

Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche

Aitor Alzola Molina. Universidad Complutense de Madrid

Es bien conocido el interés que tenía Foucault por la obra de Nietzsche. Sabemos por las entrevistas que realizó que el filósofo alemán influyó de manera significativa en su formación filosófica (Foucault 2001a; Foucault 2001b; Foucault 2010c; Foucault 2010a; Foucault 2010b). Así sabemos, por ejemplo, que el filósofo francés prefiere al autor de *El origen de la tragedia* o *La genealogía de la moral* frente al que escribió *Zaratustra*. O que sus primeras lecturas, allá por los años 50, están guiadas por una inquietud por la historia del conocimiento e íntimamente ligadas a libros como *La gaya ciencia* y *Aurora*. En fin, que se siente en deuda con aquellos textos nietzscheanos del periodo de 1880 que abordan cuestiones relacionadas con el problema de la verdad y el saber. También sabemos por esas entrevistas, que esas lecturas le sirvieron a modo de refugio ante la omnipresencia de la fenomenología, el existencialismo y la filosofía hegeliana en el ambiente universitario de la época; o que esas lecturas tuvieron un significativo influjo a la hora de elaborar una historia crítica del conocimiento y del sujeto.

259

Las menciones explícitas a Nietzsche, sin embargo, van más allá de las entrevistas y se pueden encontrar en los diferentes libros que escribió así como en muchos de los artículos que redactó para diferentes revistas a lo largo de su vida. El homenaje más claro y conocido a su obra la encontramos en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, y para ser más precisos, en el título que eligió para el libro: *La voluntad de saber*. Pero a diferencia de otros autores, como Deleuze o Klossowski, que compartían su misma pasión por la obra del autor maldito, nunca escribió un libro sobre su pensamiento. Aunque por otro lado, se sabe que dedicó algunas de sus clases como profesor a la enigmática figura del filósofo alemán (Eribon 2004; Foucault 2012).

Enero
2017

Foucault tenía una relación particular con sus autores predilectos. En una entrevista realizada en 1983 (Foucault 2010a, 1023) confesaba su inclinación por leer y pensar con ciertos autores, pero sobre los cuales, sin embargo, prefería no escribir. Sin duda, Nietzsche se encuentra entre ellos. En este sentido, la relación con el pensador alemán pasa por hacer un uso de su trabajo, de prolongarlo allí donde se interrumpe, de retomar las preguntas que planteó y reformularlas en otro lugar. “La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al

límite.” decía en una entrevista en 1975 (Foucault 2010b, 610). Siguiendo por la misma línea, Foucault situará su obra en una directa continuidad con la obra del alemán al afirmar que su trabajo podría entenderse como una “genealogía de la moral” (Foucault 2010b, 610). No creo que esta declaración haya que tomársela con ligereza, ya que casi diez años más tarde, y en un arrebatado claro de sinceridad, confesará: “soy simplemente nietzscheano e intento ver, en la medida de lo posible y sobre un cierto número de puntos, con la ayuda de los textos de Nietzsche [...], lo que se puede hacer en tal o cual campo.” (Foucault 2010a, 1023).

Foucault *piensa con Nietzsche*. Pero este pensar con Nietzsche puede tomar formas diferentes, y recorre múltiples caminos. Pensar con Nietzsche engloba una serie de reflexiones dispares entre sí, unificadas por el autor al que se nombra. Para tratar de descifrar y dar contenido concreto a ese *pensar con Nietzsche* proponemos realizar un recorrido por una serie de textos en los que el filósofo francés trae a colación a su maestro. El primero de ellos lleva por título *Nietzsche, Freud, Marx*, en el que encontramos una aproximación crítica a la concepción del lenguaje. A continuación fijaremos nuestra mirada en la conferencia que lleva por título *Nietzsche, la genealogía, la historia*. En tercer lugar, abordaremos el texto *La verdad y las formas jurídicas*, que en sus líneas generales retoma algunas de las reflexiones del curso *Lecciones sobre la voluntad de saber*, dónde el problema del conocimiento concentra toda la atención. Por último, nos acercaremos a un conjunto disperso de reflexiones que tienen como motivo principal el poder. Estos son abordados principalmente en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y el curso *Defender la sociedad*, impartido en 1975 en el Collège de France.

260

Enero
2017

A partir de esos textos creemos que podemos realizar una primera aproximación a ese *pensar con Nietzsche* que Foucault realiza. Una aproximación, que a través de los diferentes temas que aborda (el lenguaje, la historia, el conocimiento, el poder), irán desgranando poco a poco el sentido que toma ese pensar. Un pensar, que como trataremos de mostrar al final, a pesar de los diferentes ropajes sobre los que aparece tiene como motivo final pensar de otro modo el problema de la verdad.

El problema del lenguaje

En 1964 Foucault escribe un texto para un coloquio sobre Nietzsche organizado por Deleuze. En este escrito se presenta al filósofo alemán como el exponente más claro de un movimiento que muestra cierta sospecha hacia el lenguaje (Foucault 1995a). La sospecha de que quizás, el lenguaje encierra un sentido oculto, no manifiesto; que más allá de la aparente transparencia del lenguaje, de lo que designa, es posible encontrar otros significados en los que el lenguaje se desdobra

para multiplicar así su contenido. Esta sospecha se prolongaría hasta el extremo de contemplar la posibilidad de que el lenguaje no es el único elemento del que es posible descifrar un mensaje, sino que habría otros elementos que nos hablan; que el lenguaje no es el elemento privilegiado, sino uno entre muchos otros, en el que es posible oír el tartamudear de una voz, siempre y cuando se le preste la debida atención. Así pues, Nietzsche sería el más consciente de los pensadores -entre quienes habría que incluir a Freud y Marx, según Foucault- que durante el siglo XIX se alimentó de esta sospecha en torno al lenguaje a la hora de nutrir sus escritos.

Esta idea de que el lenguaje no es transparente abre una brecha para la interpretación de la realidad. Foucault nos dice, por ejemplo, que el siglo XVI estuvo atravesado por una mirada que interpretaba la realidad en relación y según el criterio de la semejanza. Entonces, ese lenguaje que no es transparente, o mejor dicho, el signo, debía de ser descifrado siguiendo unos criterios concretos para poder sacar a la luz lo que las cosas escondían en su silencio. Ahora bien, con Nietzsche se inaugura una nueva manera de interpretar la realidad muy diferente a la que puede ser encontrada en el siglo XVI. La tarea de interpretar la realidad adquiere unos criterios renovados que pasan por tratar el signo como profundidad; identificar en el signo nada más que un signo; entender la tarea de interpretación como una tarea infinita; y finalmente, introducir un movimiento circular en el que la interpretación se interroga sobre ella misma.

261

Enero
2017

Cuando se dice que con Nietzsche la tarea de la interpretación trata el signo en su profundidad no hay que entender que su tarea fundamental consista en sacar a la luz una esencia escondida y oculta en lo más profundo del mismo, algo así como buscar en su interioridad aquello que le daría por fin un sentido pleno a aquello que es opaco. Antes bien, de lo que se trata aquí es de ver como todo esa retórica que trataría de situar las cosas en una profundidad, no es sino un juego de espejos que es necesario desenmascarar. De lo que se trata realmente es de demostrar que esa profundidad no es sino un pliegue de la superficie.

Por lo tanto, no se trata de buscar algo diferente de lo que se puede apreciar en su superficie. No hay un significado latente y otro oculto que daría inicio al movimiento del desciframiento. Y no la hay porque el signo es entendido como puro signo, es decir, como interpretación: "No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos. [...] En efecto, la interpretación no aclara una materia que es necesario interpretar y que se ofrece a ella pasivamente; ella no puede sino apoderarse, y violentamente, de una

interpretación ya hecha, que debe invertir, resolver, despedazar a golpe de martillo.” (Foucault 1995a, 43).

El signo es desde su comienzo interpretación que puede ir variando dependiendo de la fuerza que se apodera de ella y le imprima su dominio. Por eso la tarea de la interpretación es una tarea infinita. Una tarea que no termina nunca porque tiene que recorrer las diferentes fuerzas que se apodera de un signo y la violentan para darle una forma concreta: es la tarea de un rastreador, es la tarea del genealogista.

De la misma manera que la ausencia de una naturaleza en el signo impone la tarea de interpretación de manera indefinida, impone igualmente la necesidad de sustituir la pregunta del “qué” por la del “quién”. Una vez que el signo se le ha expropiado de toda esencia posible no tiene sentido interrogarse sobre lo que se esconde en él. Desde que el signo adopta la forma que una fuerza imprime sobre ella, la pregunta pertinente es “quién”: ¿quién hace esa interpretación? ¿quién le impone tal o cual forma a este signo? “El principio de la interpretación no es otro que el intérprete y éste es tal vez el sentido que Nietzsche ha dado a la palabra “psicología” (Foucault 1995a, 47), nos dice Foucault.

Así pues, la tarea de interpretar se convierte en un interrogante por el rostro oculto detrás de las palabras. Pero al mismo tiempo, se trata de una tarea que asume que hay una brecha insalvable entre las palabras y las cosas. Y que precisamente la tarea de la interpretación es tratar una y otra vez de rellenar ese hueco vacío para el cuál no hay respuesta dada de antemano.

El problema de la historia

En 1971 Foucault firma un texto que servirá como introducción al volumen colectivo en homenaje a Jean Hyppolite, antiguo profesor suyo en la *École Normale Supérieure* y titular de la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento” en el *Collège de France*, que heredará el filósofo de Poitiers ese mismo año. En ese texto, que se publicó con el título *Nietzsche, la genealogía, la historia* se vuelve a invocar la figura del pensador alemán.

Foucault encuentra en textos como *La genealogía de la moral*, *La gaya ciencia*, *Humano, demasiado humano* o en las *Consideraciones Intempestivas*, una fuerte crítica de la historia. Para ser más preciso, habría que decir que critica cierta manera de hacer historia. Se trata de la historia que pretende recoger la dispersión del tiempo para presentarla como un todo unificado y coherente, una historia “que ha supuesto un

verdad eterna, una alma que no muere, una conciencia siempre idéntica sí misma.” (Foucault 2008, 44). Se trata, sin duda, de cierta forma de hacer historia no está exenta de una mirada metafísica.

Frente a esta forma de hacer historia Nietzsche defenderá una “historia efectiva”, que precisamente reintroduce en el tiempo todo aquello que se pretendía inmutable en el hombre. De esta manera, la historia efectiva invierte la relación entre acontecimiento y necesidad. Mientras que la historia pretende borrar todo acontecimiento en beneficio de una continuidad ideal, la historia efectiva asumiría la naturaleza eminentemente azarosa de la misma. Asimismo, invierte la relación entre lo próximo y lo lejano, de manera que antepone lo más próximo frente a la tendencia de los historiadores de dirigir su mirada a lo lejos, a los grandes acontecimientos históricos, “las épocas más nobles”. Por último, la historia efectiva se caracteriza por ser un saber perspectivo y asumir dicha condición.

La historia efectiva no es muy diferente al concepto de genealogía que utilizará Nietzsche en otras ocasiones. Por eso el concepto de genealogía se opone a la historia entendida como “el desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teologías.” (Foucault 2008, 13). La clave de la genealogía está según Foucault en hacer “un uso [de la historia] que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria” (Foucault 2008, 63). Esto significa hacer un uso paródico y destructor de la historia que se opone al uso platónico de la historia como reminiscencia. Es decir, que si la historia ofrece grandes identidades a medida para reconocernos en ellas, la genealogía debe sacar a la luz tantas otras identidades olvidadas, hacer el recuento de todas las máscaras.

Pero la genealogía, nos dice Foucault, también se caracteriza por el rechazo a la búsqueda de un origen. En *La genealogía de la moral* Nietzsche utiliza el término “procedencia” en oposición al término de origen. Este último está asociado a la búsqueda de la esencia de las cosas, “su secreto esencial y sin fecha” (Foucault 2008, 18). La búsqueda del origen es, pues, el desvelamiento de un secreto que habría quedado enterrado por los acontecimientos históricos. Pero no sólo eso. El origen está asociado al comienzo puro e inmaculado de las cosas que habría sido mancillada por el paso del tiempo. Dicho de otro modo, buscar el origen de las cosas es buscar su verdad. La genealogía se contrapone en este sentido a una historia que busca el hilo ininterrumpido y continuo de un fenómeno, de manera que le permita situar en un pasado originario el sentido que en el presente toma un fenómeno determinado. La procedencia, por el contrario, busca la pertenencia histórica a un grupo, a una tipología. Pero esta pertenencia nunca se traduce en la confirmación de una identidad perdida en la dispersión del tiempo. Al contrario, la procedencia hace

posible descubrir todas las diferencias que se pretenden unificar por encima de la historia. La procedencia hace referencia más bien a la herencia. Pero no hay que entenderla aquí como aquello que nos determinaría -lo que fija, ata y sujeta-, sino precisamente aquello sobre lo cual es posible la indeterminación, toda ambigüedad:

esa herencia no es una adquisición, un haber que se acumule y se solidifique; más bien es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero [...] La búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo. (Foucault 2008, 28–29).

El otro concepto que utiliza Nietzsche para caracterizar la genealogía es la “emergencia”. La emergencia designa “el principio y la ley singular de una aparición” (Foucault 2008, 33). La emergencia señala, pues, el momento concreto del surgimiento de algo y al campo de relaciones que posibilita su aparición. La emergencia, entonces, apunta a un espacio de lucha y las batalla que se dan en ella: “La emergencia se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera en que luchan unas contra otras” (Foucault 2008, 34). La emergencia, dice Foucault, “designa un lugar de enfrentamiento” (Foucault 2008, 37).

El teatro de ese enfrentamiento da lugar a los dominados y los dominadores, quienes imponen sobre los dominados su fuerza en forma de una regla. La historia de la humanidad no es pues, la evolución progresiva hacia un horizonte de paz reflejado en el establecimiento de una ley igual para todos, sino la continua imposición de unas reglas que no hacen sino reactualizar el enfrentamiento original. Las reglas no tienen ni un sentido único ni una finalidad intrínseca. Las reglas sirven a quienes se apoderan de ellas para tal o cual fin, pudiendo volverse contra sus dueños si otras personas se apodera de ellas para dirigirlas contra quienes las habían impuesto. De aquí que “si interpretar es apropiarse [...] de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial [...] entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia [...] [historia de la] emergencia de interpretaciones diferentes.” (Foucault 2008, 41–42).

Pensar con Nietzsche el problema del lenguaje y de la interpretación necesariamente tenía que concluir con un acercamiento a la idea de la genealogía que precisamente permite pensar esos cambios interpretativos como una lucha material, histórica y concreta. Una lucha cuyo trazo no solamente es posible rastrear, sino que resulta imprescindible recorrer para entender las diferentes fuerzas que tratan de hacer valer su sentido en la lucha por la interpretación.

El problema del conocimiento

Otro de los textos significativos de ese pensar con Nietzsche es sin duda el conjunto de conferencias que Foucault pronunciará en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973. A través de tres conferencias se trata de analizar la relaciones entre saber, poder y verdad en el dominio de las prácticas jurídicas; realizar una análisis histórico de las prácticas jurídicas “en tanto que lugar de origen de un número determinado de formas de verdad.” (Foucault 2010d, 490).

Estas conferencias recogen, sin lugar a dudas, el trabajo que viene realizando en sus cursos del *Collège de France* desde que asumió la cátedra en 1970. Constituyen una síntesis y un resumen de sus investigaciones, una puesta a punto del camino recorrido hasta el momento, como es habitual en muchas de sus conferencias. Por eso, no debe sorprendernos que la primera de las conferencias este dedicada a una reflexión sobre lo que trata de hacer con su trabajo y sobre la metodología que utiliza. Y es precisamente allí donde encuentra su lugar la referencia a Nietzsche.

De esta manera se introduce en el análisis de un texto de 1873, que en castellano lleva por título *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En él se nos dice que el conocimiento fue inventado en un momento determinado de la historia. Foucault subraya la importancia del uso del término “invención” en Nietzsche que a su entender no es casual. El termino “invención” apela a la idea de producción y por tanto, a algo que ha sido fabricado; a algo que no existía con anterioridad y que supone una ruptura. El término “invención” en Nietzsche se contrapone al término “origen” que tendría connotaciones metafísicas, como se ha podido observar en la lectura que nos ofrece Foucault de la genealogía nietzscheana.

De modo que cuando se nos dice que el conocimiento fue inventado, nos dice Foucault, tenemos que asumir que no forma parte de la naturaleza humana. El conocimiento no pertenece al grupo privilegiado de instintos que marcan la naturaleza humana. Ahora bien, si bien es verdad que el conocimiento no es un instinto en el ser humano, Nietzsche establece una relación directa entre los instintos y el conocimiento. Este no forma parte de su naturaleza pero es la consecuencia directa de la relaciones que se establecen entre los instintos. El conocimiento es producto de los instintos pero no se confunde con aquellos (Foucault 2010d, 493–494).

Por otro lado, cuando se dice que el conocimiento fue inventado hay que entender que no existe relación de origen entre el mundo que hay que conocer y el conocimiento:

Según Nietzsche no existe ningún parecido, ninguna afinidad preestablecida, entre el conocimiento y las cosas que habría que conocer. Es preciso decir, en términos más rigurosamente kantianos, que las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas. [...] entre el conocimiento y el mundo que hay que conocer existe tanta diferencia como entre el conocimiento y la naturaleza humana. (Foucault 2010d, 494).

Para Nietzsche no hay en la naturaleza, en la realidad, ninguna ley que imponga un orden al mundo, una ley natural que guarde semejanzas con las leyes que constituyen el ser humano y que permitan establecer una relación de continuidad, que haga posible el paso de una a la otra, de manera que “El conocimiento tiene que luchar contra un mundo sin orden, sin conexiones, sin formas, sin belleza, sin sabiduría. [...] Nada hay en el conocimiento que lo predisponga, en razón de cualquier presunto derecho, a conocer este mundo.” (Foucault 2010d, 494–495).

Para Foucault la lectura que hace Nietzsche rompe por duplicado con la concepción que tiene la tradición filosófica occidental respecto del conocimiento. Y lo hace precisamente porque echa por tierra dos de los grandes postulados sobre los que se cimentaba aquella. Por un lado, y al haber decretado la heterogeneidad radical del conocimiento y la realidad, expulsa la existencia de un Dios que lo haga posible. Por otro lado, al romper el hilo de continuidad entre los instintos y el conocimiento, Nietzsche acaba con el presupuesto que hacía posible la unidad del sujeto.

Foucault se pregunta por la mecánica de funcionamiento de los instintos que invoca Nietzsche como fuente de todo conocimiento, como fábrica de conocimiento. El conocimiento se presenta así como el resulta del juego y la lucha que se da entre tres instintos o pasiones: la risa, la lamentación y el odio. Y al respecto, Foucault señala tres cuestiones: 1) que esas tres pasiones tienen en común una voluntad por distanciarse del objeto de conocimiento; 2) que todas esas pasiones están emparentadas con lo negativo, como el odio y la hostilidad, y no con expresiones positivas como el apego al amor o la verdad; 3) que el conocimiento es el resultado, no de una adecuación o identificación entre el objeto conocido y el conocimiento, sino de una lucha entre los instintos y la consecución de cierto armisticio temporal, cierto “sistema precario de poder”. De manera que, concluye Foucault, “Nietzsche sitúa en el centro, en la raíz del conocimiento, algo como el odio, la lucha, la relación de poder” (Foucault 2010d, 497).

El conocimiento en Nietzsche no está emparentado con la filosofía y su amor por la verdad como la lucha por el poder. Para comprender los mecanismos del conocimiento hay que mirar de lado de las relaciones de poder. Las relaciones de poder están en el centro del pensamiento nietzscheano, constituyen algo así como una ontología en Nietzsche. Se intuye claramente de las reflexiones sobre el lenguaje, la historia y el conocimiento. En todas ellas, por debajo de ellos, Foucault encuentra una metáfora batalladora como fundamento último y mecanismo de funcionamiento de los discursos, el saber y la historia. Pero si es verdad que las relaciones de poder son esa ontología de la filosofía nietzscheana, ¿qué es lo que habría que entender por relaciones de poder?

El problema del poder

Desde su entrada en el *Collège de France* en 1971, Foucault realizó toda una serie de investigaciones que trataban de indagar en las relaciones entre el saber y el poder. El fruto de ese trabajo tomó forma bajo la publicación de *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* que denunciaba la existencia de ciertos mecanismos de coerción y sometimiento. Se trata de los mecanismos disciplinarios como nueva economía del poder que se habría introducido de manera silenciosa, pero no por ello menos firme, dentro de las instituciones hasta extenderse por toda la sociedad como forma de organización y control de las personas.

267

Enero
2017

Se trataba de estudiar el “cómo del poder”, no la exposición de una teoría, sino la descripción detallada de unos mecanismos concretos en un espacio y en un tiempo determinados de la historia. Para realizar este diagnóstico Foucault se valió de ciertos instrumentos de análisis que encuentran su modelo en Nietzsche. En 1976 dedica las primeras sesiones de sus cursos en el *Collège de France* a realizar una reflexión sobre lo que ha tratado de realizar hasta entonces y sus reflexiones en relación a la noción de poder. Llega a decir que el objetivo de ese curso, aunque luego derive en otras cosas como es habitual en él, tiene como fin responder a la pregunta general de “¿Qué es el poder?” (Foucault 2000, 26). Dicho de otro modo, hacer explícito el suelo teórico sobre el que se ha apoyado para dar cuenta de ese “cómo del poder”. Es ahí, para pensar sobre el poder, donde invoca, una vez más, la presencia de Nietzsche.

Lo que Foucault reprocha a las diferentes concepciones del poder que le son contemporáneas (marxismo, estructuralismo, etc), es el hecho de que todas ellas se fundamentan y recogen los vicios de la teoría de la soberanía. Foucault nos recuerda en este sentido que la teoría de la soberanía tiene su origen en la Edad Media, y que responde a las exigencias y la realidad de ese momento histórico. La teoría de la

soberanía tiene por objeto fundamentar la unidad del poder a partir de los sujetos que componen determinado espacio social, mientras que lo que busca Foucault es determinar los diferentes mecanismos que producen a los sujetos.

La teoría de la soberanía surge como forma de introducir un orden en un contexto en el que las luchas por el poder y el dominio entre diferentes sujetos dibujan el paisaje social, y por eso mismo su formulación teórica tiene por objeto buscar la legitimación del poder soberano al mismo tiempo que fundamentar la necesidad de obedecerlo. Dicho de otro modo, la teoría de la soberanía trata de diluir los enfrentamientos entre diferentes grupos o poderes dentro de una sociedad. Es una teoría que da cuenta de la disolución de los micro-poderes cuando lo que trata de hacer precisamente Foucault es encontrar una manera de formular y pensar esos micro-poderes.

El poder es entendido por la teoría de la soberanía como una propiedad que es cedido a una instancia superior en beneficio de ciertos derechos según el modelo del contrato. La teoría de la soberanía nos presenta un poder que se manifiesta fundamentalmente a través de la ley, cuando lo que trata de hacer Foucault es más bien localizar los efectos de dominación que se cuelan por debajo de ella. Resumiendo, el filósofo francés trata de alejarse de un modelo del poder que se fundamenta sobre la representación, expresa la unidad del poder y su voluntad se manifiesta a través de la ley. Frente a esta idea del poder jurídico, Foucault nos propone dos maneras alternativas de comprender el poder: una trataría de pensarlo en términos de represión, la otra, según el modelo de la guerra, el modelo de la batalla. La primera la llama la hipótesis de Reich, y la segunda, hipótesis de Nietzsche (Foucault 2000, 30).

268

Enero
2017

En todas aquellas lecturas que realiza Foucault del filósofo alemán, ya sea para pensar sobre el problema del lenguaje, ya sea para reflexionar sobre la historia, siempre nos encontramos con un fondo batallador, sobre un escenario de lucha. Foucault nunca llegó a escribir un texto sobre el poder en Nietzsche. Sin embargo, podemos encontrar una clara caracterización de lo que habría que entender por relaciones de poder en su primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (Foucault 2002). ¿Podemos decir que esta caracterización de las relaciones de poder corresponde a la lectura que Foucault realiza de Nietzsche?

Nosotros creemos que sí, y que no es aventurado defender esa posición. Aunque es verdad que en ese libro no se menciona en ningún momento al filósofo alemán, hay razones de peso para pensar que estamos en lo correcto. Por un lado, el hecho de que el contenido de ese libro esté claramente compuesto con algunos de los

temas y los problemas del curso que hemos mencionado, y que le precede en el tiempo. Se presenta pues, como una prolongación de ese curso. Por otro lado, en una entrevista concedida a la revista *Magazine Littéraire* en 1975, precisamente el mismo año en el que se propone responder a la pregunta “¿Qué es el poder?”, dice lo siguiente:

Nietzsche fue quién propuso como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. [...] Nietzsche fue el filósofo del poder, fue quien llegó a pensar el poder, pero sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo. (Foucault 2010b, 610).

Según nos cuenta Foucault, Maquiavelo habría sido el primero en haber pensado el poder soberano en términos de relación de fuerzas (Foucault 2002, 118). Pero Nietzsche fue el que planteo las relaciones de fuerza más allá del modelo de la soberanía, más allá del modelo jurídico, más allá de la teoría política. Así pues, podemos deducir que el análisis que encontramos en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* debe mucho al filósofo alemán. Pero, ¿cuál es ese modelo de poder?

En primer lugar, el poder no es considerado una sustancia, algo que se posea o que pueda ser canjeado bajo la forma del contrato, algo que se conquista o se usurpa mediante la guerra. El poder no es una propiedad, sino que es algo que se ejerce, sólo existe en acto. Esto quiere decir, en primer lugar, que el poder hay que concebirlo bajo el modelo de las relaciones, y más precisamente, como una relación de fuerzas. Relación de fuerzas inmanentes al propio dominio al que se refieren, de manera que no forma una superestructura o se añaden a alguna otro espacio desde el exterior para imponer algo. El poder, por lo tanto, hay que entenderlo como un elemento inmanente, algo así como un efecto de superficie derivado de las desigualdades propias que se manifiestan en un estado de cosas determinado.

Esto nos lleva precisar otra característica del poder, a saber, que no hay que hablar del poder sino de poderes, en plural. El poder siempre es una multiplicidad de poderes, la suma, o mejor dicho, el recuento de todos los pequeños mecanismo de dominación puestas en acción en esas relaciones de fuerzas. De ahí se deduce que el poder, en tanto que juego de las relaciones de fuerzas, no es inscribe bajo la forma de la ley, sino de estrategias y tácticas. Dicho de otro modo, juego de fuerzas siempre inestable, siempre dispuesto a cambios, a inversiones, a transformaciones o modulaciones dependiendo de los elementos que entren en juego en esas relaciones.

Diagnosticar el presente

Hemos visto que Foucault piensa con Nietzsche para enfrentarse a diferentes problemas. El pensamiento del filósofo alemán se nos presenta asociada a cierta mirada crítica en relación a la historia, el lenguaje, el conocimiento y el poder. Pero ¿cuál es el dibujo que se perfila tras esta imagen fragmentada? A pesar de los diferentes espacios que son recorridos con la compañía del filósofo alemán, uno no puede dejar de plantearse si no habrá acaso un hilo, por fino que sea, que atraviese y unifique cada uno de esos elementos. Un motivo central que da sentido al conjunto. Un horizonte común.

Como hemos podido comprobar, la metáfora batalladora es uno de los elementos centrales que aparece como una constante de esas reflexiones nietzscheanas. ¿Sería pues el poder, la manera de concebir el poder, lo característico de ese pensar con Nietzsche? Para Deleuze, la forma de concebir el poder en Foucault tiene una fuerte impronta nietzscheana. Junto con el poder, señalaba además la figura del artista para pensar la relación del individuo consigo mismo, que en el filósofo francés se habría materializado sobre todo en sus últimos trabajos sobre la estética de la existencia (Deleuze 2006). Pero Deleuze nos presenta una topografía de nombres y lugares comunes sin querer decantarse por una idea rectora que domine y matice a todas las demás. No parecen indicar un horizonte compartido. En una entrevista realizada en 1967 Foucault afirma que una de las grandes aportaciones del pensador maldito es haber dotado a la filosofía de un nuevo significado:

Nietzsche a découvert que l'activité particulière de la philosophie consiste dans le travail du diagnostic: que sommes-nous aujourd'hui? Quel est cet <aujourd'hui> dans lequel nous vivons? [...] Il me semble que Nietzsche avait attribué un nouvel objet à la philosophie, qui a été un peu oublié (Foucault 2001c, 640–641).

Esa pregunta por la actualidad y la tarea de diagnosticar el presente, sería pues, un descubrimiento cuya paternidad habría que atribuir al filósofo de las máscaras. Una labor que se opone a la vieja idea según la cual lo característico de la Filosofía consistiría en la búsqueda de la Verdad. Ahora bien, ¿cómo hay que entender ese diagnóstico de la actualidad? En esa misma entrevista, Foucault señala que el diagnóstico es inseparable de cierto trabajo de “excavación”. Las resonancias de esta palabra con otros conceptos que el mismo Foucault utiliza son evidentes, como el de arqueología o genealogía. Pero sigamos adelante.

En 1984 la revista *Magazine Littéraire* incluye un artículo que lleva por título *Qu'est-ce que les Lumières?*. Se trata de una transcripción revisada por Foucault del

curso del 5 de enero de 1983 en el *Collège de France*. Un texto en el que se analiza el conocido escrito kantiano *Was ist Aufklärung?* y lo pone en relación con otro texto, menos conocido, que trata de responder a la pregunta de qué es la revolución, en referencia, claro está, a la Revolución francesa. Según Foucault, la pregunta por la *Aufklärung* y la revolución tienen en común el haber puesto sobre la mesa, en el espacio filosófico, una nueva cuestión. Esa cuestión, esa pregunta, no sería sino la pregunta por la actualidad entendida como un acontecimiento del cual hay que dar cuenta de su sentido y su valor (Foucault 2006, 55).

Así pues, el pobre Nietzsche pierde la paternidad que en su momento se le atribuía años atrás al ser desplazado por la figura de Kant. Ahora bien, habría dos maneras de emprender esta tarea que trata de responder a la pregunta por nuestra actualidad, a la tarea de diagnosticar el presente. Por un lado, se podría abordar esta cuestión del lado del conocimiento, es decir, realizando una labor crítica que trate de establecer e indagar en las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero. Se trataría, por tanto, de realizar un diagnóstico de la actualidad en términos de una “analítica de la verdad”, y donde se sitúa la labor crítica de Kant. Pero por otro lado, cabría la posibilidad de abordar esta misma cuestión, no por el lado del conocimiento, sino por el lado del poder, y realizar así una “ontología del presente” (Foucault 1995b). La filosofía de Nietzsche se situaría en esta segunda línea de pensamiento, del cual Foucault se confiesa heredero (Foucault 2006, 69).

271

Enero
2017

La tarea de diagnosticar nuestra actualidad desde la perspectiva de una ontología del presente exige preguntarnos por aquellos elementos que componen nuestra realidad y hacen que la percibamos como tal. Esto no es sino otra manera de decir que tenemos que cuestionarnos las verdades que rigen y forman nuestros comportamientos y nuestras sociedades, nuestro “modo de ser histórico” (Foucault 1993, 13). Pero abordar esta problema desde la perspectiva nietzscheana no significa la mera sustitución de unas verdades por otras supuestamente más “correctas”, más acordes y cercanas a la realidad que tratan de representar. Significa abandonar la pretensión de que existe una Verdad, y tomarse en serio aquella frase en la que decía que la verdad no es sino una ficción (Nietzsche 1994), un efecto del lenguaje y, al mismo tiempo, una invención del ser humano. Por ello dirá Foucault que la ontología del presente deberá “ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos” (Foucault 1993, 15).

Ese tratamiento histórico no pretenderá buscar en la historia un significado perdido, ni un sentido originario. Si los discursos tienen que ser puestos a prueba por la historia, lo es porque a través de ella se trata de mostrar su contingencia. Un

contingencia que se contrapone a la universalidad y naturalidad-neutralidad que toda verdad pretende encarnar. Pero la reivindicación de la contingencia no significa abrazar todo relativismo, sino que pone en juego la relación entre azar y necesidad. La naturaleza totalmente azarosa de nuestras verdades, que siendo lo que son, podían haber sido de otra manera. Pero su terca necesidad al mismo tiempo. La necesidad derivada de una historia determinada y concreta que ha instituido la verdad. Necesidad que surge de una batalla concreta por el sentido de tal o cual acontecimiento. Una historia, por lo tanto, que debe reflejar las relaciones de poder que han hecho posible la emergencia de tal o cual discurso verdadero. Dicho de otro modo, una genealogía que haga visible la trama de poder a través de la cual emerge un discurso verdadero “que nos han llevado a constituirnos y a reconocemos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos.” (Foucault 1993, 15)

Abordad el problema desde esta perspectiva nietzscheana, que afronte el problema de la verdad entendiendo su naturaleza lingüística y que la pone en relación con su producción histórica y los enfrentamientos que en ella se dan, implica alejarse y tomar distancia respecto del problema del conocimiento tal y como lo plantea Kant y atraviesa toda nuestra modernidad (Foucault 1993; Foucault 1995b; Foucault 2006). Hacer un diagnóstico de nuestra actualidad, de las verdades que nos constituyen, es dejar de preguntarnos por los límites transcendentales del sujeto para acceder al conocimiento y a la verdad; dejar de suponer que habría algo así como un sujeto del conocimiento cuya estructura natural permitiría alcanzar la verdad hasta cierto punto; o que la verdad está ahí, en algún lugar, esperando a que el sujeto adquiera los elementos necesarios para que pueda apoderarse de ella. En definitiva, se trata de abandonar el problema de la relación entre sujeto-objeto, para abordar el problema de la verdad desde la óptica del lenguaje, la historia y el poder. Esto será para Foucault pensar con Nietzsche.

Bibliografía

- Aspiunza, Jaime (2012) «Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales». *Estudios Nietzsche: Revista de la Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, n.º 12: 13-24.
- Deleuze, Gilles (1998) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles (2000) *Nietzsche*. Madrid: Arena libros.
- Deleuze, Gilles (2003) *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles (2006) *Conversaciones: 1972-1990*. Traducido por José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.
- Eribon, Didier (2004) *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- Fink, Eugen (1966) *La filosofía de Nietzsche*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial Madrid.
- Foucault, Michel (1993) «¿Qué es la Ilustración?» Traducido por Antonio Campillo. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 7: 5-18.
- Foucault, Michel (1995a) *Nietzsche, Freud, Marx*. Traducido por Carlos Rincón. 1.ª ed. Buenos Aires: El

Cielo por Asalto.

- Foucault, Michel (1995b) «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)». *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 11: 5–26.
- Foucault, Michel (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2001a) «Entretien avec Michel Foucault». En *Dits et Ecrits II. 1976-1988*, 1.ª ed., 2:860-914. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001b) «Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preti». En *Dits et Ecrits I. 1954-1975*, 1.ª ed., 1:1237-48. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel (2001c) «Qui êtes-vous, professeur Foucault?». En *Dits et Ecrits I. 1954-1975*, 1.ª ed., 1:629-48. Francia: Gallimard.
- Foucault, Michel (2002) *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guinazú. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006) «Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”». En *Sobre la Ilustración*, traducido por Eduardo Bello, 53-71. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel (2008) *Nietzsche, La Genealogía, La Historia*. Traducido por José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (2010a) «El retorno de la moral». En *Obras esenciales*, traducido por Angel Gabilondo, 1.ª ed. en esta presentación, 1017-27. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2010b) «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». En *Obras esenciales*, traducido por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, 1.ª ed. en esta presentación, 597-610. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2010c) «Estructuralismo y postestructuralismo». En *Obras esenciales*, traducido por Angel Gabilondo, 1.ª ed. en esta presentación, 951-74. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2010d) «La verdad y las formas jurídicas». En *Obras esenciales*, traducido por Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, 1.ª ed. en esta presentación, 487-583. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2012) *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971) seguido de «El saber de Edipo»*. Editado por Daniel Defert. Traducido por Horacio Pons. 1.ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Niemeyer, Christian, ed. (2012) *Diccionario Nietzsche: conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, Friedrich (1994) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducido por Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2006) *Ecce homo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2008) *La genealogía de la moral*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (2012) *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*. Traducido por Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial Madrid.
- Revel, Judith (2009) *Diccionario Foucault*. Claves. Nueva Visión.
- Vattimo, Gianni (1996) *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.