

DE NIETZSCHE A FOUCAULT, UN PELIGROSO *TAL VEZ*¹

José Jara
Universidad de Valparaíso

RE Hacia mediados de la penúltima década del siglo en que Nietzsche vivió, afirmó que veía aparecer en el horizonte del futuro a un nuevo género de filósofos. Probablemente era en ellos en quienes preveía que sus palabras podrían encontrar algún eco que tuviera consonancia con uno de los nombres usados por él para designarse a sí mismo y a su forma de ejercer el pensar: como un hombre y un pensador póstumo. ¿Habrá aparecido ya en el horizonte del siglo XX alguna de las figuras de esos filósofos del futuro? A 100 años de su muerte, tal vez quepa arriesgar por lo menos un nombre propio para una de esa figuras eventuales. Esto implica, sin embargo, ensayar también un ejercicio de reconstitución de algunos nexos entre las páginas escritas por Nietzsche –quien paradójicamente se sintió en algunos momentos como careciendo de un nombre con el cual designarse² y, en otro, como siendo “todos los nombres de la historia” (*SB.KSA*, 8, 578)– y las páginas escritas por aquél al que, en este caso, tomamos como un riesgo, Foucault, quien de sí mismo dijo en una ocasión que escribía “para no tener más un rostro” (*AS*, 28), y que al pensar y escribir lo hacía por fuera de las exigencias de identidad de una moral de estado civil.

Fractura, desafío, revelación, cesura, conmoción filosófica (*DE*, IV 436, 780, I 551, IV 703) 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 Foucault

¹ Este texto tiene como base una primera versión escrita en octubre de 1998, ahora revisada y ampliada.

² “Nosotros los nuevos, los sin nombre, los mal comprendidos, los nacidos prematuramente para un futuro aún no demostrado...” *CJ*, § 382.

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” (DE, IV 529). Otra de esas vías, está marcada por la lectura realizada por él de Blanchot, quien le 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. Menos aún cuando ambos se propusieron introducir los tiempos de la historia en el antiguo principio de identidad, para así poder pensar los acontecimientos de sus respectivos presentes. Nietzsche, antes de alcanzar la estatura que este siglo le ha concedido y que Foucault le reconoció, entendía que su caminar por esa crítica y esa historia 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 esté el vuestro?” Pues a quienes preguntaban “por el camino”, sin titubeos, respondía: “¿*El* camino, en efecto, —no existe!” (Z, 272). Así pues, si Foucault llegara a alcanzar una estatura que pueda mantenerse más allá de la que en vida se le concedió, tal vez ella habría de estar emparentada 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 necesario conquistar para dejar, asimismo, tras la huella de Nietzsche, el rastro de lo que haya sido “su camino”.

El camino de salida de lo que aún en su presente experimentaba Foucault como el dominio 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 pública de su actividad como filósofo en su libro *Las palabras y las cosas*, y a pesar de la fuerte recepción polémica que éste tuvo. La interpretación que allí propone en sus páginas finales de la frase de Nietzsche: “Dios ha muerto” —estrechamente ligada a la eventual desaparición del hombre que se vería despuntar en los discursos de las ciencias humanas que se perfilan en el siglo XX y, además, sobre el trasfondo de las transformaciones acaecidas con el correr del siglo XIX en el orden del saber moderno—, sería preciso entenderla como sustentada en la paulatina pero inexorable retirada de la preeminencia del sujeto trascendental, en tanto instancia fundamentadora y determinante de los discursos que se construyeron en los siglos XVII y XVIII. En estos discursos, el hombre, como 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 el 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. A través de una línea paralela a la

importancia concedida por Nietzsche a la historia como instancia esclarecedora de hechos y obras que siempre aporta “nuevas verdades”³, Foucault tematiza ese rol de la historia como una arqueología del saber clásico y moderno, que describe e interroga a lo ya dicho en esos discursos al nivel de su existencia. Pero esto supone realizar una reescritura de lo allí ya escrito, aunque bajo una forma regulada y sostenida de exterioridad (*AS*, 182-3; *AdS*, 233-235) frente a ellos, en tanto se la ha de hacer sin remitirse a lo que en ellos se suele considerar que actúa como su fundamento teórico último. Así, al llevar a cabo Foucault sus análisis de este 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 atraviesan 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 de los saberes clásicos y modernos. 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, revela 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 la materialidad institucional de la función enunciativa, desplazan ese análisis fuera de la órbita del modelo de racionalidad que tiene a la conciencia como basamento, hacia lo que se exhibe como el complejo y aleatorio entramado de prácticas discursivas y no discursivas. El trabajo en torno a éstas confieren a lo realizado por Foucault en su obra una persistencia específica y sistemática, pero también un corrosivo deslizarse por entre las disciplinas examinadas dentro de los períodos acotados y abordados por él en los “talleres de la historia” (*IP*, 57). 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. Al abocarse ésta 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 institucional y teórica 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

³ “Un hecho, una obra es para cada tiempo y para cada tipo de hombre de una nueva elocuencia. La historia habla siempre nuevas verdades”. *KSA*. 10.16[78].

circunstancias de que (...) surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron” (*GM*, pr. § 6) los conceptos y valores centrales de esa racionalidad, no solo 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.

La limitación que Foucault se impone ante la alternativa de querer dar “como título general” (*DE*, II, 753; *MP*, 101) 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 (*DE*, III, 167; *MP*, 131) 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” (*DE*, IV, 574; *QI*, 105) surgidos desde condiciones precisas que, en cada caso, es necesario situar y examinar. Mediante el enfoque genealógico se destacan, más bien, 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 redescrición de los discursos de ciencias allí vigentes, para hacer emerger así las formas de objetivación del hombre y de reconocimiento de sí mismo, que allí dominan. Desde esta doble vertiente de análisis, arqueológica y genealógica, cabe visualizar a la vez el carácter dual de las formas de dominación que transparecen en esos discursos articulados sobre el trasfondo de evidencias aceptadas por los saberes allí existentes acerca de la condición del hombre afectado por la locura, por la enfermedad, que se experimenta a sí mismo como ser viviente, trabajador, hablante, es 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, al poner Foucault críticamente al trasluz la condición histórica de éstos, revela sus límites, dependencias, 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 expresa el *ethos* filosófico que atraviesa todo el trabajo de Foucault: dejar abierto “el trabajo indefinido de la libertad” (*Ibíd.*).

Y cabría agregar, de aquella misma libertad propia a la voluntad nietzscheana cuando es asumida desde su condición de ser creadora, es decir, de ser una voluntad de poder que se expresa como la necesidad de reinterpretar y, así, de ser 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 (*Z*, 204). Por lo pronto, de esa alegría experimentable cuando se percibe que lo que se es o se ha llegado a ser también es resultado y obra del propio hacer. Es todo el espectro de las dimensiones del tiempo y el entero quehacer del hombre lo que de nuevo queda abierto, para ser transfigurado una y otra vez mediante esa voluntad entendida por Nietzsche como siendo un complejo de actividad sintiente, volente y pensante.

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 para así acceder a lo que él pueda querer ser. 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 para Nietzsche el “suprahombre”. Pues si, por lo pronto, ese “suprahombre” es uno que solo 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 acontecimiento⁴, 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. 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 metafísicas, 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 hombre⁵.

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

⁴ “Después de la muerte de Buda, durante siglos se mostró su sombra en una caverna –una 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!” *CJ*, § 108.

⁵ 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 cuál color ha de ser cien veces más importante para una genealogía 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 § 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?” (§ 7). Esta doble referencia de afirmación e interrogación nietzscheana ha estado presente como trasfondo, 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*, Caracas, 23, 1987. 55-92.

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” (KSA, 11.26.[137]).

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 con 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 ésta ha sido valorada, como un saber que aspira a ser universal y apodóctico 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 solo 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.

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” (DE, IV, 574; SV, 194) 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?” (DE, III, 573). En tales preguntas hay el propósito 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 —las que nos marcan. Sin olvidar, empero, que esa es una manera de ser hombre, hecha y traspasada 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” (*DE*, III, 572), 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 tarea 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 ...?” (*HS*, II, 12-13; *HdS*, II, 10).

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 en su relación con 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?” (*IP*, 72).

Si se asume 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; si se acepta que uno y otros remiten a un transcurrir del tiempo que una y otra vez se hace historia a partir de los acontecimientos que la configuran, la marcan y transforman, al hilo de los hechos y situaciones en que los hombres al hacerse allí a sí mismos, 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” (*DE*, I, 571; *NFM*, 36), 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” (*GM*, II, § 12), que se exhibirían como resultado, efecto de procesos de avasallamiento y de resistencias a ellos, de

metamorfosis, de casualidades y de contraacciones 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” (CJ, § 374).

Mas aquí se introduce no solo 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 solo saberes mediante los cuales los hombres procuran conocerse a sí mismos y a cuanto los rodea, sino que a la vez y de un modo indisoluble con esos saberes, se delinea y establece la manera en que los hombres “se gobiernan a sí mismos y a los otros” (IP, 72). 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 algunas de las diversas modalidades en que las figuras de saber quedan entrelazadas con y marcadas por instancias de poder, indisolubles no solo de la búsqueda de validez teórica de ellas, sino también de vigencia y efectividad social, es decir, de relevancia humana e histórica.

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, a la vez que al 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 en la base de ésta como: “la teoría de una *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” (MP, 101), 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 es elaborado y expuesto en *Vigilar y castigar*, aunque, sin duda, reajustado desde la actitud de diagnóstico ejercida por Foucault frente a su presente. Pues es en éste donde 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” (SP, 34; VC 36). Y el escenario que es ese cuerpo en este libro, en *Vigilar y castigar*, 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, tamiz y encrucijada en que se manifiestan, de él emergen, a él llegan, en él se articulan, pueden entrar en 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 un centro, sin duda, como un centro que experimenta desplazamientos a lo largo y ancho de la historia personal, 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. Por eso, esa voluntad es también un poder, un poder humanamente creador, liberador y, por ello mismo, la forma inédita –hasta su tiempo– de repensar Nietzsche un tipo de racionalidad que vaya más allá de aquélla aún dominante en su presente, aunque también ya denominara a ésta 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 y prerrogativas de los derechos del autor–, cabe aludir a otro tema de conjunción entre ellos: la risa. Esa risa con que ambos enfrentan –uno con una 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” (WM, 7): el nihilismo. Pues para Foucault, si puede ser filosófica su risa ante la desaparición del hombre que va aparejada con la

muerte de Dios, es porque a partir de este hecho él entiende que se “despliega un espacio donde de nuevo es finalmente posible pensar” (*MCh*, 353). 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”⁶. Por lo pronto, Nietzsche puede adoptar esta actitud, pues el nihilismo 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 del siglo XIX⁷, 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. De modo similar, se puede pensar que en Foucault es un particular modo de enfrentar o ajuste de cuentas suyo con ese nihilismo –que suele considerarse que tiene como uno de sus lemas explicitadores aquella doble muerte ya señalada–, el que recorre esos “tres ejes posibles de genealogía”⁸ 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 imaginó para sí: un pensador póstumo. El los bautizó con un nombre, dice, “no exento de peligros”. Los llamó *Versucher*, los que ensayan, buscan, tientan, aquellos para quienes la filosofía misma y su propia vida se

6 Z, 70-1. Y lo que allí ha de matar la risa es el espíritu de la pesadez, el espíritu de aquel tipo de hombre que “semejante al camello, se arrodilla y se deja cargar bien. (...) demasiadas palabras y valores *ajenos*, pesados, carga él sobre sí” (*Z*, 270). Es ese espíritu que se convierte en enemigo del hombre, de un pueblo, pues le impide “*aprender* a amarse a sí mismo” y, por ello, expresa un modo de existencia que deja abierta la puerta al arribo del nihilismo.

7 “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 si no es *eso*?... Estamos cansados de *el hombre*...” (*GM*, I, § 12).

8 Esos tres ejes se articulan en relación con “la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento”, con el “campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros”, con “la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales”. *SV*. 194.

convierte en un ensayo, un experimentar en torno suyo y consigo mismos para poder seguir pensando lo mudable de los hechos y acontecimientos de la historia humana, del “reino ilimitado del Límite” (*DE*, I, 235; *FL*, I, 165), 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 transgresión en el pensamiento de Bataille. En esa tarea, en ese ensayo, ellos se ponen en juego a sí mismos. Y por eso, también puede decir Nietzsche de ellos 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, desplaza de su solemnidad, 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, fue resultado de una cierta imprudencia y pereza suya, de un “reflejo de envejecimiento” (*SV*, 229). Lo que le hizo salir de esa imprudencia, y de algún modo despejar o transformar ese enigma, fue “la curiosidad, ... aquella 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” (*HS*, II, 14-5; *HdS*, II, 11-2). 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 tantos lugares de su obra cuando se escuchan sus hallazgos recogidos desde su escarbar en los confines “de la historia del alma humana” (*MBM*, 71)–, que le permitió avistar los instantes de locura, de coraje, obstinación, pero también de desfallecimiento que puede aquejar a los hombres que se asumen como siendo solo 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 otra “estrella titilante” en el universo infinito del ejercicio del pensar y de la interpretación.

Y son tal vez estas situaciones tan humanas que pueden llegar a traspasar, horadar 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”⁹. Y 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

⁹ *MBM*, § 2. Hemos traducido *Vielleicht* por *tal vez*, y le hemos puesto cursiva para destacar el hecho de que Nietzsche usa allí este adverbio como sustantivo.

metafísica, imperturbable ante la contingencia de lo meramente actual, pues eso actual 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 enraíza 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. Los debates, conflictos, acuerdos y asentimientos sociales son también un espacio de validación teórica, y no solo práctica, de las interpretaciones. Las propuestas específicamente teóricas del pensar que subyacen a las interpretaciones son indisolubles del lugar en que surgen, se perfilan, afinan e imponen, entremedio de las argumentaciones, urgencias y opciones de reflexión y de convivencia o desavenencia social. La historia en que transcurren esos procesos y acontecimientos es el espacio, el ámbito de estabilidad o de quiebre, de inserción transfiguradora y legitimadora de las verdades en juego y en pugna.

Por otra parte, al entender Nietzsche que el cuerpo es el centro de gravedad del hombre, como esa realidad incanjeable de cada quien mediante la que experimenta los diversos grados de inmediatez y de mediación de todo cuanto llega hasta él y desde él sale; al describir Foucault las estrategias que sostiene la anatomía política del detalle puesta en obra por el aparato disciplinario, que pretende normalizar los gestos y los deseos de los cuerpos, se puede avistar hasta qué punto, tanto en Nietzsche como en Foucault, las interpretaciones pueden llegar a ser efectivamente realidades, en la medida en que se hagan cuerpo en los hombres. Y que cuando esto sucede, estamos de nuevo no solo frente a un criterio de validación práctica de ellas, sino también de validación teórica. Es decir, a través del campo más amplio de la historia y del campo más personal del cuerpo, para Nietzsche y Foucault, cabría afirmar que se accede a la posibilidad efectiva de repensar la vieja relación, tan traída y llevada en el curso de los tiempos, de la teoría y de la práctica: de la interpretación. Así, mediante el estilo diferenciado de pensar de ambos, bien se puede aprender a asumir algún día a las interpretaciones, tal vez, de un modo semejante a como los buenos navegantes y los caminantes de todos los tiempos recurren y confían también en la rosa de los vientos, las constelaciones del cielo estrellado y el pulso de sus decisiones, 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:
Solo quien se transforma permanece emparentado conmigo
(*MBM*, 259).

Referencias bibliográficas

Obras de Friedrich Nietzsche

- CJ* *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Avila Editores, 3ª ed.
- GM* *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1975; 2ª ed.
- KSA* *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. München: dtv/de Gruyter Verlag, 1980; 15 vols.
- MBM* *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 1978; 4ª ed.
- SB.KSA* *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe. München: dtv/de Gruyter Verlag, 1986; 8 vols.
- WM* *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1964.
- Z* *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 1978; 5ª ed.

Obras de Michel Foucault

- AdS* *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1985, 11ª ed.
- AS* *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard, 1969.
- DE* *Dits et écrits*. Paris: Éditions Gallimard, 1994; edición establecida bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald; 4 vols.
- FL* *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Editorial Paidós, 1999; vol. 1.
- HdS* *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1986.
- HS* *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Éditions Gallimard, 1984.
- IP* *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1982.

- MCh* *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris: Éditions Gallimard, 1966.
- MP* *Microfísica del poder.* Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1978.
- NFM* *Nietzsche, Freud, Marx.* Barcelona: Editorial Anagrama, 1970.
- SP* *Surveiller et punir. Naissance de la prison.* Paris: Éditions Gallimard, 1975.
- SV* *Saber y verdad.* Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- VC* *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* México: Siglo Veintiuno Editores, 1976.