideración de la filosofía como diagnóstico de nuestro tiempo, o en el problema de la verdad y el poder, o en la cuestión del nihilismo. No obstante, no se hace abstracción de importantes elementos que los separan como la sistematicidad y los estilos usados por cada uno. Así, se señala que Foucault privilegia las condiciones concretas de existencia haciendo mayor énfasis en el elemento histórico que Nietzsche. Finalmente, ambos autores son considerados, según la expresión del mismo Nietzsche, como filósofos del peligroso *tal vez*. Esto es, son pensadores que ya no sitúan su discurso bajo el lema o la consigna de la apodicticidad o universalidad, que solía enaltecer y dar dignidad a las proposiciones de la racionalidad metafísica, imperturbable ante la contingencia de lo meramente actual. Más bien, al descender a la transitoriedad de todo presente, estos filósofos quedan expuestos al reconocimiento siempre provisorio de que se acepte la interpretación en curso, de considerársela como un simple *tal vez*, que más tarde puede incluso no llegar a ser tal.

**Palabras clave:** Foucault, Nietzsche, semejanzas, diferencias, contingencia.

---

\* Profesor de la Universidad de Valparaíso, Chile.

## From Nietzsche to Foucault, a dangerous maybe

By José Jara

### Abstract

This paper intends to establish a connection between the thought of F. Nietzsche and M. Foucault: starting from the conception of genealogy that both authors have and the considerations of philosophy as a diagnosis of our time: either the problem of truth and power, or the problem of nihilism. However, an abstraction of important elements that distinguish them apart is not made, such as the system and style used by each one. In this way it is pointed out that Foucault gives more importance to the historical element than Nietzsche does. Finally, both authors are considered, as Nietzsche says, as philosophers of the dangerous *maybe*. This means that the thought of neither of these philosophers could be classified under maxim of universality of traditional metaphysics, which would grant an untouched stability before the contingency of mere actuality to those classified under it. But as opposed to this maxim, the thought of these philosophers can not be classified as such. Instead, they should be considered as philosophers which are exposed to the contingency of the present time and the interpretations that are product of this time, meaning that these interpretations are only a *maybe*, but that in the future time they can even not *be*.

**Key words:** Foucault, Nietzsche, similarities, differences, contingency.

Fractura, desafío, revelación, cesura, conmoción filosófica,<sup>1</sup> son algunas de las palabras empleadas por Foucault para señalar el efecto producido en él por su lectura de la obra de Nietzsche, especialmente la del período de 1880 que se abre con *Aurora* y *La ciencia jovial*. Diversas fueron las vías que le condujeron hacia esa gama de experiencias vividas a partir de comienzos de la década de los 50, que provenían desde dentro del medio académico universitario, pero más decisivamente desde fuera de él, pues en aquél, Nietzsche no tenía cabida por esas fechas. Una de esas vías es la que se perfila precisamente como una cierta escapatoria frente al discurso filosófico académico de entonces, en el que él sentía prevalecer los discursos del hegelianismo y la fenomenología, aunque también allí encuentra a Heidegger como figura determinante para su "devenir filosófico"; sin embargo, al ser puesto éste en conjunción con Nietzsche, ambos habrían producido en él lo que llamó una "conmoción filosófica", que no le impidió reconocer que fue este último "quien lo arrebató" y le dio por primera vez "el deseo de hacer un trabajo personal".<sup>2</sup> Otra de esas vías, está marcada por la lectura realizada por él de Blanchot, quien lo condujo a Bataille y éste a Nietzsche, a través de un eje de preocupaciones intelectuales que, pasando por la literatura y la reflexión sobre el lenguaje le llevaron hasta uno de los temas que lo emparenta con una de las cuestiones centrales del pensamiento de Nietzsche: la crítica del sujeto y de la forma de racionalidad que ha prevalecido en Occidente desde sus albores griegos.

Pero un parentesco no significa identidad. Nietzsche, antes de alcanzar la estatura que este siglo le ha concedido y Foucault le reconoció, entendía que su caminar por esa crítica era un ensayar y un preguntar, de los que ni se avergonzaba ni ocultaba. Pero también afirmaba: "Este es mi camino", para preguntar luego, "¿dónde está el vuestro?" Pues a quienes preguntaban "por el camino", sin titubeos, respondía: "¡El camino, en efecto, no existe!"<sup>3</sup> Así pues, si Foucault logra alcanzar una estatura que pueda mantenerse más allá de la que en vida se le concedió, tal vez sea algo emparentado con la inflexión que él llegó a dar a la cercanía que experimentaba con ese pensador, pero también a la distancia que le habría sido necesaria conquistar para dejar, tras la huella de Nietzsche, también el rastro de lo que haya sido "su camino".

<sup>1</sup> FOUCAULT, M.: *Dits et écrits, 1954-1988*. Edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y Francois Ewald. Editions Gallimard, Paris, 1994. Tomo IV, P. 436; p.780; I, p. 551; IV, p. 703.

<sup>2</sup> *Ibid.*: p. 529.

<sup>3</sup> NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*. Alianza Editorial, Madrid, p. 272.

El camino de salida de Foucault del dominio, que aún en su tiempo experimentaba, del tema del sujeto en el discurso filosófico y, por ende, del tipo de racionalidad que en éste prevalecía, es uno que encuentra la primera gran legitimación de su actividad como filósofo, aunque junto a una fuerte recepción polémica, en su libro *Las palabras y las cosas*. La interpretación que allí propone en sus páginas finales de la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto", junto a la correlativa desaparición del hombre que se vería despuntar en los discursos de las ciencias humanas que se perfilan en este siglo, y además sobre el trasfondo de las transformaciones acaecidas con el correr del s. XIX en el orden del saber moderno, sería preciso entenderla como sustentada en la paulatina pero inexorable retirada de la preeminencia del sujeto trascendental, como instancia fundamentadora y determinante de los discursos que se construyeron en los siglos XVII y XVIII. En estos discursos, el hombre, en tanto sujeto pensante y cognoscente, se entendía a sí mismo vicariamente desde las condiciones de un saber universal, necesario y con vocación teleológica. La desaparición de ese Dios, secularizado como sujeto trascendental, propone Foucault, no podía sino traer consigo desdibujamiento, la disolución de la figura del sujeto-hombre que había ganado sus armas cognoscitivas al amparo de aquella postulación de la verdad y eternidad divinas.

Pero allí despliega Foucault una conexión dual de cercanía y distanciamiento con Nietzsche, en cuanto a recursos y actitud. Su empleo de la historia —destacada por éste en tantos lugares como instancia esclarecedora de hechos y obras que siempre aporta "nuevas verdades"—, tematizada como una arqueología del saber clásico y moderno, que describe e interroga en esos discursos lo ya dicho en ellos al nivel de su existencia, planteando una reescritura de lo allí ya escrito, pero haciéndolo bajo una forma regulada y sostenida de exterioridad—<sup>5</sup> en tanto es hecha sin remitirse a lo que en ellos actuaba como su fundamento teórico—, muestran que al hacer Foucault sus análisis de ese modo, se sitúa él, pero también él resitúa a esos discursos fuera del ámbito de esa racionalidad del sujeto trascendental, que se asumía como garante de la articulación y verdad de ellos. Es decir, en tanto examina el proceso de formación de ese saber desde el conjunto diverso de prácticas discursivas y no discursivas que lo

<sup>5</sup> "Un hecho, una obra es para cada tiempo y para cada tipo de hombre de una nueva elocuencia. La historia habla siempre nuevas verdades". NIETZSCHE, F.: *Kritische Studienausgabe*. dtv/de Gruyter, München, 1980, t. 10.16 [78].

<sup>6</sup> FOUCAULT, M.: *La arqueología del saber*, Siglo XXI editores, México, 1970, p.p. 223-235.

atravesan en distintos niveles y ámbitos, está haciendo Foucault una suerte de genealogía nietzscheana de la existencia, despliegue y transformación de la peculiar forma de racionalidad vigente en esos períodos. Pero su cercanía de procedimientos con esa genealogía, no debiera desatender al hecho de que ella es realizada con otros elementos, sistematicidad y estilo que el usado por Nietzsche.

El lugar central que ocupa su manejo del enunciado en sus análisis de los discursos de un saber sobre la locura, la enfermedad, el hombre en cuanto ser viviente, trabajador y hablante, revelan una particular modalización del trabajo genealógico. Y esto, en tanto las condiciones de lo denominado por él como el referente, el lugar vacío del sujeto, el campo asociado y materialidad institucional de la función enunciativa, desplazan ese análisis fuera de la órbita de racionalidad de la conciencia hacia lo que se exhibe como el complejo y aleatorio entramado de prácticas discursivas y no discursivas, que confieren a la tarea realizada por Foucault una persistencia específica y sistemática, pero también corrosiva de su trabajo en torno a disciplinas y períodos acotados, abordados por él dentro de los "talleres de la historia".<sup>6</sup> Y a partir de allí, su actividad adquiere también un estilo distinto que el de Nietzsche. Distinto, por lo pronto, en cuanto modifica el rango explícito de amplitud de su investigación. La recuperación de la historia hecha por Nietzsche para el ejercicio del pensar filosófico se hace operativa a través de su propuesta genealógica, la que al abocarse de manera más visible a una crítica de la moral, apunta, sin embargo, hacia una reinterpretación del entero proceso de formación de la racionalidad occidental surgida en el mundo griego y modificada mediante la ecumenización del cristianismo, por una parte, y de la universalización del discurso metafísico moderno, por otra. El carácter desmitificador que asume su trabajo genealógico al establecer la necesidad de "tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que ... surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron..."<sup>7</sup> los conceptos y valores centrales de esa racionalidad, no sólo pone de manifiesto el amplísimo espectro de la tarea que se propuso, sino también la radicalidad con que la asumió, y que conduce a encontrar allí, quizás, una de las explicaciones para el tono rotundo y tajante de las palabras de su crítica. Allí es donde se sitúa, tal vez, uno de los aspectos del lugar retórico del martillo como instrumento de su pensar.

<sup>6</sup> *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1982, p. 57.

<sup>7</sup> NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*. Alianza Editorial, Madrid, 2da. ed., 1975. Prólogo, p. 6.

La autolimitación que Foucault impone a la pretensión de querer dar "como título general"<sup>8</sup> a lo que él hace el de *genealogía de la moral*, es lo que, por uno de sus lados, diferencia su trabajo del de Nietzsche. Más bien se trata, para él, de conjugar y de mantener en equilibrio los elementos comunes y diferenciales de las dimensiones arqueológicas y genealógicas de su investigación. Al llevar a cabo el análisis arqueológico de las discursividades locales<sup>9</sup> en que se expresan saberes acerca del hombre y en los que éste alcanza diversos grados de comprensión de sí mismo, de subjetivación, se ha de tener presente que esos discursos, a pesar de la estabilización teórica que puedan adquirir en un momento determinado, son también "acontecimientos históricos"<sup>10</sup> surgidos desde condiciones precisas que, en cada caso, es necesario situar y examinar. Y es mediante el enfoque genealógico que se destacan las tácticas que se ponen en obra para abordar esas discursividades a partir de los conflictos avistados en la cotidianidad del presente y sobre la base de la redescipción de los discursos de ciencias allí vigentes, para hacer emerger así las formas de objetivación del hombre, de reconocimiento de sí mismo, que allí dominan. Pero desde esta doble vertiente de análisis, arqueológica y genealógica, cabrá visualizar a la vez el carácter dual de las formas de dominación que transparecen en esos discursos enunciados sobre un trasfondo de supuestas evidencias de los saberes existentes acerca de la condición del hombre afectado por la locura, la enfermedad, que se experimenta a sí mismo, como ser viviente, trabajador, hablante, enjuiciado y castigado como criminal, puesto en la encrucijada del deseo y el placer con que vive su sexualidad. Pues si efectivamente mediante esos discursos se ha llegado a delinear una figura expresa del hombre, el hecho de poner críticamente al trasluz la condición histórica de tales discursos devela sus límites y hace posible otra reflexión sobre ellos que, junto con poner de manifiesto la posibilidad para el hombre de ya no ser o de no tener que seguir siendo lo que en esos discursos se enunciaba, se revela el *ethos* filosófico que atraviesa toda la propuesta de Foucault como una que deja abierto "el trabajo indefinido de la libertad".<sup>11</sup> Y cabría agregar, de aquella misma libertad de la voluntad nietzscheana cuando es asumida desde su condición de ser creadora, es decir, de ser una voluntad de poder que es capaz de volver a actuar sobre la supuesta inevitabilidad e inmodificabilidad del pasado, para, antes bien, transformarlo de acuerdo a su acción libertadora y portadora de alegría.<sup>12</sup> Es todo el espectro de las dimensiones del tiempo y el

<sup>8</sup> FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, II, p. 753.

<sup>9</sup> *Ibid.*, III: p. 167.

<sup>10</sup> *Ibid.*, IV: p. 574.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

<sup>12</sup> Cfr. NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, De la redención.

entero quehacer del hombre lo que nuevamente queda abierto mediante esa voluntad sintiente, volente y pensante, para ser transfigurados una y otra vez.

Por cierto, en esos procesos correlativos de subjetivación y de objetivación que emergen desde los análisis arqueológico y genealógico, es el propio hombre el que se convierte en objeto de conocimiento, pero en tanto es a la vez él mismo el sujeto de esos conocimientos que procura obtener con respecto a sí mismo. La conexión con el tema central de reflexión de Nietzsche, la vida, y en ella, el hombre, resulta evidente. E incluso, podría decirse que en estos trabajos de Foucault y de acuerdo a la opción teórica y metodológica con que los lleva a cabo, se pondrían en obra algo así como fragmentos de un tipo de pensar y de racionalidad que pudiera ser propicia para establecer una reflexión que accediese a una comprensión más ajustada del ámbito de existencia de ese hombre futuro, que es el "suprahombre". Pues si, por lo pronto, ese "suprahombre" es uno que sólo puede llegar a emerger luego de la muerte de Dios y de haberse despejado las sombras que esta muerte arroja sobre el tiempo posterior a ella y que dificultan al hombre pensar de otra manera y por fuera del peso histórico de tal acontecimiento,<sup>13</sup> es notorio que esa figura no podría ser pensada con las categorías de un discurso lógico-metafísico ni bajo la égida del sujeto trascendental. Y ya hemos dicho que eso es lo que precisamente Foucault no hace, sino que, por el contrario, todo su esfuerzo se dirige a pensar esos procesos de subjetivación y objetivación del hombre desde fuera de esas condiciones de posibilidad metafísica, para privilegiar, más bien, sus condiciones de existencia concretas, que son tales por ser históricas, y por eso excavables y recuperables mediante el uso metódico del análisis de los enunciados de los discursos efectivamente habidos sobre el hombre.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> "Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna -sombra monstruosa y pavorosa. Dios ha muerto: sin embargo, tal como es la especie humana, durante milenios habrá cavernas en las que tal vez se mostrará su sombra. Y nosotros -¡también nosotros tenemos que vencer todavía su sombra!" NIETZSCHE, F.: *La ciencia jovial*. Monte Avila Editores, Caracas, 2a. ed. 1992, p. 108.

<sup>14</sup> Resulta difícil no escuchar aquí el eco de, por lo menos, dos textos de Nietzsche. El primero, de *La genealogía de la moral* y el segundo, de *La ciencia Jovial*. Ellos dicen: "¡Pues resulta evidente cual color ha de ser cien veces más importante para un genealogista de la moral que justamente el azul; a saber, el gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana!" (Prólogo, p. 7). El otro: "Todo lo que hasta ahora los hombres han considerado como sus <condiciones de existencia> y toda la razón, pasión y superstición que hay en esta consideración -¿ha sido investigado esto hasta el final?" (p.7). Esta doble referencia de afirmación e interrogación nietzscheana ha estado presente, sin duda, en todo el curso de las investigaciones realizadas por Foucault. Ver además nuestro artículo "Foucault y la filosofía: ¿una seducción perversa?", especialmente sus notas 9, 15 y 36. *Revista Venezolana de Filosofía*, N° 23, Caracas, Venezuela, 1987.

Si como ya proclamó Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, el "mundo verdadero" del discurso de la metafísica se convirtió finalmente en una fábula y el sujeto es una ficción creada desde ese discurso, se hace imprescindible aprender a repensar lo que el hombre ha sido a partir de sus condiciones de existencia efectivas, para así poder avistar el contorno de lo que, en concreto, pueda ser ese otro hombre que en algún momento habrá de llegar, tal vez cuando el horizonte de su existencia quede despejado de esas fábulas y ficciones. Puede ser pertinente recordar aquí un texto en el que Nietzsche pone precisamente en conexión las condiciones de existencia del hombre con lo que para éste pueda ser su intelecto, el perfil y la trama que pueden llegar a adoptar las formas o tipos de racionalidad requeridas por él para vivir y pensar:

*"Hasta qué punto también nuestro intelecto es una consecuencia de las condiciones de existencia—: no lo tendríamos, si no lo hubiésemos requerido, y no lo tendríamos así, si no lo hubiésemos requerido así, si también hubiésemos podido vivir de otro modo".<sup>15</sup>*

A partir de lo ya dicho, es posible establecer otros dos puntos de conexión diferenciada entre Nietzsche y Foucault. Sin duda este último inscribe su trabajo dentro de la actitud abierta por Nietzsche cuando designa a su pensar como "intempestivo", de acuerdo a la denominación genérica de esos cuatro libros, *Consideraciones Intempestivas*, que publica entre 1873 y 1876. Según lo expresa éste en el prólogo a la segunda de esas *Consideraciones*, su pensar "en contra" de su tiempo, es también un pensar "a favor" de él, en tanto la crítica realizada a lo que lastra y agobia a ese presente, habría de liberarlo hacia sus posibilidades futuras de pensamiento y acción. Es allí en donde visualiza Foucault que se inicia la tarea de la filosofía como un diagnóstico del presente, y que él hace suya. Pero entender a la filosofía de este modo, supone una clara ruptura con el modo tradicional en que éste ha sido valorada, como un saber que aspira a ser universal y apodíctico acerca de lo que es en tanto que es, del ser, o al menos de las condiciones de posibilidad del conocimiento de eso que es; el presente sólo aparece allí, en todo caso, como una ocasión o motivo para —tomando nota de la variabilidad y contingencia de lo que allí aparece—, alejarse de él en pos de acceder a un saber sin resquicios ni caducidad, a la verdad una y perdurable.

---

<sup>15</sup> *Kritische Studienausgabe* 11.26[137].



Sin embargo, podría pensarse que al emplear Foucault otra expresión como equivalente para aquella de diagnóstico del presente, la de que mediante su trabajo procura realizar también "una ontología histórica de nosotros mismos",<sup>16</sup> estaría recuperando subrepticamente para su quehacer algo de esa dimensión tradicional de la filosofía, en tanto pregunta por el ser, y que quedaría delimitada por la palabra "ontología". Pero a lo que apunta esta propuesta foucaultiana de la ontología no es al ser en cuanto tal, sino más bien a la pregunta "¿qué somos nosotros?" y, además, bajo la modalización histórica de "¿Qué es lo que ocurre?",<sup>17</sup> es decir, de lo que se trata es de establecer un diagnóstico sobre aquellos procesos, movimientos y fuerzas por los que nosotros estamos atravesados cotidianamente, y que ponen de manifiesto a las condiciones de existencia de los hombres como siendo un acontecimiento, como algo que ocurre, se repite entre márgenes de estabilización y variación de esas mismas condiciones, y que nos marcan. Sin olvidar, empero, que esa es una manera de ser hombre, hecha y atravesada continuamente por las acciones y pensamientos de esos mismos hombres, que en el curso del tiempo han llegado a hacer historia.

Por otra parte, estas dos variantes de denominación e interpretación de la filosofía pueden ser puestas en conexión con otro tema que recorre todo el trabajo de Foucault, y que como señala en diversas ocasiones, deriva también de un tema central en el pensamiento de Nietzsche: la verdad. Por lo menos a través de dos vías, que apelan nuevamente a la historia, circunscribe Foucault su preocupación por este tema. Una, mediante la que señala haber querido describir la verdad como un acontecimiento, como una escena en la que "se ha ensayado distinguir lo verdadero de lo falso",<sup>18</sup> pero poniendo el acento más que en esa distinción, en "la constitución de la escena y del teatro" en que la verdad, como forma y efecto del ejercicio de la racionalidad en Occidente, ha hecho allí su aparición. La otra, como una historia de la verdad en la que resuena esa ontología histórica de los hombres que reflexionan sobre sí mismos. Así, sobre esta segunda vía, en uno de esos textos, dice:

*"...aquello de que me he ocupado —aquello en que me he querido ocupar desde hace muchos años— es la ta-*

<sup>16</sup> FOUCAULT, M.: *Dits et écrits*, IV: p. 574; *Saber y verdad*, Las ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, p. 194.

<sup>17</sup> *Ibid.*: p. 572.

<sup>18</sup> *Ibid.*: p. 572.

*rea de destacar algunos de los elementos que podrían servir para una historia de la verdad. ... un análisis de los <juegos de verdad>, de los juegos de lo verdadero y lo falso a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir, como pudiendo y debiendo ser pensado. ¿A través de qué juegos de verdad el hombre se pone a pensar su propio ser...?*<sup>19</sup>

El ensayo de Foucault de pensar efectivamente al hombre por fuera de ese fundamento que significaba el sujeto en el discurso de la metafísica, trae consigo el no poder ya apelar a la disponibilidad de una verdad universal e indubitable. Pero si para seguir siendo aún filósofo, parece imprescindible plantearse la pregunta por el conocimiento y acceder a través de él a algún tipo de verdad sobre aquello que se interroga, en último término, por el hombre y los procesos de conocimiento o de saber en que éste se constituye o cree constituirse a sí mismo con y entre el mundo en que habita, resulta inevitable la pregunta que Foucault se plantea: "¿qué puede ser el saber histórico de una historia que produce la división verdadero/falso de la que depende este saber?"<sup>20</sup>

Al asumirse el hecho de que el hombre y los saberes que logre no remiten a un tiempo en el que pueda descubrirse un origen fundante ni un fin redentor, escatológico o teleológico, sino más bien refieren hacia un transcurrir del tiempo que una y otra vez se hace historia a partir de los acontecimientos que la traspasan, la marcan y transforman, al hilo de los hechos y situaciones en que los hombres al hacerse a sí mismos entre éstas, la hacen a su vez a ella, a la historia, la consecuencia para el saber que allí se logre, es que no podrá ser sino interpretación. Una interpretación que, al decir de Foucault aludiendo a Nietzsche, no puede detenerse jamás ante una supuesta primacía originaria de los signos, pues éstos, a su vez, no son sino "interpretación de otros signos",<sup>21</sup> convirtiéndose así la interpretación en una tarea siempre inacabada y siempre por recomenzar. Y que cuando se quiere rastrear la historia entera de algo existente, de una "cosa" —y ahora al decir de Nietzsche—, lo que se encuentra no sería más que "una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos",<sup>22</sup> que se exhibirían como resultado, efecto de proce-

<sup>19</sup> *Historia de la sexualidad. 2. El uso uso de los placeres*, Siglo XXI Editores, México, 1986, p. 10. (Hemos reajustado la traducción al texto francés).

<sup>20</sup> *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, p. 72.

<sup>21</sup> *Dits et écrits*, I: p. 571.

<sup>22</sup> NIETZSCHE, F.: *La genealogía de la moral*, II, p. 12.

esos de avasallamiento y de resistencias a ellos, de metamorfosis, de casualidades y de contracciones afortunadas, que pondrían de manifiesto la condición fluida del "sentido". Y precisamente porque éste es uno que históricamente los hombres han venido haciendo a través de los siglos y habrán de continuar creándolo en y con todo cuanto hacen, el mundo, alejándose ya de Dios y del sujeto trascendental, se transforma en lo que Nietzsche denomina "nuestro nuevo <infinito>", aquél que "incluye dentro de sí infinitas interpretaciones".<sup>23</sup>

Y aquí es donde se introduce no sólo el conflicto de las interpretaciones, la lucha por ellas y entre ellas, sino que también el juego de lo verdadero y lo falso. Y lo que entre esas luchas y estos juegos se configura no son sólo saberes mediante los cuales los hombres procuran conocerse a sí mismos y a cuanto los rodea, sino a la vez y de un modo indisociable con esos saberes se delinea y establece la manera en que los hombres "se gobiernan a sí mismos y a los otros".<sup>24</sup> Y esta otra dimensión de las formas de gobierno y de gobernabilidad existentes entre los hombres, es exhibida y hecha operativa por Foucault cuando sitúa lo pensado y hecho por ellos en ese ámbito de exterioridad de las prácticas discursivas y no discursivas, en que las palabras adquieren la solidez de cosas y la inminencia de acontecimientos entre los que sus acciones posibles quedan reguladas por instancias de estabilización y utilización institucional, por formas de legitimación y de control social. Estas son las que ponen de manifiesto las diversas modalidades en que las figuras de saber quedan entrelazadas con y marcadas por instancias de poder, indisociables no sólo de la búsqueda de validez teórica de ellas, sino también de vigencia y efectividad social, es decir, de relevancia humana e histórica.

Y bien podría decirse que en ese libro en que Foucault desarrolla de manera más explícita y sistemática el dispositivo de poder-saber, operante en el nuevo régimen de verdad que establece el complejo científico-judicial que da lugar al nacimiento de la prisión, junto con el surgimiento de muchas de las técnicas y procedimientos de las ciencias humanas, en *Vigilar y castigar*, se pone en obra un análisis particular y acotado de lo que Nietzsche —en aquel mismo texto citado acerca de la interpretación— denomina a aquello que está a la base de ésta como: "la teoría de una

<sup>23</sup> *La ciencia jovial*, p. 374.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M.: *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, p. 72.

voluntad de poder que se despliega en todo acontecer". Cabría leer este libro de Foucault como uno en el que él habría utilizado, así sea haciéndolo "chirriar, gritar",<sup>25</sup> precisamente ese concepto de la voluntad de poder. Por lo menos, en tanto entiende a ese concepto como "un principio de desciframiento intelectual, un principio de comprensión para delimitar la realidad", aun cuando, por otra parte, también se refiere a él como un concepto "solemne y misterioso" mientras no se le encuentre un contenido reajustado y teóricamente profundizado. Pensamos que este contenido se haya elaborado y expuesto en *Vigilar y castigar*, aunque, sin duda, reajustado desde la actitud de diagnóstico ejercida por Foucault frente a su presente, en el que se le convirtió en acuciante la pregunta acerca de cómo el encierro carcelario llegó a ser —en las sociedades modernas con una identificación democrática—, una instancia privilegiada de puesta en práctica de un poder absoluto que, a la vez, queda plenamente legitimado moralmente en su despliegue social, incluso más allá de ese espacio específico de reclusión.

Al establecer esta conexión, paralelamente podría visualizarse mejor la razón de la elección de ese escenario privilegiado en el que tales relaciones de poder-saber son analizadas por Foucault, el cuerpo, que allí aparece como el centro y lugar de cruce de una anatomía política del detalle y de una microfísica del poder que —más acá de los viejos suplicios, pero sin dejarlos caer en el olvido mediante la modernización de sus técnicas— lo modelan, tallan, transforman, optimizan sus fuerzas y docilizan sus conductas, al punto que allí es posible ver ahora la inversión de la vieja relación griega entre alma y cuerpo, que le permite afirmar a Foucault una nueva relación de ser entre ellas: "el alma, prisión del cuerpo".<sup>26</sup> Y el escenario que es ese cuerpo en este libro, puede afirmarse que es la precisa bisagra de conexión con la voluntad de poder postulada por Nietzsche, en tanto ésta es entendida por él como ese otro tipo de racionalidad que permitiría comprender la condición radicalmente histórica del hombre —por fuera de la fábula que distinguió entre un mundo verdadero y otro aparente, sobre la base de la ficción de fundar su pensar en el concepto del sujeto. El cuerpo, a la vez, individual y social, es pensado por Nietzsche como el "centro de gravedad" del hombre, como ese operador de cambio y encrucijada en que se manifiestan, de él emerge, a él llegan, en él se articulan, pueden entrar en

<sup>25</sup> *Microfísica del poder*, Las ediciones de la Piqueta, Madrid, 1978, p. 101.

<sup>26</sup> *Vigilar y castigar*, Siglo XXI Editores, México, 1976, p. 36.

conflicto y transformarse todas las fuerzas, es decir, emociones, sentimientos, pasiones, conceptos e ideas, que lo configuran, le dan un perfil, una densidad, debilidad o fortaleza, con la que poder asumir, propia o subsidiariamente, el desafío, el placer o el dolor de tener que hacerse y recrearse a sí mismo en ese mundo que se ha convertido en un nuevo infinito de interpretaciones. El cuerpo es el lugar en que gravitan y entran en relación todas las fuerzas que lo configuran como centro, y desde el cual la vida se le presenta como un experimento y una tarea a resolver una y otra vez. Y para lograrlo, con todo cuanto traspasa y configura a su cuerpo, el hombre ha de reaprender a hacer uso de esa voluntad cuyo querer es un crear y recrear, un transformar lo dado, un querer instaurar nuevas referencias y perspectivas, otras disponibilidades y horizontes desde los cuales asumir la diversidad y complejidad de las condiciones de existencia. Y por eso, esa voluntad es también un poder y, por ello mismo, la forma inédita -hasta su tiempo- de repensar Nietzsche un tipo de racionalidad que va más allá de aquella aún dominante en su presente, aunque también la denominara ya como una forma decadente de racionalidad.

En este recorrido de ida y vuelta entre Foucault-Nietzsche-Foucault, en este tránsito por algunos de sus planteamientos centrales -y por fuera de las pretensiones metafísicas de deslindar entre origen y fin, o de las legalidades de los derechos de autor-, cabe aludir a otro tema de conjunción entre ellos: la risa. Esa risa con que ambos enfrentan -uno con risa filosófica, a medias silenciosa, el otro con una mayormente sonora- lo que para muchos fue o es experimentado como "el más siniestro de todos los invitados":<sup>27</sup> el nihilismo. Pues para Foucault, si su risa ante la desaparición del hombre junto con la muerte de Dios puede ser filosófica, es porque a partir de ese hecho él entiende que se "despliega un espacio donde de nuevo es finalmente posible pensar";<sup>28</sup> mientras que para Nietzsche, cuando se trata de despejar el horizonte de viejas fábulas, ficciones y fantasmas, la voluntad tiene su mejor recurso en el coraje y la risa, pues "el coraje que ahuyenta los fantasmas se crea sus propios duendes, -el coraje quiere reír. ... No con la cólera, sino con la risa se mata".<sup>29</sup> Y por lo pronto, Nietzsche puede adoptar esta actitud, pues el nihilismo

<sup>27</sup> NIETZSCHE, F.: *Der Wille zur macht*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1964, p. 7

<sup>28</sup> FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Editions Gallimard, Paris, 1966, p. 353.

<sup>29</sup> NIETZSCHE, F.: *Así habló Zaratustra*, p. 70-1.

no sería sino la consecuencia teórica más radical de una reflexión filosófica que se asienta y deriva desde su trabajo genealógico realizado sobre las condiciones de existencia del hombre en la Europa de la segunda mitad de siglo XIX,<sup>30</sup> que son las condiciones experimentadas por él, pues ese es su presente, y que al pensarlo le hacen ser intempestivo con él; y por eso también de allí surgen, entre otras, sus tan frecuentes alusiones y críticas al hombre y a la nación alemana de su tiempo —aunque, sin duda, esa genealogía le lleve además hasta los inicios de la cultura occidental y al cristianismo. Y de modo similar, se puede pensar que Foucault es un particular modo de enfrentar o ajuste de cuentas suyo con ese nihilismo —que suele considerarse que tiene como uno de sus hechos detonadores aquella doble muerte ya señalada—, el que recorre esos “tres ejes posibles de genealogía”<sup>31</sup> en los que él reagrupa sus libros más importantes, escritos desde esa actitud teórica elegida por él de un diagnóstico del presente u ontología histórica de nosotros mismos.

Las afinidades teóricas de estos dos pensadores y la diversidad de caminos y de recursos para transitar por ellos, es lo que nos puede llevar a pensar que son el rostro y la figura de Foucault, al menos una de las que, tal vez, podrían llenar el lugar vacío que en un momento imaginó Nietzsche para ese nuevo género de filósofos que él creía podría aparecer en el siglo siguiente al suyo, y a través de los cuales, él mismo habría de convertirse en la figura que de los cuales, él mismo habría de convertirse en la figura que imaginó para sí: un pensador póstumo. Él los bautizó con un nombre, dice, “no exento de peligros”. Los llamó *Versucher*, tentadores, aquellos para quienes la filosofía misma y su propia vida es un ensayo, un experimento, que buscan en torno suyo y en sí mismos para poder seguir pensando lo mudable de los hechos y acontecimientos de la historia humana, del “reino ilimitado del Límite”,<sup>32</sup> como denomina Foucault a aquello en que se convierte el mundo luego de la muerte de Dios, interpretando a Nietzsche al hilo de la noción de trasgresión en el pensamiento de Bataille. En

<sup>30</sup> “Hoy no vemos nada que aspire a ser más grande, barruntamos que descendemos cada vez más abajo, más abajo, hacia algo más débil, más manso, más prudente, más plácido, más mediocre, más indiferente, más chino, más cristiano —el hombre, no hay duda, se vuelve cada vez <mejor>... Justo en esto reside la fatalidad de Europa —al perder el miedo al hombre hemos perdido también el amor a él, el respeto a él, la esperanza en él, más aún, la voluntad de él. Actualmente la visión del hombre cansa —¿qué es hoy el nihilismo sino eso?... Estamos cansados de el hombre...”. (*La genealogía de la moral*, I, p. 12).

<sup>31</sup> FOUCAULT, M.: *Saber y verdad*, Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1991, p. 194.

<sup>32</sup> *Dits et écrits*, I, p. 235.

esa tarea, en ese ensayo, ellos se ponen en juego a sí mismos. Y por eso puede decir Nietzsche de ellos también que "forma parte de su naturaleza el querer seguir siendo enigmas en algún punto".

Un aspecto, tal vez, de ese enigma, es el que Foucault desactiva con una palabra más benigna para designar lo que le llevó a modificar su plan original de escritura anunciado en el tomo primero de la *Historia de la sexualidad*, —un plan que, más bien, dirá más tarde, era resultado de una cierta imprudencia y pereza suya, de un "reflejo de envejecimiento".<sup>33</sup> Lo que le hizo salir de esa imprudencia, y de algún modo despejar o transformar ese enigma, fue "la curiosidad, ...aquellas que permite desprenderse de sí mismo". La misma que le lleva a entender al cuerpo viviente de la filosofía como un "<ensayo>, ..., como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad, ..., un ejercicio consigo mismo en el pensamiento".<sup>34</sup> Y bien podría pensarse que este episodio sucedido con Foucault, de alguna manera quizá no tan enigmática, fue entrevisto por Nietzsche cuando imaginaba las condiciones en que esos filósofos del futuro habrían de enfrentar el nuevo infinito de las interpretaciones. Pero también podría decirse que aquí se expresa algo de esa extraña condición de "psicólogo" suya —que es difícil no reconocerle en tanto lugares de su obra cuando se escuchan sus hallazgos recogidos desde su escarbar en los confines "de la historia del alma humana"—, que le ha permitido avistar los instantes de locura, de coraje, obstinación, pero también de desfallecimiento que puede aquejar a los hombres que se asumen como siendo sólo hombres. Eso demasiado humano de todo lo humano, que puede sentirse extraviado cuando se sitúa ante los laberintos de la historia, trastabillar frente al abismo de la ausencia de fundamento, pero también lanzar una flecha hacia otra esperanza y habitar en el discurso de una nueva estrella titilante en el universo infinito del ejercicio del pensar y de la interpretación.

Y son tal vez estas situaciones tan humanas que igualmente traspasan los propósitos y los discursos de quienes asumen la tarea del pensar —por lo que allí a ellos puede sucederles y por lo que allí ellos tienen que pensar—, lo que se trasluce en esa expresión con que Nietzsche los designa, son los "filósofos del peligroso <tal vez>, en todos los sentidos de esta palabra".<sup>35</sup> Y

<sup>33</sup> *Saber y verdad*, p. 229.

<sup>34</sup> *Historia de la sexualidad. 2. El uso uso de los placeres*, p. 11-12.

<sup>35</sup> NIETZSCHE, F.: *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1978, p. 2. (Hemos modificado la traducción de *Vielleicht* por "tal vez").

peligrosos porque justamente ya no sitúan su discurso bajo el lema o la consigna de la apodicticidad o universalidad, que solía enaltecer y dar dignidad a las proposiciones de la racionalidad metafísica, imperturbable ante la contingencia de lo meramente actual, pues esto no puede competir con la tradicional nobleza de lo universal o de lo eterno. Al descender a la transitoriedad de todo presente, estos filósofos quedan expuestos al reconocimiento siempre provisorio de que se acepte la interpretación en curso, de considerársela como un simple tal vez, que más tarde puede incluso no llegar a ser tal. Pero tanto Nietzsche como Foucault entienden y aceptan que todo presente se enraiza en esa temporalidad más amplia pero concreta, que es la historia, a la que asumen como el lugar de traducción continua, de validación y recreación individual y social, en comunidad, de la interpretación. Esa historia es el espacio, el ámbito de estabilidad o de quiebre, de inserción transfiguradora y legitimadora de las verdades en juego y en pugna. Las interpretaciones igualmente son susceptibles de llegar a hacerse cuerpo en los hombres, que bien pueden aprender a asumirlas algún día, así como los buenos navegantes y los caminantes de todos los tiempos recurren y confían también en la rosa de los vientos y las constelaciones del cielo estrellado, para orientar su tránsito por sobre las aguas y la tierra y entre los hombres.

Como quiera que sea, creemos que en esas últimas frases de Foucault en que aludía a la curiosidad, al ensayo y al desprenderse de sí mismo en el pensar, transparece una vez más su parentesco con Nietzsche. Ese parentesco que permitiría decir de él y, aventuramos, ante los ojos del propio Nietzsche, que efectivamente se puede imaginar a Foucault como uno de esos filósofos del "peligroso tal vez" que apareció en el siglo en el que Nietzsche avistaba que podía hacerse efectiva, concreta, su condición de pensador póstumo. Pues, sin duda, más de una de las estrofas de un poema con que Nietzsche saluda a Zaratustra como el amigo a quien esperaba, pueden aplicarse a la actitud y a la opción de trabajo filosófico de Foucault. En una de ellas, dice Nietzsche:

*\*Aquellos a quienes yo anhelaba,  
A los que yo imaginaba afines a mí,  
cambiados como yo,*



*El hecho de hacerse viejos los ha alejado  
de mí: Sólo quien se transforma permanece  
emparentado conmigo*<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibid.*: Desde las altas montañas, p. 259.