



**Universitat de les  
Illes Balears**

**Títol: Genealogía, poder y libertad. La lectura de Nietzsche  
de Michel Foucault.**

---

NOM AUTOR: Noël Vicens Boileau

---

DNI AUTOR: 43215418M

---

NOM TUTOR: Miquel Ripoll Perelló

---

**Memòria del Treball de Final de Grau**

Estudis de Grau de Filosofia \_\_\_\_\_

Paraules clau: Nietzsche, Foucault, Francia, poder, genealogía, libertad, verdad, sociedad.

---

de la  
**UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS**

Curs Acadèmic 2013-2014 \_\_\_\_\_

**Cas de no autoritzar l'accés públic al TFG, marki la següent cas** :

## **0. ÍNDICE.**

1. INTRODUCCIÓN.....	Pág 4
1.1 ¿Por qué el estudio del nietzscheanismo en Foucault?.....	Pág 5
2. LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN FRANCIA.....	Pág 5
3. LA LECTURA DE NIETZSCHE DE MICHEL FOUCAULT.....	Pág 10
3.1 Foucault genealogista.....	Pág 11
3.2 El sentimiento de lo trágico en Foucault.....	Pág 17
3.3 Consecuencias de la verdad nietzscheana en Foucault.....	Pág 19
3.4 La actualidad del pensamiento nietzscheano a través de Foucault.....	Pág 21
4. CONCLUSIÓN.....	Pág 23
5. BIBLIOGRAFÍA.....	Pág 25

*Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se le 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. Michel Foucault, La verdad y las formas jurídicas.*

## 1. INTRODUCCIÓN.

El 17 de diciembre del curso 1985-1986 en la Universidad de París VIII Gilles Deleuze expuso que existía para Foucault una relación intrínseca entre epistemología y poder: “Empezó por una epistemología, o intentando elaborar una doctrina del saber, y esta doctrina del saber le llevó literalmente al descubrimiento de un nuevo dominio, el del poder.” (Deleuze 2014: 11) Y sin lugar a dudas que es así, puesto que heredó la noción de saber que Friederich Nietzsche expuso en toda su obra. El conocimiento, de acuerdo con el autor germano, es el resultado de la lucha de los instintos que se produce en el interior del hombre; ya no entraña otra voluntad que no sea el dominio de la naturaleza dado el miedo que éste siente cuando se ve expuesto y desnudo en ella. El conocer, por lo tanto, es el anhelo que tiene el hombre de controlar, tanto a la naturaleza como a los otros hombres; el saber deviene en poder.

Michel Foucault, conocedor del pensamiento del filósofo de pies ligeros, sigue la estela de hacer filosofía a martillazos. Al igual que en el *Crepúsculo de los ídolos*, el pensador francés se dedica a golpear con sus escritos, y posteriormente dinamitarlos como artificiero que es, para demostrar que la racionalidad de la que somos herederos de un tipo de Ilustración y corriente del pensamiento anterior, está hueca por dentro y es la consecuencia de un tipo de poder que nos hacemos a nosotros mismos<sup>1</sup>. La genealogía foucaultiana es el método que muestra la contingencia de los términos golpe a golpe y con ella la razón deviene histórica; es decir, dependiendo del contexto histórico-social una experiencia tendrá una perspectiva e interpretación única en el tiempo.

En este escrito proponemos el estudio de aquello que es nietzscheano en el pensamiento de Michel Foucault, ahondando sobretodo en el perfil genealogista de ambos autores. Incidimos en este aspecto porque consideramos que es la parte más intrínseca que hay entre ambos autores. El desvelamiento de donde radica el poder para Michel Foucault es vital en su obra, puesto que, solo así – exponiendo qué es el poder – se pueden transgredir los límites establecidos por la razón y abrir nuevos espacios de libertad. Por lo tanto, la investigación radicará en analizar la genealogía y lo trágico que hay en el pensamiento de Foucault, para entender la contingencia del sujeto en nuestra historia y poder llegar a desvelar la relación que hay entre razón y poder.

---

1 En tanto que seres humanos.

Para ello, en primer lugar expondremos qué Nietzsche – por la corriente de interpretación – llegó a Foucault haciendo un recorrido histórico de la influencia del autor germano en Francia. Para seguidamente introducirnos de lleno en el pensamiento de Foucault y en aquellos aspectos que son más nietzscheanos: la genealogía, el sentimiento trágico y el concepto de verdad que se deriva de todo lo anterior expuesto. Finalmente, antes de la conclusión, expondremos el resultado que conlleva este pensamiento y la actualidad de Nietzsche a través del pensamiento de Foucault en la academia; lo que conlleva un debate del nietzscheanismo como antítesis del marxismo más ortodoxo.

### **1.1 ¿Por qué el estudio del nietzscheanismo en Foucault?**

El Foucault nietzscheano es la respuesta de que la Filosofía todavía tiene una tarea crítica de suma importancia en la sociedad. Es decir, la filosofía no ha muerto después de Hegel y el posterior desmembramiento en las ciencias contemporáneas; y tampoco tiene la única tarea del análisis del lenguaje para la ciencia.

El pensador francés, siguiendo la estela epistemológica “relativista<sup>2</sup>” de Nietzsche, no solo expone que el sujeto es histórico y que “la relación del sujeto con el objeto; o más claramente, la verdad misma tiene una historia.” (Foucault 2005: 12) Lo cual se convierte en una alternativa de amplio valor académico para la labor historicista que se desmarca del marxismo ortodoxo-académico.

Por estas razones, hemos querido estudiar el pensamiento de Foucault desde su influencia nietzscheana. Puesto que, haciendo una genealogía de su pensamiento podemos entender mucho mejor de dónde viene y hacia dónde va; que en definitiva, la labor foucaultiana está dirigida a la creación de espacios de libertad.

## **2. LA RECEPCIÓN DE NIETZSCHE EN FRANCIA.**

La relación que se entabló entre Nietzsche y Francia fue mutua ya en vida del autor, lo que propició su recepción e influencia a los intelectuales franceses contemporáneos a él. Podríamos decir, de acuerdo con Rider (2002), que las estancias de Nietzsche en Niza y las lecturas de escritores franceses como Baudelaire, Bourget, Taine, entre otros, afrancesaron al autor germano. De hecho, su admiración hacia la cultura francesa se recoge a lo largo de su obra, ya sea en los *Fragmentos póstumos* en los que “Nietzsche se apropia con una estrategia de lectura

---

2 A modo de introducción podemos catalogar de relativista la epistemología de Nietzsche, aunque más adelante ya defenderemos que la epistemología nietzscheana-foucaultiana, a pesar de tener a la verdad como contingencia temporal, defiende la importancia de la verdad por ser el único fundamento en el que el hombre se aferra para poder sobrevivir y dotar de sentido en el devenir de la existencia.

sintomatológica, destacando en detectar en todos los textos «el espíritu del tiempo» (Rider 2002: 90); o bien, como ejemplo a destacar, en el fragmento 254 de *Más allá del bien y del mal* en el que Nietzsche destacó Francia como capital de la cultura europea por ser puente entre los caracteres del norte y del sur del continente, además de presentar una resistencia fracasada hacia la germanización del espíritu. De ello, conviene destacar el entusiasmo que sentía Nietzsche hacia la ópera de Bizet, *Carmen*; puesto que asistió a numerosas representaciones de la obra y, de acuerdo con Rider (2002), esta ópera era independiente de toda influencia germánica y por lo tanto, ajena a la “tiranía wagneriana” (Rider 2002: 90).

La facilidad con la que la obra de Nietzsche se inmiscuyó en los círculos intelectuales franceses, fue por el estilo de su prosa y el uso intencional que hicieron de tal autor: “Durante este periodo de tensión franco-alemana, los intelectuales franceses se sirvieron de Nietzsche como de un antídoto para combatir la «crisis alemana del pensamiento francés»” (Rider 2002: 90). Puesto que, en Nietzsche encontraban unos recursos de gran valor para problematizar y resaltar aquellos aspectos germánicos que todavía no se habían fusionado y naturalizado en la cultura francesa, es decir, aquellos aspectos wagnerianos hacia los que el autor de *El caso Wagner* sentía un profundo rechazo.

De acuerdo con Rider (2002), la primera traducción al francés de una obra de Nietzsche – la cuarta *Intempestiva* – fue por parte de la madre de un alumno del autor, Marie Baugartner-Köchlin, en 1877 y una vez publicada por el editor alemán de Nietzsche tuvo una escasa y limitada difusión en la Suiza francófona; supuso un fracaso, puesto que, solo lo leyeron intelectuales wagnerianos.

Es conocido que, a la muerte intelectual y posteriormente física de Nietzsche su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, se hizo cargo de su legado creando el Nietzsche-Archiv: “La hermana se dedicó a reunir los derechos en un mismo editor y poner las bases de una edición de las *Obras completas*” (Rider 2002: 91), a su vez, se encargó de la transmisión del autor a nivel internacional. En Francia los archivos de Nietzsche estuvieron a cargo de Henri Albert y por la transmisión no académica, sino más bien literaria, que se tenía del autor, se primó por la belleza de estilo ante la escrupulosidad de su prosa en las traducciones de la época previa a la Primera Guerra Mundial. A su vez, en este período las interpretaciones de la obra nietzscheana fueron muy heterogéneas y contradictorias. Tanto la izquierda como la derecha francesas, como los grupos germanofílicos y germanofóbicos, e incluso las posturas nacionalistas como internacionalistas tenían su propia interpretación del autor germánico y lo hicieron compatible con sus ideologías, aceptando unos aspectos que favorecían lo que querían resaltar y rechazando otras. Un ejemplo para ilustrar este hecho es, a pesar del profundo rechazo que la izquierda socialista tenía hacia el “«aristocratismo» antidemocrático de Nietzsche” (Rider 2002: 92), en la conferencia de Ginebra de 1904 Jean Jaurès

expuso que el superhombre nietzscheano era, nada más ni nada menos, que el proletariado<sup>3</sup>. Sin lugar a dudas, el fenómeno de Nietzsche en Francia fue de grandes dimensiones, e incluso superó a su maestro, Schopenhauer, y solo se quedó detrás de la prosa rusa contemporánea que también entraba con suma fuerza en el país: “Ningún fenómeno de recepción de un autor alemán puede compararse con la ola nietzscheana que invade Francia antes de 1914, ni siquiera la ola schopenhaueriana (...). El único dominio que sobrepasa por su amplitud la recepción de Nietzsche en los países de lengua francesa es el de la literatura rusa contemporánea.” (Rider 2002: 93).

Nietzsche entró en la academia francesa en los años sesenta del siglo pasado<sup>4</sup>. Concretamente en el coloquio de Royaumont de 1964 cuando una corriente de interpretación que empezó a finales de los años treinta, principalmente por la lectura que propone George Bataille, se hizo relevante y dominante con la “nueva ola francesa de Nietzsche”, tal y como señala Rider (2002) y que, a su vez, corrobora Hierro (1994) apuntando la interpretación de Bataille como “un nuevo modo de entender a Nietzsche que, con pocas variaciones académicas, (...) es el que mayoritariamente perdura en la actualidad” (Hierro 1994: 242). La nueva lectura de Nietzsche estuvo muy marcada por el surrealismo, por el hecho que Bataille casi lo descubrió al mismo tiempo; dotó de lo heterogéneo a la nueva corriente de interpretación para el estudio y análisis de las ciencias sociales. Además, cabe recalcar que Bataille al descubrir e interactuar con el psicoanálisis de Freud, introdujo esta doctrina para la lectura del autor germánico. El nuevo sentido que adquirió la obra de Nietzsche, de la mano de Bataille, cristalizó en la revista *Acéphale* y en los miembros del Collège de Sociologie<sup>5</sup>, de los que Pierre Klossowski, entre muchos otros, era miembro.

Es en *Sobre Nietzsche* donde Bataille expuso su deuda con el autor de pies ligeros:

“Los andamiajes en que descansa el edificio bataillano renuncian nihilísticamente a los cimientos morales prenietzscheanos (Dios y Bien), catalogados por Bataille como inútiles remedios contra la angustia, y aparece ante nuestros ojos una nueva viabilidad antropológica fundada en órdenes de sentido amorales y ametafísicos.” (Lacasa 1999: 315)

La clave de la nueva lectura nietzscheana se centró, en efecto, en el continuo ataque hacia la moral y la filosofía tradicional. No obstante, la óptica desde la cual se centra Bataille para interpretar a Nietzsche ya no es desde la voluntad de poder, sino desde el concepto del mal. Mal,

---

3 Hecho que demuestra la lectura parcial e interesada que se veía sometida la obra de Nietzsche.

4 Tenemos presente que Jean-Paul Sartre ya introdujo, o problematizó, a Nietzsche en la academia francesa con la conferencia de 1927 en l'École Normale Supérieure, en el seminario de Léon Brunschwig. Planteó la posibilidad de si el autor alemán era o no un filósofo. Al ser negativa la conclusión a tal planteamiento y, por lo tanto, heredera directa de la interpretación de la obra de Nietzsche como literaria, entendemos que se desechó la posibilidad de que la academia francesa empezara a tener en cuenta o a estudiar a este autor.

5 Rider (2002) ve cierta continuidad de esta institución en el coloquio de Royaumont por la presencia de Pierre Klossowski.

entendido, de acuerdo con Lacasa (1999), como una ruptura en la tradición hacia una libertad concreta, un espacio de amoralidad. El concepto de mal en Bataille consiste en una implicación directa con la promulgación de la muerte de Dios que hizo Nietzsche; puesto que, a la muerte del referente puro de lo que es el Bien y, en consecuencia, la desaparición de todo referente moral para el individuo, hace que éste se encuentre en un estado de inocencia, “inocencia infantil desvalida que no encuentra personas mayores a las que recurrir.” (Lacasa 1999: 315) Aquello que es contrario al 'mal' conduce a lo que Nietzsche entendía por la moral de resentimiento ampliamente expuesta en *El crepúsculo de los ídolos*, puesto que, como señala Lacasa (1999) son confortes anímicos, los que invalidan y suprimen la vida; puesto que, ésta es zozobra, vértigo, y, por supuesto, devenir. El ser humano debe de olvidarse del futuro. Además, Lacasa (1999) señala que para Bataille el mal era sinónimo de perversión, ya que, si bien provoca dolor, también produce delicia y extrema felicidad<sup>6</sup>. De allí podemos decir que “Nietzsche, al parecer, nunca harbría aconsejado al filósofo que se situase más allá del bien y del mal<sup>7</sup>, sino más acá, concretamente en el mal, eso sí, con buena voluntad, ya que la mala caerá por definición del lado del bien.” (Hierro 1994: 243) Lo cual, se sitúa muy próxima a las lecturas de los autores “prójimos” como señaló Klossowski o marginales como decía Foucault, como Sade, Kafka, Baudelaire, etc.

Bataille pasó de la voluntad de poder hacia la *volonté de chance* (voluntad de suerte), una aspiración que es extrema en el hombre al desembarazarse de todo fin moral. “El aire se llena de verdad”(Lacasa 1999: 315) al dejarse llevar por el devenir. Parafraseando a Nietzsche, en el fragmento 124 de *La gaya ciencia*, se hizo a la mar, es decir, se embarcó en el devenir:

Hemos abandonado tierra firme, nos hemos embarcado. (...) Pero llegarán horas en las que reconozcas que es infinito, que no hay nada tan terrible como la infinitud. (...) Ay, cuando te viene la añoranza de la tierra firme, como si allí hubiese habido mayor libertad... y ya no hay «tierra firme». (Nietzsche 2000: 184)

Klossowski tuvo un papel muy activo y relevante en lo que sería la difusión de Nietzsche en la lengua francesa, puesto que se encargó de la traducción de *La Gaya ciencia* y dos volúmenes de los *Fragmentos póstumos*, y de *Nietzsche* de Martin Heidegger. Él extrajo de la obra de Nietzsche que la incomunicabilidad de su “doctrina”, por el desprecio que el discípulo de Dionisos haizo a la

---

6 Aspecto que Foucault heredó, tal y como cita Lapeyronnie (2014) a Foucault: Je pense que le genre de plaisir que je considérerais comme le vrai plaisir serait si profond, si intense, me submergerait si totalement que je n'y survivrais pas. J'en mourrais. Un exemple, qui sera à la fois plus clair et plus simple: une fois, j'ai été renversé par une voiture dans la rue. Je marchais. Et pendant deux secondes peut-être, j'ai eu l'impression que j'étais en train de mourir, et j'ai vraiment éprouvé un plaisir très intense... Je voudrais et j'espère mourir d'une overdose de plaisir, que qu'il soit... J'ai toujours l'impression de en pas éprouver le vrai plaisir, le plaisir complet et total; et ce plaisir pour moi, est lié à la mort. (Lapeyronnie 2014: 225)

7 Más adelante expondremos nuestra propuesta de como para Foucault sí que se ve una perspectiva que se encuentra más allá del bien y del mal. Lo cual, interpretamos como una superación de la lectura batailiana.

racionalidad y al pensamiento consciente en toda la tradición filosófica de Occidente, como por ejemplo, la eliminación de la dicotomía mundo verdadero/mundo aparente presente en el *Ocaso de los ídolos* y la correspondiente conclusión que conlleva, es decir, que tanto la religión, el arte, la historia o la ciencia no son más que puntos de vista diferentes del mismo objeto que es el mundo único, conlleva a la locura. Por lo tanto, ante la concepción de la verdad como un mero pacto discursivo, aspecto que se plantea a lo largo de la obra de Nietzsche como en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* pone “en cuestión la validez de toda comunicabilidad mediante el lenguaje.” (Rider 2002: 96).

Después del coloquio de Royaumont, la edición de las *Oeuvres philosophiques complètes* se puso al cargo de Gilles Deleuze y Michel Foucault – después de la muerte de éste, Maurice de Gandillac tomó el relevo –, y se introdujeron a tal edición las traducciones de Klossowski de *La Gaya ciencia* y los *Fragmentos póstumos*.

En los años sesenta, por lo tanto, ante la gran influencia que adquiere el postidealismo alemán ocurre un desplazamiento de la academia de “las tres H”, es decir, Hegel, Husserl y Heidegger, a los “tres maestros de la sospecha”: Marx, Nietzsche y Freud. De allí, la academia francesa toma el testigo del postidealismo alemán: “De la lógica de la identidad, se aspira a pasar al pensamiento de la diferencia, y Nietzsche, después de la traducción del gran libro que Heidegger le consagró, aparece como una de las referencias obligadas.” (Rider 2002: 98). Por ello, tanto Gilles Deleuze como Foucault ven que no existe una posible reconciliación entre Nietzsche y Hegel. Deleuze reconstruye un método nietzscheano del que Foucault se verá claramente influido en la formación de su pensamiento:

Una *sintomatología*, puesto que interpreta los fenómenos tratándolos como síntomas, de los que hay que buscar el sentido en las fuerzas que los producen. Una *tipología*, puesto que interpreta las fuerzas desde el punto de vista de su cualidad, activa o reactiva. Y una *genealogía*, puesto que evalúa el origen de las fuerzas desde el punto de vista de su nobleza o de su bajeza. (Rider 2002: 98)

De aquí, conjuntamente con la lectura de Klossowski a cerca del lenguaje de Nietzsche y tesis freudianas, Foucault en el coloquio de Royaumont expuso la problemática del lenguaje ante la diferencia de lo que se quiere decir y lo que se dice; aseverando que era una de las aportaciones de Nietzsche en la “oposición convenida interioridad/exterioridad” (Rider 2002: 98). Relegando todo discurso a pura interpretación y la verdad en mera convención social de una interpretación que se convierte mayoritaria<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> *La genealogía de la moral* fue una de las influencias clave para Foucault en su noción de arqueología y genealógica, el tipo de poder que Nietzsche expone en esta obra es la que recogerá directamente el autor francés, otorgando una fuerte relación a la epistemología con la política. Es decir, la tríada poder-saber-sujeto del que el poder antepone una

Visto esto, cabe recalcar la diferencia de interpretaciones entre la tradición alemana, en la que Heidegger<sup>9</sup> aparece como mayor representante, y la lectura francesa de los años sesenta, la cual es deudora de Bataille. La tradición alemana apunta más bien a Nietzsche como una especie de autor que fracasa en su intento de superar la metafísica con más metafísica, del orden en que todos los aspectos más conocidos de éste como la figura del superhombre en la que se entiende al ser como valor de la voluntad de poder, la dicotomía mundo verdadero y mundo aparente en la que se ve a un Nietzsche como kantiano radical –ya hemos señalado que Nietzsche promulga la destrucción de tal división de la realidad y más adelante rebatiremos la idea de Nietzsche como kantiano radical –, la muerte de Dios y el eterno retorno, etc. Cuando estos conceptos nietzscheanos son “fórmulas filosóficas que aluden simplemente a la realidad, y no al mundo verdadero ni al aparente” (Hierro 1994: 239). Por ello, tal y como señala Hierro (1994), la interpretación heideggeriana de Nietzsche es más interesada en adaptarla a su propia filosofía que ser lo más honesta posible, como por ejemplo, interpretar como *aletheia* la supresión de verdad que hace el discípulo de Dionisos.

### 3. LA LECTURA DE NIETZSCHE DE MICHEL FOUCAULT.

Vista la imposibilidad de encasillar, catalogar o definir la labor de Michel Foucault; puesto que no se considera filósofo, tampoco se le puede tratar de historiador, a pesar de que muchas de sus obras se titulen “Historia de...”, puesto que no hace historiografía de la forma convencional. Y la dificultad de definir exactamente qué hace el autor de *Las palabras y las cosas*, en la entrevista que le hizo Roger-Pol Droit en 1975 se le pidió que definiera su labor. Su respuesta fue que él era un artificiero, es decir, un individuo que se encarga de destrozarse muros y fortificaciones enemigas. Su estrategia para tal labor era su método.

Los objetivos de sus demoliciones se revelaron en la entrevista como aquellos saberes que se han dado por supuesto, que se han naturalizado en la sociedad. Por su carrera en psicología se le hizo evidente la relación de poder que coexistía con el saber, al tratarse de una ciencia relativamente nueva, todavía no se habían ocultado mediante la naturalización del conocimiento las relaciones de poder que le eran intrínsecas:

Yo tenía ante mí, con la psiquiatría, ligeros trazos de saber apenas formados que estaban absolutamente vinculados a formas de poder susceptibles de análisis (...) precisamente porque [las ciencias recientes] nos son contemporáneas, y tratar de comprender cuáles son sus efectos de poder. (Pol Droit 2006: 76)

---

verdad, un conocimiento, por convención y produce lo que es la normalidad, un sujeto.

<sup>9</sup> La concepción epistemológica de Heidegger en relación a la verdad es sumamente importante como contraejemplo de la concepción nietzscheana de la verdad discursiva y la posterior interpretación que hace Foucault de la misma, lo cual le permite desarrollar su metodología genealógica.

De allí pudo ver claramente la relación de poder que se establecía entre el médico y el enfermo<sup>10</sup> y como derivaba la exclusión de ese tipo de sujeto fuera de la sociedad: “Si no eres como todo el mundo, eres anormal; si eres anormal estás enfermo.” (Pol Droit 2006: 75) La naturalización del saber recae precisamente en la definición de la otredad y de la normalidad, luego lo que caiga en un lado u otro dependerá de las relaciones de poder que se hayan producido; el explosivo debe romper aquello dado por supuesto y normalizado, poner en evidencia que no es más que el efecto político de un saber, o la interrelación de ambos factores. “Considero mis libros como minas, paquetes explosivos.” (Pol Droit 2006: 83) Y de la historia no hace más que un uso instrumental para llegar a su objetivo principal, derribar los muros, los límites. Es decir, hay pretensión de transgredir o superar los límites mismos: “En el límite, se puede pensar que al final lo que ha devenido necesario es lo más imposible. Hay que dar al máximo de oportunidades a lo imposible y decirse ¿cómo se ha producido realmente esta cosa imposible?” (Pol Droit 2006: 103)

De allí, que Foucault declarase “pensé en escribir una historia que nunca apareció” (Pol Droit 2006: 75) al referirse a la *Historia de la locura*; una historia del silencio, de lo obviado.

### **3.1 Foucault genealogista.**

Por la desmitificación que supone el método genealógico ante la verdad, Foucault se definió a sí mismo como “simplemente nietzscheano” (Melegari 2010: 12) y en la entrevista que Giulio Preti le hizo en 1972 éste mostró qué era aquello de nietzscheano en él: *La genealogía de la moral y El nacimiento de la tragedia*. Es decir, el uso que Foucault hace del pensador alemán recae en tres de los muchos aspectos que hay en su obra. En primer lugar el genealogista, desde el que aparece este “relativismo” epistémico e histórico propio en él. En segundo lugar, existe lo trágico que aparece en la historia, es decir, ese movimiento dialéctico de lo escrito y lo olvidado del mismo devenir. Finalmente, desde la “muerte de Dios” inherente en la filosofía nietzscheana y que deriva hacia la muerte del sujeto u hombre, tema central que recorre *Las palabras y las cosas*. Como podemos ver, Foucault hace un uso intencionado de unos aspectos de Nietzsche en detrimento de otros que, por ejemplo, Deleuze sí que profundiza:

A la larga, es el Nietzsche de la genealogía en cuanto «historia de la verdad» el que encuentra su completa operatividad en el discurso foucaultiano, en detrimento de asuntos como la «voluntad de poder», el «superhombre», el «eterno retorno», todos los aspectos mayormente valorados por la lectura deleuziana y que, en la visión de Foucault, parecen caracterizar una distinta fase de la obra nietzscheana. (Melegari 2010: 12)

---

10 Baste señalar que el loco es clasificado como enfermo desde una posición de conocimiento.

Foucault se desentendió de la figura tradicional del historiador; de lo que representa, es decir, un discurso objetivo, ameno y lineal que tiende a ver una progresión teleológica de la humanidad a lo largo del tiempo hacia ideas más nobles o correctas; que empequeñece los grandes acontecimientos y engrandece los pequeños para nivelarlos. No obstante, como ya expuso Nietzsche, la historia no es más que una progresión de continuas rupturas y cortes que luego han sido hábilmente encoladas y unidas por los historiadores tradicionales. Esta discontinuidad en la historia se puede observar desde que una determinada experiencia pasa a ser pensada y entendida de otra manera radicalmente distinta hasta que la experiencia anterior se vuelve irrecuperable e incomprensible para el pensamiento del momento concreto. Para ejemplificar esta discontinuidad, basta con tener en cuenta que, como expone Foucault en su *Historia de la locura*, el loco poseído por un *daimon* pasa a ser un recluso en el psiquiátrico y clasificado como enfermo mental.

De la nueva concepción historicista que propone Foucault – recogió el testigo que dejó Nietzsche a lo largo de toda su obra con el nombre de *Wirkliche Historie*<sup>11</sup> – la historia efectiva<sup>12</sup> carece de apoyo de cualquier constante; puesto que no existe nada en el hombre, ni siquiera en su cuerpo, que sea suficientemente estable o fijo para entender a los otros hombres; no es posible hacer una generalización desde lo particular. Rompe así, con la idea de lo dado, es decir, que las cosas sean tratadas como si fueran eternas e inmutables; cabe ponerlas en duda y ver como su esencia no es más que un mero constructo: “El conocimiento fue, por lo tanto, inventado. Decir que fue inventado es decir que no tuvo origen, o lo que es lo mismo y de manera más precisa aunque parezca paradójico, que el conocimiento no está en absoluto inscrito en la naturaleza humana.” (Foucault 2005: 20) La genealogía “se opone (...) al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda de «origen».” (Foucault 1979: 8) Es decir, la verdad, que es lo que se da por supuesto, es discursiva. Un tropo, o una metáfora diría Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Y la historia tradicional cumpliría con un papel metafísico por optar a una mirada atemporal y ahistórica; por lo tanto, para Foucault (1979) la objetividad en el historiador no sería más que la creencia en la Providencia, las causas finales y en la teleología. La historia efectiva, por lo tanto se opone a la tradición “de la historia (teológica o racionalista) que tiende a disolver el suceso singular en una comunidad ideal al movimiento teleológico o encadenamiento natural.” (Foucault 1979: 20) Por ello, los historiadores son catalogados como ascetas.

De allí que la pretensión historicista foucaultiana resida en averiguar la procedencia de las ideas, lejos de la lectura teológica de la historiografía tradicional burguesa que presenta las ideas

---

11 Sentido histórico.

12 Seguimos la nomenclatura de Foucault (1979).

como naturales y únicas, como si de una evolución o progresión lineal se tratara; Foucault plantea una genealogía que es directamente heredera del concepto *Herkunft* manejado por Nietzsche. Para así, poder hacer el estudio de lo que no ha podido ser, de lo no acontecido.

La genealogía, tal y como la plantean Nietzsche y Foucault, es gris, es decir, existe infinidad de matices a tener en cuenta y requiere de gran cantidad de archivos. Lo que se adecua a lo que es la historia, una sucesión de luchas, rapiñas y engaños que no siguen ninguna lógica racional. Y por ello, el cometido de la genealogía es “percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia” (Foucault 1979: 7), como los sentimientos, y a partir de estos, ser capaces de hacer una regresión no lineal para poder ver los diferentes papeles que han jugado, y los que no, a lo largo del tiempo.

En Nietzsche, de acuerdo con Foucault (1979), existen dos usos de la palabra *Ursprung*<sup>13</sup> en toda su obra. Uno de estos no está fijado y se alterna con otras palabras como *Geburt*, *Entstehung*, *Herkunft*... Pero el otro uso está marcado, es el que tiene gran relevancia para el pensamiento historicista de Michel Foucault, y se opone al término *Wunderursprung* u origen milagroso, como el que busca la metafísica en la fijación de los valores y conceptos; de lo que en ciertas ocasiones deriva en el uso irónico de la palabra *Ursprung*: “Por ejemplo, ¿en qué consiste el fundamento originario (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón? «En horribles pequeñas conclusiones. *Pudenda origo*».”(Foucault 1979: 8)

De acuerdo con Foucault (1979), el texto más significativo para los juegos que se hacen del término *Ursprung* es el prólogo de *La genealogía de la moral*. Puesto que, en el momento en que se expone el origen de los prejuicios morales no utiliza origen como tal, sino invención (*Herkunft*). Tal giro lingüístico que hace Nietzsche solo se puede explicar por su voluntad de “recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo.”(Foucault 1979: 9) Es decir, es el acto de desenmascarar las ideas y llegar a su primera identidad; y lo que se sigue de ello, es decir, aquello que aprende el genealogista es que no existe esencia alguna detrás de las cosas, no hay una esencia primera y perfecta que marca una definición eterna. Se desvela el anhelo humano de que tras todo aquello que le es preciado exista una perfección fuera del tiempo hecha por las manos del Creador, como una luz sin sombra; sin embargo, el estudio del genealogista muestra que el comienzo histórico es “irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades” (Foucault 1979: 10), es decir, el origen de todo aquello humano no tiene más que un carácter burlón y simiesco, propio de las parodias. Tal es la bajeza del origen de todo aquello humano, que incluso

---

13 Se traduce como origen, pero como veremos más adelante cabe matizar a qué tipo de origen se refería Nietzsche.

Zaratustra es molestado por un simio.

Al hacer la retrospectiva de la moral, de los valores, hacia el último postulado que se quiere llegar es encontrar el origen como lugar de la verdad. No obstante, visto lo anterior, esto recae en un punto de vista propio del racionalismo cartesiano, en el que se pretende partir, como aparece en el *Discurso del método*, de verdades claras y distintas; o como Foucault parafrasea a Nietzsche: “La verdad, especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable.” (Foucault 1979: 11) Por ello, la tarea genealógica no se basa en la búsqueda del origen de las ideas, por el contrario es una búsqueda minuciosa de los archivos y del discurso para poner a la luz los azares a los que las ideas han estado sometidas y las luchas que se han derivado para exponer unas experiencias frente a las otras, de lo que han llegado a ser y de lo que no. Por lo tanto, la historia, de acuerdo con la genealogía, forma parte del propio devenir: “Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen.”(Foucault 1979: 12)

Por todo ello, los dos términos más adecuados para la genealogía, que se distancian del “origen” (*Ursprung*), son *Herkunft* y *Entstehung*.

*Herkunft*<sup>14</sup> remite a fuente o procedencia, las marcas de las raíces más profundas que podamos encontrar en las ideas que investiguemos mediante el método genealógico. Permite percibir, no una continuidad desde un pasado lejano que perviva en el presente<sup>15</sup>, sino aquella dispersión azarosa que le es propia al devenir de la idea en cuestión, los accidentes o aquellas desviaciones pequeñas que ilustren lo que es para nosotros hoy en día: “es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente”(Foucault 1979: 13) De allí se deriva que todo origen de la moral, al no ser venerable<sup>16</sup>, se convierte automáticamente en crítica. Ya que, al remover la inmutabilidad de las ideas y exponer su contingencia – hecho que se produce con la genealogía – lo que hasta aquel momento parecía sólido y dado por supuesto, se vuelve frágil y quebradizo, y desmonta el discurso racionalista cartesiano que hemos expuesto con anterioridad. Los conceptos dejan de ser claros y distintos.

La *Entstehung* es el punto de surgimiento de algo, la emergencia. Es un concepto vital para el genealogista puesto que muestra la discontinuidad que hay en la historia y desmitifica la metahistoria que se ha hecho desde la tradición más racionalista, es la aparición. “La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas”(Foucault 1979: 15), muestra, por lo tanto, el combate que subyace en el devenir del tiempo para que una posición o aplicación de una idea se

---

14 En su origen recae en la pertenencia sanguínea a un grupo determinado.

15 Es decir, se aleja de la idea de que el pasado pervive en el presente mediante reminiscencias de una esencia que perdura en el tiempo.

16 De acuerdo con Foucault (1979) *Herkunft* elimina cualquier posibilidad de venerabilidad en las ideas propias de la moral y los valores.

anteponga a otra. El combate o choque de fuerzas no se desarrolla en un espacio delimitado, sino en “un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio” (Foucault 1979: 16), por lo que nadie vence en una emergencia, simplemente se produce. Es la lucha de siempre, como en los instintos que producen el saber en Nietzsche, los dominadores sobre los dominados:

Dice Nietzsche que el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado de un juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos. (Foucault 2005: 21)

De esta oposición dialéctica es donde aparecen los conceptos de los términos como la libertad o que los hombres se apropien de lo que necesitan para vivir; con este asimilamiento es como surge la lógica. La ley o regla no aparece pues como deseo de paz, es más bien, la cristalización del poder de unos sobre otros; es, por lo tanto, el resultado de la perversión de la violencia en la que el dominio y el control se hacen realidad. Mediante el combate se imponen reglas, las cuales se naturalizan al entendimiento; ahora bien, no se quedan fijadas hasta el fin mismo de los tiempos, puesto que se sustituirán por otras que deriven de otro combate:

La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta la 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 1979: 17)

El resultado de aplicar los conceptos *Herkunft* y *Entstehung* es lo que Nietzsche llamó *Wirkliche Historie* o sentido histórico, que hemos visto con anterioridad. La historia efectiva es el detonante para la destrucción de cualquier posibilidad metafísica que tenía la historia tradicional. Se trata de un saber que no concibe la comprensión, sino la posibilidad de hacer tajos; para poder exponer las discontinuidades. Las fuerzas reguladoras, por lo tanto, no obedecen a otra mecánica que no sea el azar; y esto es lo que ejemplifica la historia efectiva, ahora bien: “No hay que comprender este azar como una simple jugada de suerte, sino como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder que a toda salida del azar opone, para matizarla, el riesgo de un mayor azar todavía.”(Foucault 1979: 21).

De hecho, la historia tradicional tiene una emergencia datable, una *Entstehung*. De acuerdo con Foucault (1979), la historia a la que él y Nietzsche se oponen surgió en Europa en el siglo XIX. Su aparición, prácticamente espontánea, fue por la mezcolanza de razas y culturas que es el europeo y su consiguiente sentimiento de carencia de identidad, de individualidad. Ante ello, se optó por

echar la mirada hacia atrás y reconstruir una supra-historia, como si de una metafísica platónica se tratara. Lo que supone una debacle de fuerzas en la que una identidad aparece en detrimento de otras. Solo mediante la genealogía, descubrir la contingencia de las ideas, se pueden crear espacios de libertad.

Para la liberación de la historia, en el sentido tradicional, se deben establecer tres usos del sentido histórico que se oponen “término a término de las modalidades platónicas de la historia” (Foucault 1979: 25). Estas modalidades son el objeto de crítica de la *Segunda intempestiva* de Nietzsche. En la que hay un nexo de unión entre el Foucault genealogista y el trágico en la consideración que éste tiene de la historia.

El primer uso es el de la parodia, el cual permite destruir la realidad dada. Puesto que, revela el disfraz que es la construcción que hace el historiador de la identidad del hombre europeo. Se trata del desvelamiento de una máscara, pero lejos a rechazarla el buen historiador, es decir el genealogista, hará un gran carnaval revelando todas las otras máscaras que se han puesto como identidad los hombres a lo largo de la historia<sup>17</sup>: “la genealogía es la historia en tanto que carnaval concertado.” (Foucault 1979: 26)

El segundo uso de la historia es el uso disociativo, el cual destruye la identidad que se opone a la historia. Puesto que, la identidad única pretendida con una máscara no es más que un engaño, pues bajo ésta habita el plural. Como ya hemos dicho antes, el europeo es una mezcla heterogénea, una mezcla de almas que luchan unas contra otras para ejercer un dominio. Entonces, no existe una sola alma inmortal; hay multiplicidad de almas mortales. Lo que conlleva a un doble sentimiento:

El primer resultado es que comprendemos a nuestros semejantes como sistemas enteramente determinados y como representantes de culturas diferentes, es decir como necesarios y como modificables. Y de rechazo: que en nuestra propia evolución, somos capaces de separar trozos y de considerarlos separadamente. (Foucault 1979: 27)

El rechazo es lo que posibilita la abertura de nuevos espacios de libertad, pues la historia no pretende reconstruir las raíces sino más bien disiparlas; expone la contingencia de éstas y, por lo tanto, las discontinuidades mismas que nos forman.

El tercer uso se deriva directamente del segundo, se trata del sacrificio del sujeto de conocimiento. La apariencia de la máscara es neutra, no obstante, si uno la desgrana y la interroga lo que ve son las sucesiones de formas y transformaciones de la voluntad de saber y las oscuras

---

<sup>17</sup> De allí que podemos asegurar que el sujeto es histórico. Tal y como se expone en *Las palabras y las cosas*, el sujeto es una creación histórica que al igual que ha nacido, también morirá.

pasiones que entraña, es decir, “descubre la violencia de los partidos tomados” (Foucault 1979: 27) a lo largo del devenir. El conocimiento entero descansa sobre la injusticia, ya que al dejar de ser una entidad inmutable y ajena al fluir del tiempo; se vuelve contingente. La voluntad de saber, por lo tanto no acerca a la verdad universal, no existe tal entidad teleológica y deviene peligrosa para el sujeto:

No da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se encarna en disociarle y destruirle. (Foucault 1979: 28)

Por ello, la pasión por el conocimiento es el cimiento por el que se destruirá el sujeto y posiblemente a la humanidad; y si no lo hace, la humanidad perecerá por debilidad. De acuerdo con Foucault (1979) ésta es la elección que hay.

El uso crítico de la historia, por las conclusiones que nos lleva el recorrido hecho por el método genealógico, consiste en relegar al hombre la libertad de poder construirse el origen en el que él mismo quiera reconocerse. Vemos el papel estético y creador que debe quedar en manos del hombre. Todo ello, por una concepción determinada de verdad, la discursiva.

### **3.2 El sentimiento de lo trágico en Foucault.**

En la *Segunda intempestiva* aparece lo trágico de Nietzsche, del que hace uso Foucault, de acuerdo con Melegari (2010), sobretudo en la referencia de aquello no histórico, es decir, aquello que es la condición de posibilidad para el surgimiento mismo de la historia. Es el origen de la otredad por su ausencia de obra. En el límite de la historia es donde aparece el juego de lo apolíneo y lo dionisiaco, lo normal y la otredad, o “no-razón” como dice Melegari (2010).

La otredad es el objeto de estudio en las historias de Foucault, y en ella recae el sentimiento trágico, el juego estético de lo apolíneo y lo dionisiaco:

Muchos de los rasgos de lo dionisiaco nietzscheano son pues recogidos de este fondo «no histórico» y de la experiencia de la «no-razón» a que él hace referencia. (...) Con todo, el término dionisiaco nietzscheano no aparece en el prefacio, ni las formas históricas de percepción de la locura actúan, como lo apolíneo nietzscheano, en «rigurosa proporción recíproca» con las fuerzas originales de la «no-razón». Es más bien un gesto de «división», encarnado por el «gran internamiento» de las distintas formas de «no razón» en la edad clásica. (Melegari 2010: 13)

De ello se induce que la mirada que se realiza después sobre la locura es producto de un

combate de distintas fuerzas, como muestra la genealogía. Existe una historia oficial escrita de la razón, tal y como lo retrata Foucault en su *Historia de la locura* al exponer la diferenciación que se hace en el recorrido racionalista a partir de Descartes de lo que es la razón, y la expulsión de la “no-razón” de la esfera social. Por lo tanto, la locura si se caracteriza por algo, es por la ausencia de obra en la historia; si bien lo apolíneo está en las artes plásticas y en consecuencia en las obras, lo dionisiaco solo tiene la posibilidad de ser estudiado desde la la otredad, lo es hacer una arqueología de ese silencio histórico. Cavar y visualizar cada estrato, e interpretar, mediante la selección minuciosa de los archivos los murmullos que puedan escucharse. Se parte, recapitulando, de que el gesto que muestra la existencia de una selección de racionalidad frente otra, que la lucha fue lo que estableció la división. Hablamos por lo tanto, de un *partage* inicial. Como cita Melagari (2010) a Foucault:

Hacer la historia de la locura entonces querrá decir: hacer un estudio estructural del conjunto histórico nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos que mantienen cautiva a una locura cuyo estado salvaje no puede ser jamás restituido en sí mismo sino contando con el defecto de esta inaccesible pureza primitiva, el estudio estructural debe remontarse hacia la decisión que liga y separa a la vez razón y locura. (Melagari 2010: 16)

En la progresión histórica, dada la genealogía, sabemos de la inexistencia de una percepción inmutable en el tiempo de las experiencias concretas. Por ello, a cada nueva ruptura que se hace en la historia en la que se reinterpretan las experiencias con diferentes valores morales, o simplemente ideas, se produce un olvido de la percepción del pasado, y en consecuencia una naturalización de la nueva. Por lo tanto, se produce un olvido de lo que ya era un olvido. La locura, en este caso, padeció lo mismo al pasar de ser una posesión demoníaca a la pérdida de razón y, en consecuencia, de subjetividad; lo que implicó hacer de la locura un efecto de la naturaleza al clasificar como enfermo al que había perdido la razón. El “siempre ha sido así”, es decir, la naturalización de las ideas subyacentes a una época es el único continuo en la sucesión de discontinuidades que se producen en el devenir del tiempo:

Si lo trágico atraviesa la historia como lucha entre dos principios, su trecho original y sucesivamente oscurecido no es, en Foucault, el evento de la «reconciliación» entre ellos, sino más bien, el de un *partage*, con respecto al cual la exclusión clásica y el olvido moderno se pierden y, al mismo tiempo, devienen nuevas articulaciones y testimonios. (Melegari 2010: 21)

### 3.3 Consecuencias de la verdad nietzscheana en Foucault.

Con todo lo visto anteriormente, ahora se entiende el porqué Foucault se definió a sí mismo como escritor de ficciones, su sentido recae en la influencia de Friedrich Nietzsche y el estatuto de la verdad que propuso en su obra. Puesto que, tal y como Foucault señaló en la primera de las cinco conferencias que se recogen en *La verdad y las formas jurídicas*: “[refiriéndose a Nietzsche] se encuentra un tipo de discurso en el que se hace 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 2005: 18)

Para Nietzsche el conocimiento tiene una relación bicondicional con el sujeto mismo; como dijo Zaratustra al sol<sup>18</sup> que su dicha era iluminar al hombre, y la del hombre ser iluminado. Tal relación de dependencia mutua tiene que ver con el concepto que Foucault pone tanto énfasis en señalar en la primera conferencia: Invención (*Erfindung*). Este término implica una labor de creación, la posibilidad de una datación exacta de su aparición, una ruptura o discontinuidad en la historia; es decir, supone trasladar la epistemología hacia el campo de la estética. Es lo que permite al autor francés “desplegar un trabajo arqueológico y genealógico que ni la comprensión tradicional de la verdad como adecuación ni la verdad heideggeriana hubiesen permitido” (Lleводot 2008: 74). Puede que la concepción nietzscheana implique un olvido, como en el mito de Er en *La República* de Platón, pero aquí cambia radicalmente aquello olvidado; puesto que, si bien para el filósofo ateniense aquello que se dejaba de recordar era el conocimiento en sí – aunque posteriormente volvía por reminiscencia – para Nietzsche aquello que caía en el fondo de las consciencias es que lo llamado conocimiento no era más que una metáfora discursiva, producto de una imposición a la fuerza. Lo cual no implica que se entre en el terreno de la relatividad epistemológica, la verdad sigue siendo necesaria para el correcto funcionamiento del devenir histórico en el hombre pero es contingente e histórica, es lo que dota al hombre de sentido en el fluir de la vida. Es lo que permite a Foucault retratar los conceptos y saberes de un período concreto de la historia, es decir, expone la “voluntad de verdad” que existe en los discursos de una época determinada. Todo ello posible por la labor antimetafísica que la tradición francesa vio en Nietzsche. La verdad como invención de unos animales inteligentes.

Tal concepción nietzscheana supuso una doble ruptura con la tradición filosófica occidental de acuerdo con Foucault (2005). En primer lugar, la armonía que existía entre el conocimiento de las cosas y las mismas cosas en sí, en que Dios era el principal garante epistémico de que se diera tal exitosa relación. Lo cual no deja sino a Dios como mero recurso para afirmar una decisión

---

18 Interpretamos al sol como símil del conocimiento. Puesto que, ya desde Platón el astro rey y la luz era la metáfora que se relacionaba con el saber.

arbitraria de una concepción de lo que es la epistemología. Lo que asevera Foucault: “Si no existe más relación entre el conocimiento y las cosas a conocer, si la relación entre éste y las cosas conocidas es arbitraria, relación de poder y violencia, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable.” (Foucault 2005: 24) Lo que aleja todavía más a Nietzsche de una interpretación como kantiano radical; puesto que, no promulga al fenómeno como único recurso accesible al conocimiento en sí. Como ya advirtió Foucault, Nietzsche desmitificó la duplicación de la realidad – mundo verdadero/ mundo aparente – proveniente de la filosofía occidental al negar cualquier naturaleza, esencia o condición universal<sup>19</sup>. De acuerdo con Deleuze, el concepto fenómeno como lo entiende Kant es por representación de un sujeto activo, es decir, aparece delante de un sujeto que es capaz de constituir la realidad por un hecho que es universalmente cognoscible. Ante la desmitificación de Nietzsche aparece un sujeto creativo, inventor, es decir, la epistemología entra en el campo de la estética.

En consecuencia, con ello se deriva que: “si es verdad que entre el conocimiento y los instintos – todo lo que hace, todo lo que trama el animal humano – hay solamente ruptura, relaciones de dominación y subordinación, relaciones de poder, quien desaparece entonces no es Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía.” (Foucault 2005: 25). Es decir, la segunda ruptura que Foucault ve en Nietzsche es que el sujeto es histórico, contingente y efímero; producto de una serie de intereses del poder que moldea al individuo concreto hasta normalizarlo con el modelo de sujeto histórico imperante<sup>20</sup>.

De ello, Foucault profundiza en la artificialidad del conocimiento citando el párrafo 333 de *La gaya ciencia* y a su vez, de acuerdo con Llevadot (2008), va contra Heidegger al no considerar el saber como un modo propio de la existencia del Dasein “que deriva de una deficiencia en la pre-comprensión del ser del Dasein.” (Llevadot 2008: 77) El conocimiento no se encuentra aferrado en la naturaleza del ser humano, es decir, para Nietzsche –que difiere de Spinoza, de acuerdo con Foucault (2005) – el conocer, no es un instinto; es el producto de una lucha entre los instintos, más bien, de la interacción de las pasiones *ridere* (reír) *lugere* (deplorar), *detestari* (detestar). Por lo tanto, el hombre tiende a sentir estas pasiones dentro de sí, no está encaminado a entender el mundo que le rodea, sino a sentirlo y querer controlarlo. Estas pasiones dan lugar a la voluntad de dominio, y el conocimiento será la panacea para calmar tales pasiones, puesto que con éste el hombre podrá doblegar a la naturaleza e inventar regularidad ante el caos; solo así se apaciguará. Por lo tanto, el conocimiento y la labor estética del hombre son producto de una violencia hacia lo externo a él:

---

19 Lo único que podría ser universal, es decir, común a todo el género humano, para Nietzsche es la percepción espacio-temporal acuerdo con *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Véase Nietzsche (2011: 616)

20 Esta tesis es de vital importancia para la lectura de la obra de Foucault. La normalización puede verse en *Vigilar y castigar* mediante la disciplina o en *Historia de la locura* al ver los espacios que se designan para aquello "otro" como es el manicomio.

“Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento.” (Foucault 2005: 26) Es decir, la relación sujeto-objeto no es de cercanía, sino de dominación y distanciamiento; es una relación de poder.

Foucault expuso la mayor ruptura que hizo Nietzsche con la filosofía occidental, del que Spinoza es el filósofo que más lejos llevó esta interpretación: el paso de concebir el conocimiento como “adecuación, beatitud y unidad” (Foucault 2005: 28) hacia la distancia, el dominio, y la ruptura. De aquí, Foucault realizó una abstracción de esta conclusión hacia una reflexión antropológica al proponer un acercamiento a Nietzsche en tanto que políticos; puesto que, para él, entre los hombres se dan relaciones de poder, y en consecuencia, existen luchas entre ellos para ejercer el dominio de unos sobre los otros: “Es claro, pues, que un análisis como éste nos introduce de manera eficaz en una historia política del conocimiento, de los hechos y el sujeto del conocimiento.” (Foucault 2005: 28) De igual manera que ocurría con los instintos y el conocimiento.

Cabe decir, que en la labor foucaultiana de retratar la realidad histórica mediante ficciones el papel de las conclusiones de Nietzsche son determinantes para la metodología de Foucault, ahora bien, son tomadas en función de los intereses del autor francés. Puesto que él mismo es consciente de las innumerables contradicciones que existen en la ingente obra del pensador de pies ligeros. Por ello:

Corresponde a Foucault haber destacado esta dimensión nietzscheana del conocimiento según la cual éste no es sólo generalizante, en la medida en que ignora las diferencias, sino también, individualizante en tanto que “apunta, maliciosa, insidiosa y agresivamente, a individuos, cosas, situaciones.” (...) El conocimiento proviene de la lucha entre las relaciones de poder, y éste a su vez produce los sujetos de conocimiento en la medida en que los individualiza. (Llevadot 2008: 77-78)

### **3.4 La actualidad del pensamiento nietzscheano a través de Foucault.**

Desde los años sesenta del siglo pasado ha habido una notable notoriedad del pensamiento nietzscheano en el ambiente académico. Concretamente en el campo de las humanidades y ciencias sociales, la tarea académica nietzscheana se ha alejado de la voluntad de averiguar la verdad en pos de “reconstruir una forma particular de la historia que rompe los modos habituales de representarla.” (Castilla Vallejo: 2000) Lo que ha contribuido a un enfrentamiento con los marxistas más ortodoxos por ser dos teorías sociales y políticas diferentes, sobretudo a finales de los años sesenta por el fracaso del Mayo del 68.

De acuerdo con Castilla Vallejo (2000), uno de los intelectuales más representativos y que han contribuido a este cambio de perspectiva ha sido Michel Foucault por su tarea de desarmar la racionalidad tradicional con su método genealógico y el giro de su pensamiento hacia una teoría política más material. El pensamiento crítico del autor, tal y como hemos visto, unió la noción de poder con la racionalidad imperante en la sociedad, lo que conlleva un objetivo de superación de la modernidad desde las tesis en las que el pensamiento moderno tiene mayor fuerza: la crítica del poder.

Desde el cambio que hubo en Francia de referentes, de la generación de las “3 H” a los maestros de la sospecha; los seguidores de Marx gozaron de hegemonía en la academia, mientras que el nietzscheanismo quedó como un pensamiento más oscuro. Y Foucault a pesar de “los primeros coqueteos con Marx (aún recuerda Foucault con desasosiego sus primeros devaneos en los que el poder jugaba en el terreno de la alienación)” (Castilla Vallejo 2000: 213) su obra *Historia de la locura* marcó una brecha en la cual el marxismo sería siempre un rival que batir:

Existe una tendencia que podríamos denominar, de una manera un tanto irónica, marxista académica, o del marxismo académico, que consisten 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 2005: 12)

Es decir, el marxismo, de acuerdo con Foucault, comete dos errores, el primero de los cuales recae directamente con el tema central de este escrito.

En primer lugar, el marxismo trata al sujeto como figura eterna del conocimiento, lo que da por supuesto que la cognición del sujeto y sus categorías son las mismas en todo instante del devenir de la historia, lo que para Foucault es un craso error:

El de suponer, en el fondo, que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas de conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las mismas formas de 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. (Castilla Vallejo 2000: 213)

La genealogía permite ver y localizar las prácticas sociales en el tiempo y demostrar que los sujetos y el saber van conformándose y que, por lo tanto, son históricos.

En segundo lugar, el marxismo trata a los objetos ligados a los conceptos como pertenecientes a categorías. Lo que conlleva a un olvido de la violencia por la que se forman las ideas referente a los objetos y la consecuente creatividad estética que queda ligada al ser humano. “Las categorías... forman el a priori de la estupidez excluida.” (Castilla Vallejo 2000: 214)

Estas dos críticas foucaultianas se señala que el marxismo y el freudianismo son herederos directos de Hegel y que, por lo tanto, son resultado de una moral arcaica; presuponen una falsa consciencia en la que existe un sujeto universal con unas categorías a priori y un acceso a una verdad inmutable: “Todo ello sumado por supuesto al riesgo metodológico en el que incurre siempre el marxismo, que es el de totalizar el campo de la teoría y pensar el todo en un conjunto aprehensible e indiferenciable.” (Castilla Vallejo 2000: 214) En cambio, Foucault teoriza a partir de lo particular, de lo microsocioal, como al cuestionar el tribunal llega hasta una crítica de la justicia. Las tesis de los nietzscheanos conducen a aseverar que “la teoría no es para los nietzscheanos como un par de lentes que nos hacen ver mejor la realidad, sino como un par de pistolas que nos permiten luchar toda forma de razón: teórica o práctica” (Castilla Vallejo 2000: 215), parafraseando a Merquoir.

El ataque que realiza Foucault, entonces, va hacia una multiplicidad de racionalidades que se van dando desde una forma originaria de razón y que se proyecta hacia múltiples esferas de lo social como en las ciencias sociales o en las instituciones. Es así como Michel Foucault extiende la idea de dominio político en todo el espacio social: “como lo constitutivo es el poder-razón que transforma el espacio social con el maleficio del conocimiento y el sanguinario funcionamiento de las instituciones, es este poder-razón el que necesita ser comprendido en sí mismo.” (Castilla Vallejo 2000: 217)

Así, por lo tanto, de las tesis foucaultianas podemos ver y comprender el papel que le queda relegado al intelectual: Debe luchar contra el poder, es decir, exponer y desvelar la razón circunscrita en la sociedad, denunciando los ejercicios de poder y estudiando la naturaleza del poder para desarmarlo esté donde esté.

#### **4. CONCLUSIÓN.**

A modo de conclusión, ¿qué es el poder para Michel Foucault? Si sustituimos poder por razón, todo lo expuesto anteriormente muestra la tarea de desvelamiento que hace el autor francés de aquello que está más oculto para nosotros: nuestra manera de pensar, lo que es normal para nosotros, y en consecuencia, la otredad también aflora. Se obliga al intelectual a renunciar a la razón para poder ejercer una práctica crítica, es decir, nos encontramos frente al derrumbe de la teoría en pos a la práctica. Esto permite la transgresión de los límites que se imponen desde el poder

o la racionalidad imperante y así crear, aunque sea por un solo instante, espacios de libertad en vivencias concretas.

El poder se difumina, no pertenece a nadie, ni a la clase dirigente; al entenderlo como razón el poder traspasa todas las esferas de la vida y se plasma en cada vivencia concreta. Con la separación diádica que se hace con el pensamiento occidental imperante vemos que la división moral consiste en bueno - malo, justo - injusto, aceptable - no aceptable.

El origen de la concepción de verdad como producto histórico proviene de la herencia nietzscheana de Bataille con sus tintes surrealistas y freudianas: “El psicoanálisis fue ciertamente la práctica y la teoría que replanteó de manera más fundamental la prioridad conferida al sujeto que se estableció en el pensamiento accidental a partir de Descartes” (Foucault 2005: 14). Lo que le condujo a un método genealógico que declaró el conocimiento como construcción histórica que va en correlación con el poder. El poder y el conocer son los que conforman al sujeto; una entidad contingente y efímera en el devenir de la historia.

Para poder romper con esta razón, aparece el sentimiento trágico nietzscheano en Foucault, que no es otra cosa que descubrir aquello no escrito en la historia, la otredad. Lo dionisiaco que es aquello carente de obra en la historia y que diverge de lo apolíneo por su falta plástica; la forma de “no-razón” que es intrínseca, a partir del Renacimiento, con la locura.

Todo ello para desvelar lo siguiente: La verdad es histórica y en consecuencia el sujeto de conocimiento también. Por lo que, la reconstrucción histórica lineal no es más que la redacción de otro mito. Así pues, pueden abrirse nuevos espacios de libertad, ya que el individuo se ve liberado de las determinaciones sociales y puede elegir el origen que le sea más cómodo para él. La tarea del intelectual, pues, consistirá en mostrar estos ejercicios de poder en lo social y poder formar estos espacios de libertad.

## 5. BIBLIOGRAFÍA.

- Nietzsche, F; *Fragmentos póstumos IV (1885-1888)*. Tecnos. Madrid: (2006)
- Nietzsche, F; *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza editorial. Madrid: (1982)
- Nietzsche, F; *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Cuadernos Teorema. Valencia: (1980)
- Nietzsche, F; *La gaya ciencia*. Traducción de Jiménez Moreno, L. Espasa Calpe. Madrid: (2000)
- Nietzsche, F; *Obras completas*. Vol. I. Edición a cargo de Sánchez Meca, D. Editorial Tecnos. Madrid: (2011)
- Nietzsche, F; *Obras completas*. Vol. III. Traducción de Simon, P. Ediciones Prestigio. Buenos aires: (1970)
- Deleuze, G; *Michel Foucault y el poder. Viages iniciáticos I*. Errata naturae. Madrid: (2014)
- Deleuze, G; *Nietzsche et la philosophie*. Quadrige/ Presses Universitaire de France. Paris: (1998)
- Foucault, M; *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores. México D. F.: (1968)
- Foucault, M; *Microfísica del poder*. Ediciones de la Piqueta. Madrid: (1980)
- Foucault, M; *La verdad y las formas jurídicas*. Ediciones Gedisa, Barcelona: (2005)
- Pol-Droit, R; *Entrevistas con Michel Foucault*. Paidós. Barcelona: (2006)
- Lapeyronnie, D; "Le pouvoir de l'expérience". *Usages de Foucault*. Director: Oulc'hen, H. PUF, Paris: (2014)
- Melagari, D; "Renacimientos de la tragedia. Lo «dionisiaco» y la «historia de la locura» en Michel Foucault", *Revista Laguna*, 27; Noviembre 2010.
- Castilla Vallejo, J. L.; "Contribución de Michel Foucault al postmodernismo: notas para el debate nietzscheanismo versus marxismo.", *Laguna, Revista de Filosofía*, 7; 2000.
- Llevadot, L; "El estatuto de la ficción en Nietzsche y Foucault". *Convivium*, 21; 2008.
- Rider, J; "Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia". *Enrahonar*, 35; 2002.
- Lacasa, G; "Recorrido immoralista". *Thémata*, 23; 1999.
- Hierro, R; "La recepción del pensamiento nietzscheano en el siglo XX." *Éndoxa*, 4; 1994.

Rodríguez Suárez, L; "Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault."  
*Stadium. Revista de Humanidades*, 13; 2007.