

Recibido: 10 | 11 | 2017

Evaluado: 09 | 12 | 2017

Cómo citar este artículo: Pineda Muñoz, J. A., y Jiménez Pinzón, A. M. (2018). Michel Foucault en el ocaso de los ídolos. *Revista Aletheia*, 10(1), 14-29.



Michel Foucault en el ocaso de los ídolos*

Michel Foucault in the idols' sunset

Michel Foucault no ocaso dos ídolos

Jaime Alberto Pineda Muñoz** | Andrea Mireya Jiménez Pinzón***

* Artículo de reflexión epistemológica de la categoría de sujeto, en el marco del desarrollo de la tesis doctoral de Andrea Mireya Jiménez Pinzón junto con su asesor Jaime Alberto Pineda Muñoz.

** Doctor en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, magíster en Filosofía y filósofo. Docente e investigador del Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud de la Universidad de Manizales y CINDE. Correo electrónico: jpineda@cinde.org.co

*** Candidata a Doctora en Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, magíster en Desarrollo Educativo y Social, y Trabajadora Social. Docente e investigadora de la Corporación Universitaria Minuto de Dios y de la Fundación Universitaria Monserrate. Código ORCID: 0000-0002-0925-431X. Correo electrónico: andreatrasocial@gmail.com

Resumen

Desde el prólogo de *Ecce Homo*, Nietzsche se siente en la obligación de presentarse como una antítesis del hombre que hasta ese momento era declarado virtuoso. Prefiere ser un Sátiro de la cohorte de Dionisio a ser un Santo del reino de Apolo. En este *theatrum philosophicum* los considerables bigotes de Nietzsche son absolutamente necesarios. No existe otro pensador más decisivo en la acometida de Michel Foucault que este, pues de su mano recorre el camino hacia un nuevo y potente ocaso: el ocaso del sujeto, ese ídolo, esa verdad que no puede quedarse en pie, salvo que, después de la muerte de Dios y la crisis de la razón, estemos dispuestos a devenir Sujeto. Foucault es parte de este acontecimiento que podríamos llamar, parodiando al mismo Foucault, *una historia política de los ocasos de la filosofía*. Sin embargo, antes de adentrarse en el análisis de los discursos que configuran las formas jurídicas de la indagación y el examen, Foucault orienta la primera conferencia a hacer explícita su deuda con Nietzsche, el cual atrapado en su obra se ve envuelto en el análisis histórico del tipo arqueológico y genealógico. Aunque irrelevante para lo que queremos exponer, el Foucault de las conferencias de Río de Janeiro es un homenaje póstumo, una refundación, una actualización del pensamiento de Nietzsche.

Abstract

From the foreword of *Ecce Homo*, Nietzsche feels the obligation of presenting himself as an antithesis of the man who until then was declared virtuous. He prefers being a Satyr of the cohort of Dionysus than being a Saint of the kingdom of Apollo. In this *theatrum philosophicum*, Nietzsche's considerable mustache is necessary. There is no other thinker more decisive in the attack of Michel Foucault than him, because with him travels the road to a new and powerful sunset: It is the decline of the subject, that idol, that truth, which cannot stand, except if, after the death of God and the crisis of reason, we are willing to become Subject. Foucault is part of this event, which we could call, parodizing the same Foucault, a political history of the sunset of philosophy. However, before delving into the analysis of the discourses that shape the legal forms of inquiry and examination, Foucault directs the first conference to make explicit his debt to Nietzsche, who trapped in his work is involved in historical analysis of the archeology and genealogy type. Although irrelevant to what we want to expose, the Foucault from the Rio de Janeiro conferences is a posthumous tribute, a refoundation, an update of Nietzsche's thought.

Resumo

Desde o prólogo de *Ecce Homo*, Nietzsche se sente na obrigação de se apresentar como uma antítese do homem que até esse momento era declarado virtuoso. Prefere ser um Sátiro da corte de Dionísio a ser um Santo do reino de Apolo. Neste *thetrum philosophicum*, os consideráveis bigodes de Nietzsche são absolutamente necessários. Não existe outro pensador mais decisivo na acometida de Michel Foucault que este, pois com esse norteamento, percorre o caminho para um novo e potente ocaso: o ocaso do sujeito, esse ídolo, essa verdade que não pode ficar em pé, a menos que, após a morte de Deus e a crise da razão, estivermos dispostos a devir sujeito. Foucault faz parte desse acontecimento que poderíamos chamar, parodiando Foucault mesmo, de uma história política dos ocasos da filosofia. Contudo, antes de adentrar-se no análise dos discursos que configuram as formas jurídicas da indagação e a avaliação, Foucault orienta a primeira conferência fazendo explícita sua dívida com Nietzsche, que atropelado na sua obra, se vê envolvido na análise histórica de tipo arqueológico e genealógico. Ainda que irrelevante para o que visamos expor, o Foucault das conferências de Rio de Janeiro é uma homenagem póstuma, uma refundação, uma atualização do pensamento de Nietzsche.

Palabras clave

Sujeito; Nietzsche; Foucault;
acontecimiento; verdad.

Keywords

Subject; Nietzsche; Foucault; event; true.

Palavras chave

Sujeito; Nietzsche; Foucault;
acontecimento; verdade.

Obertura

En 1888 Friedrich Nietzsche escribió *El ocaso de los ídolos*. Embriagado por la sensación de estar viviendo en la época más fecunda de su vida, en la etapa más prolífica de su penetrante pensamiento, concibió *el ocaso* en medio de un otoño que jamás había vivido. En su obra *Ecce Homo* (2005) reconoció la singularidad y fecundidad de este período. Se sentía como "un Claude Lorrain transportado al infinito". Inventaba ocasos en el pensamiento mientras contemplaba los atardeceres del pintor francés del siglo XVII. El Nietzsche de 1888 se imaginaba como un paisaje iluminado por tenues rayos de luz que Lorrain sabía componer a partir de efectos de coloración que siempre derivaban en un horizonte desvanecido poéticamente. Al año siguiente, en 1889, empezaría el desenlace de su propia tragedia, su internamiento en una clínica psiquiátrica, el final de sus días, el inefable silencio, la parálisis del cuerpo. Pero un año antes, la experiencia de la vida era otra:

En este día perfecto en que todo madura y no sólo la uva toma un color oscuro, acaba de posarse sobre mi vida un rayo de sol: he mirado hacia atrás, he mirado hacia delante, y nunca he visto de una sola vez tantas y tan buenas cosas. No en vano he sepultado hoy mi año cuarenta y cuatro, me era lícito sepultarlo, —lo que en él era vida está salvado, es inmortal. La Transvaloración de todos los valores, los Ditirambo de Dionisio y como recreación el Crepúsculo de los ídolos— todos regalos de este año, incluso de su último trimestre! *¿Cómo no había*

de estar agradecido a mi vida entera?
Y así me cuento mi vida a mí mismo.
(Nietzsche, 2005, p. 23).

Con un oxímoron Nietzsche (2002) respondía, en este esfuerzo por contarse a sí mismo, por hallar el sentido del *Crepúsculo de los ídolos*: "Este escrito (...) con su estilo sereno y fatal, es como un demonio que ríe" (p. 10). Serenidad y al mismo tiempo fatalidad, lo mismo que suscitan las pinturas de Claude Lorrain, de quien Ernst Gombrich (1999) afirmara en *La Historia del arte*, desata "la emoción de belleza nostálgica" (p. 9), es el primer pintor francés italianizado (Claudio de Lorena) capaz de llevar al espectador por un paisaje donde es posible sentir "la belleza sublime de la naturaleza" (p. 12).

La verdad llegaría a su ocaso en la escritura de Nietzsche (2002), así como la puesta del sol llega a su final en la pintura de Lorrain. Tal vez por eso Nietzsche se sentía como transportado al infinito. Alentado por el ímpetu de este otoño, y en un esfuerzo por declararse a sí mismo como un "derribador de ídolos" (p. 36), dedicó otro enigmático pasaje para hablar de este ocaso: "Si alguien quiere hacerse, en brevedad, una idea de cómo, delante de mí, todo estaba boca abajo, que comience por leer este escrito. Lo que el título refiere como 'ídolos' es simplemente, lo que hasta ahora ha sido llamado verdad. Ocaso de los ídolos quiere decir: fin de la vieja verdad (p. 10)".

Primer despliegue...

Desde el prólogo de *Ecce Homo*, Nietzsche (2005) se siente en la obligación de presentarse como una antítesis del hombre que hasta ese momento era declarado virtuoso.

Prefiere ser un sátiro de la cohorte de Dionisio a ser un santo del reino de Apolo. Es en la figura de un sátiro que Nietzsche puede aventurarse hacia la "transvaloración de todos los valores". Sin embargo, su obra se hace pública en un tiempo en el que dominan los ídolos que no se saben a sí mismos como ídolos. Así como sucedió con el poeta Hölderlin, Nietzsche estaría arrojado al silencio, el olvido, las risas, el fracaso, la locura. Sus palabras carecían de oídos, y como Zaratustra, terminaría por arrastrar un muerto después del descenso a la ciudad. Pero así son las paradojas de la filosofía, mejor comprendidas por Borges que por Wittgenstein. No hay pensador más contemporáneo, más vivo, más actual para la filosofía, que aquél que murió hace más de cien años.

Quienes atentamente lo leyeron y descubrieron su poder de enunciación, fueron los franceses de la segunda posguerra. En Gilles Deleuze la filosofía de Nietzsche es el cuerpo en tanto relación de fuerzas; en Michel Foucault es la ruptura con la tradición. Después de Karl Jaspers y Martín Heidegger, Gilles Deleuze y Michel Foucault transgredieron los límites de la filosofía, y a la manera de Jacques Derrida, hicieron que Nietzsche hablara con más fuerza que Marx. Aprendieron a respirar el aire exhalado por sus escritos. "Quien sabe respirar el aire de mis escritos sabe que es un aire de altura, un aire fuerte. Es preciso estar hecho para ese aire, de lo contrario se corre el peligro no pequeño de resfriarse en él" (Nietzsche, 2005, p. 56).

De seguro muchos nos hemos resfriado, hemos corrido el peligro no pequeño de ser inferiores a la altura y al mismo tiempo profundidad, de la obra de Nietzsche. Sin embargo, no se trata en esta exposición de

saber cuántos nos hemos resfriado leyendo a Nietzsche, sino más bien de reconocer algunos apartados de la obra de un pensador que, evocando a Didier Eribon e incluso a James Miller, parecía estar hecho para respirar este aire; como era de esperarse, ese hombre se llamaba Michel Foucault.

Extraño e inclasificable, concibe la filosofía (en el célebre ensayo en torno a las obras de Gilles Deleuze, *Diferencia y Repetición*, y lógica del Sentido) no como pensamiento, sino como teatro

Teatro de mimos con escenas múltiples, fugitivas e instantáneas donde los gestos, sin verse, se hacen señales: teatro donde bajo la máscara de Sócrates, estalla de súbito el reír del sofista; donde los modos de Spinoza dirigen un anillo descentrado mientras que la substancia gira a su alrededor como un planeta loco; donde Fichte cojo anuncia **yo fisurado/yo disuelto**; donde Leibniz, llegado a la cima de la pirámide, distingue en la oscuridad que la música celeste es el Pierrot Lunar. En la garita de Luxemburgo, Duns Scotus pasa la cabeza por el antejo circular; lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossowski. (Foucault y Deleuze, 1972, p. 47).

Segundo despliegue...

En este *Theatrum Philosophicum* los considerables bigotes de Nietzsche son absolutamente necesarios. No existe otro pensador más decisivo en la acometida de Michel Foucault que este, pues de su mano recorre el camino hacia un nuevo y potente

ocaso; se trata del ocaso del sujeto, ese ídolo, esa verdad, que no puede quedarse en pie, salvo que después de la muerte de Dios y la crisis de la razón estemos dispuestos a devenir sujeto.

Si por algún motivo tiene sentido evocar el *Ocaso de los ídolos* del Nietzsche de 1888 para emprender la tarea de exponer a Foucault, es precisamente porque el mismo Nietzsche (2005) anunciaba en *Ecce Homo*, a propósito de este *Ocaso*, que: "No existe ninguna realidad, ninguna 'idealidad' que no sea tocada en este escrito (...). No sólo los ídolos eternos, también los más recientes, en consecuencia, los más seniles. Las 'ideas modernas', por ejemplo. Un gran viento sopla entre los árboles y por todas partes caen al suelo frutos, verdades" (p. 123). Foucault es parte de este acontecimiento, que podríamos llamar, parodiando al mismo Foucault, *una historia política de los ocasos de la filosofía*.

¿Qué ídolo queda en pie? ¿Cuál es ese fruto que aún no cae al suelo? ¿Por qué el viento no sopla más fuerte entre los árboles? Una vez se afirma que el "mundo verdadero se ha hecho fábula" no queda más opción que renunciar también a su contrario; no se trata de deificar el mundo de las apariencias, se trata más bien, como pensaba Nietzsche (2002) de saber que "el mundo verdadero ha sido destruido por nosotros: ¿qué mundo queda?, ¿el aparente tal vez? ¡En absoluto! Con el mundo verdadero hemos destruido también el aparente (...) fin del largo error" (p. 55). En Foucault el fin del largo error es también el fin del sujeto.

¿Pero desata Foucault este gran viento que sopla entre los árboles para ver la caída del fruto moderno llamado sujeto?

Las conferencias de Río de Janeiro, publicadas bajo el título *La verdad y las formas jurídicas* (2017), constituyen un esfuerzo por llevar el sujeto a su ocaso. Foucault inscribe su intervención en el marco de una investigación histórica. Su pregunta orientadora no entraña dificultad alguna: ¿Cómo se formaron dominios de saber a partir de prácticas sociales? Lo que se torna un poco más difícil reside en la hipótesis que pretende demostrar: *Las prácticas sociales pueden engendrar dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas) y nuevas subjetividades*. Ahí se anida la potencia y el riesgo de la aventura de Foucault. La sorpresa aparece enseguida, el sujeto y la subjetividad no son algo dado, que preexiste, que podamos presuponer. El sujeto y la subjetividad son el producto de ciertas prácticas sociales.

Sin embargo, esta hipótesis que terminará por ser decisiva en el conjunto de su obra y de su pensamiento, y que lo acompañará como su gran obsesión hasta su muerte en 1984, de alguna manera puede ser rastreada en estudios anteriores, incluso en aquellos que anteceden a su nombramiento en el Colegio de Francia. La cuestión del Sujeto como algo producido, fabricado bajo unas condiciones, en unas circunstancias determinadas, azarosas, mezquinas, microfísicas, recorre su trabajo en *La historia de la locura en la época clásica* (1961) y en *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas* (1966).

Lo que desde nuestro punto de vista hace relevante este ciclo de conferencias, al punto de convertirlas en uno de los textos claves para la comprensión de la obra de Michel Foucault, no es que en ellas Foucault (2017) se proponga por primera vez cuestionar el

sujeto de conocimiento como algo dado, la verdad como algo esencial, sino más bien en los tres asuntos que, parafraseándolo, enuncia con claridad en la primera conferencia:

- 1) Asunto Histórico: pensar en un nuevo tipo de sujeto de conocimiento, un nuevo dominio de saber del individuo y el hombre, partiendo del análisis de un tipo especial de prácticas sociales como lo fueron las prácticas judiciales de control y vigilancia.
- 2) Asunto Metodológico: desplegar el método del “análisis de los discursos” reconociendo en este un doble carácter, lingüístico y estratégico.
- 3) Asunto Filosófico: emprender una reelaboración de una teoría del Sujeto desconociendo que el sujeto es lo dado y reconociendo que es lo fundado.

Estos tres asuntos donde Foucault cifra su interés en la formación histórica del sujeto de conocimiento, están acompañados del esfuerzo por demostrar una segunda hipótesis según la cual existirían dos historias de la verdad, *una interna* que correspondería a la historia de la ciencia tal y como se ha venido discutiendo en la epistemología del siglo xx, y que hace énfasis en sus principios de regulación, acumulación y superación; y *una externa* que correspondería más al análisis de las condiciones extracientíficas y micropolíticas, en las que se han delimitado dominios de saber, se han producido sujetos de conocimiento y se han instaurado regímenes de verdad.

En este plano podría situarse la discusión implícita en la obra de Foucault con el sentido de las investigaciones que en torno a la ciencia y la constitución de la verdad desarrollaron las filosofías anglosajonas a lo

largo del siglo xx. El interés de Foucault, no gira en torno a la manera como un sujeto conoce el mundo, sino el modo como se ha configurado ese sujeto de conocimiento, y la gran novedad es ubicar esta pregunta ontológica al margen de una historia interna de la verdad. Es por ello que Foucault, en abierta ruptura con la tradición, se arroja hacia la reconstrucción histórica de las prácticas judiciales como un tipo muy importante de las prácticas sociales donde una sociedad va formando subjetividades, saberes y verdades.

Su interés empieza a tornarse cada vez más diáfano: en las formas jurídicas se hallan formas de verdad que Foucault concibe como vigentes no solo en el plano de la política, sino también de la ciencia. Partiendo de esta idea, anuncia su trayecto: primero, intentará rastrear una forma jurídica presente en la antigua Grecia y retomada en la Edad Media, postulada como indagación (*enquête*); y luego, una forma jurídica propia de lo que él denomina “sociedades disciplinarias”, postulada como examen. Ambas formas jurídicas, producto de diversas prácticas judiciales, terminarán por convertirse en maneras de comprender e instaurar una verdad no solo jurídica, sino también científica y moral; es decir, una verdad que afecta todos los dominios de saber en torno al hombre y el mundo.

Sin embargo, antes de adentrarse en el análisis de los discursos que configuran las formas jurídicas de la indagación y el examen, Foucault orienta la primera conferencia a hacer explícita su deuda con Nietzsche. Así como Kant mantuvo una deuda con Newton, Heidegger con el poeta Hölderlin, Deleuze con Spinoza y Leibniz, y Derrida con el poeta Antonin Artaud; es como Foucault tiene una deuda con Nietzsche, de tal manera

tal queda atrapado en su obra, envuelto en el análisis histórico del tipo arqueología y genealogía.

Aunque irrelevante para lo que queremos exponer, el Foucault de las conferencias de Río de Janeiro es como un homenaje póstumo, una refundación, una actualización del pensamiento de Nietzsche. Nosotros empezamos esta exposición intentando situar a Foucault en el devenir del ocaso de los ídolos para atribuirle el ocaso del Sujeto. Foucault vuelve, no al Nietzsche de 1888, sino al Nietzsche de 1873, se vuelca sobre uno de los más bellos y densos pasajes de la historia de la filosofía contemporánea, aquel pasaje en el que Nietzsche, delirando con los astros, habla del instante más mentiroso y arrogante de la historia universal. El texto que recoge este pasaje fue titulado por Nietzsche como *Sobre la verdad y la mentira en sentido extra-moral* y fue escrito en 1873. Nótese, quizás solo como una hermosa coincidencia, que las conferencias de Foucault datan de 1973, exactamente cien años después de la publicación del texto que le permite a este saldar su deuda con el filósofo alemán.

Réquiem del sujeto

Algo muy potente se anida en esta historia, casualidad, azar, simples circunstancias, pero que terminan por mostrarnos, una vez más, los caprichos de la historia. Si estuviéramos en posición de inventar algo más que una "hermenéutica del sujeto", para emprender la tarea de una "genealogía de la muerte del sujeto", podríamos aventurarnos a pensar en este pasaje, actualizado por Foucault, un réquiem del sujeto de conocimiento, canto fúnebre que estaríamos obligados a escuchar, y cuya musicalidad más apropiada

parece estar disponible para nuestra lengua en la traducción de la editorial *tecnos* de Madrid.

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la "Historia Universal": pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante, pero con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza. Hubo eternidades en las que no existía; cuando de nuevo se acabe todo para él no habrá sucedido nada, puesto que para ese intelecto no hay ninguna misión ulterior que conduzca más allá de la vida humana. No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en él girasen los goznes del mundo. Pero, si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de ese mismo pathos, y se siente el centro volante de este mundo. Nada hay en la naturaleza, por despreciable e insignificante que sea, que, al más pequeño soplo de aquel poder del conocimiento, no se infle inmediatamente como un odre; y del mismo modo que cualquier mozo de cuerda quiere tener su admirador, el más soberbio de los hombres,

el filósofo, está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos (...). (Nietzsche, 1990, p. 12).

Después de tantos siglos padeciendo las consecuencias de ese minuto, nos merecíamos este réquiem. Nos parece incluso que este pasaje, más allá de lo que a Foucault le parece insolencia o pertinencia, estaría muy bien acompañado de un hermoso pasaje escrito por Sagan (2003), que también concibió, en algún apartado rincón del universo centelleante, un astro al que nombró como un puntito azul y pálido, allí donde animales inteligentes no inventaron el conocimiento, sino que hicieron la guerra.

Así que, aquí está. Un mosaico de cuadrados esparcidos sobre los planetas, con un puñado de lejanas estrellas en el fondo. Debido al reflejo de la luz del sol sobre la sonda, la Tierra parece estar sobre un haz de luz, como si se tratase de un mundo con una especial significación. Pero es sólo un accidente geométrico y óptico. En esta imagen, no hay señal alguna de seres humanos, nada de nuestro trabajo sobre la superficie, ni de nuestras máquinas, ni de nosotros mismos... Desde este punto de vista, no hay evidencia de nuestra obsesión nacionalista, somos demasiado pequeños; en la escala de los mundos, los seres humanos somos insignificantes; una fina capa de vida en un oscuro y solitario trozo de roca y metal. Consideremos nuevamente este punto: Esto que está aquí es nuestro

hogar, eso somos nosotros, en él están todos los que amamos, todo aquél que conocemos, todos de quienes has oído hablar, y todo ser humano, quienes fueran que han vivido su vida. El conjunto de nuestra alegría y sufrimiento, miles de religiones, ideologías y doctrinas económicas, cada cazador y cada recolector, cada héroe y cobarde, cada creador y destructor de civilizaciones, cada rey y plebeyo, cada pareja de enamorados, cada madre y padre, niños con esperanza, inventores y explotadores, cada profesor de moral, cada político corrupto, cada superestrella, cada líder supremo, cada santo y pecador de la historia de nuestra especie vivió aquí, una mota de polvo suspendida en un rayo de sol. La tierra no es más que un pequeñísimo grano que forma parte de una vasta arena cósmica. Piensa en los ríos de sangre derramados por cientos de generales y emperadores para conseguir la gloria y ser los amos momentáneos de una fracción de un punto... La falsa ilusión que tenemos de tener un lugar privilegiado en el universo es desafiada por este pálido punto de luz. Nuestro planeta es una mota solitaria en la inmensa oscuridad cósmica. En toda esta inmensa oscuridad, en esta gran vastedad no hay ningún indicio de que la ayuda vendrá de otra parte para salvarnos de nosotros mismos... La Tierra es el único mundo conocido hasta el momento capaz de albergar vida. No existe otro lugar al menos en el futuro cercano al cual nuestra especie pueda migrar... ¿Visitar? Sí, ¿establecerse? Aún no. Nos guste o no

por el momento la Tierra es el lugar en donde estamos... Quizá no exista mayor demostración de la locura de la presunción humana, que esta distante imagen de nuestro diminuto mundo. Para mí recalca nuestra responsabilidad de compartir más amablemente los unos con los otros para preservar y cuidar ese puntito azul y pálido, el único hogar que hemos conocido (...). (p. 13).

También nos merecíamos este réquiem. Sin embargo, volviendo a lo que para Foucault genera mayor entusiasmo en el pasaje que cita del texto de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, se encuentra la palabra "invención", *erfindung*, en oposición a la palabra "origen", *ursprung*.

Que Nietzsche afirme que el conocimiento es una invención llama profundamente la atención de Michel Foucault. Para este se trata de una abierta disputa frente a Kant y los neokantianos quienes conciben el conocimiento como una facultad inherente al hombre en tanto "animal racional finito". Si el conocimiento no es lo dado, *mutatis mutandis*, el sujeto de conocimiento tampoco. La *erfindung* en Nietzsche se refiere, según Foucault, a una ruptura, una discontinuidad, un comienzo inconfesable; enfrentado a la búsqueda de lo que al existir previamente debe ser descubierto. Es en este sentido como Foucault interpreta la disputa que Nietzsche sostiene con Schopenhauer frente al "origen", el *ursprung* de la religión. Ni la poesía, ni la religión, mucho menos el conocimiento, tienen un origen metafísico inherente al hombre o simplemente anterior a él, como expuesto en un mundo eidético o atributo de una voluntad

divina. Todo ha sido fundado en medio de oscuras relaciones, sostiene Foucault.

En este punto, valdría la pena evocar al poeta Hölderlin, de quien Nietzsche declarara una hermosa deuda estilística en sus años de juventud, cuando este, el poeta, escribe en el último verso del poema *Andenken* (recuerdo) un verso que Martín Heidegger tomó en consideración para sostener que Hölderlin (2014) es el "poeta de poetas", "porque capta el ser y lo detiene en la palabra":

Pero el mar quita y da memoria.

Y el amor también fija ojos atentos.

Pero lo que permanece, lo fundan los poetas. (p. 15).

Incluso aquello que permanece es fundado, podríamos decir, es inventado, y más aún por los poetas. Así pues, no es posible aceptar, como lo hiciera la tradición occidental antes de Nietzsche, la solemnidad del origen como aquello que nos antecede. Si lo que permanece lo fundan los poetas, la idea de lo inmutable e imperecedero no podría estar garantizado ni por el *bien supremo*, fuente de todo origen de la verdad en Platón; ni por el *dios supremo*, fuente de todo origen de la verdad y la permanencia de las cosas y los seres en tiempos de la cristiandad; ni por la *razón pura*, fuente de todo origen de verdad y armonía en tiempos del racionalismo.

Lo que permanece, lo que perdura, aquello que se convierte en la ficción de lo perenne, ha sido fundado y solo podrá ser mantenido por los poetas. Terrible paradoja que los filósofos no estarían dispuestos a aceptar. De ahí el entusiasmo de Foucault con respecto a Nietzsche y la impronta de la "invención".

Algunos años después de escribir *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Nietzsche concibe una de sus obras más significativas, *La Gaya Ciencia*. Es en 1882 cuando el filósofo termina este libro del que afirma:

Necesitaría algo más y distinto de un prólogo, pues siempre quedará la duda de si es posible hacer comprender por medio de prefacios a quienes no hayan experimentado cosa parecida cuanto hay de personal aventura en este libro. Parece escrito en el lenguaje de un viento variable; se hallarán en él petulancia, inquietud, contradicciones, un tiempo de abril, que hace pensar de continuo en la presencia del invierno, al mismo tiempo que en la victoria sobre el invierno, en la victoria que debe llegar, que está llegando, que tal vez ha llegado ya (...) *Gaya Ciencia*, ¿qué significa sino las saturnales de un espíritu que resistió pacientemente una terrible y larga presión —paciente, severa, fríamente, sin doblegarse, mas sin esperanza—, y ahora, de repente se ve invadido por la esperanza, por la esperanza de curación, por la embriaguez de la curación? (...) Todo este libro es fiesta tras las privaciones y debilidades, alegría de las fuerzas que reaparecen, nueva fe en el mañana y en lo que vendrá después del mañana, súbito sentimiento y presentimiento de lo porvenir, de las aventuras que se avecinan, de los horizontes que se abren de nuevo, de los fines que vuelven a ser asequibles y en los cuales es lícito volver a creer. (p. 5).

Esos horizontes que se abren para Nietzsche, y que a la manera de la poesía de los trovadores provenzales *síntesis de canto, caballería y espíritu liberal*, este, habla del día siguiente a la muerte de Dios, al fin de los ídolos, la desaparición de los mitos tranquilizadores. Es en *La Gaya Ciencia*, en el aforismo 125, que se ve consumado con hermoso valor literario, uno de los acontecimientos decisivos para encarar los desafíos de la filosofía contemporánea. Como si se tratara de otra extraordinaria casualidad del destino, el aforismo en el que Nietzsche declara la muerte de Dios tiene por título "El Loco". Esa figura que en Foucault sería determinante para sus primeros esfuerzos históricos. ¿Quién es el loco? ¿Por qué se intenta conjurar la *palabra del loco en la sociedad moderna? ¿Por qué deja de estar naufragando en una barca para terminar encerrado en un manicomio?* Quizás porque es en la voz del Loco, correteando por el ágora, en medio del espacio público, en la plaza, y con una linterna en la mano, que se cuestionan los grandes ídolos. El Loco exclama: *busco a Dios*, y ante las risas de los "ciudadanos", decide encararlos y decir: *lo hemos matado*. Lo mismo podría estar haciendo Descartes, en efecto fue lo que hizo Descartes, pero sin moverse de su habitación. Después de la duda metódica, de la desconfianza que procura todo lo visible bajo el sol, de la hipótesis del genio maligno, de la *matrix* que el filósofo ve por todas partes, solo queda salvar la verdad, el conocimiento, el sujeto y el mundo a partir del hallazgo de Dios. A diferencia del Loco del aforismo de Nietzsche, el hombre racional de las meditaciones cartesianas encuentra a Dios vivo y no muerto. Si lo hubiera encontrado muerto, óigase bien este contrafáctico, nada de esto

hubiera pasado y el minuto más altanero y mentiroso de la historia universal hubiera terminando antes de que el astro se helara y los animales inteligentes perecieran.

Sin embargo, en las conferencias de Río de Janeiro, Foucault no parece muy interesado en el aforismo que declara la muerte de Dios, sino el que define *que el mundo se parece a un caos eterno*, se trata del aforismo 109. Más que en cualquier otra aproximación al Nietzsche de Foucault, aquí la traducción nos juega una mala pasada. En la versión que tenemos disponible, Foucault cita el parágrafo 109 de *La Gaya Ciencia* en el fragmento que tanto le interesa: "Por su carácter el mundo se parece a un caos eterno; ello no se debe a la ausencia de necesidad, sino a la ausencia de orden, de encadenamiento, de formas, de belleza y de sabiduría" (p. 9).

En una de las versiones más populares, la edición castellana de *Bedout* de 1974¹, se lee un parágrafo radicalmente distinto, pero infinitamente mucho más significativo para comprender el interés de Foucault, que el que citamos anteriormente: "La condición general del Universo es el caos por toda la eternidad, y no porque carezca de necesidad, sino en el sentido de falta de orden, de estructura, de bondad, de sabiduría y demás esteticismos humanos" (Nietzsche, 1999, p. 20).

Nótese que en la primera traducción al español se dice "por su carácter el mundo", mientras que en la segunda traducción se lee "la condición general del universo". Para el ámbito de la filosofía la palabra *carácter* y la expresión *condición general* se refieren

a dos cosas distintas, de la misma manera la palabra *mundo* no refiere lo mismo que la palabra *universo*. ¿Cuál es, siguiendo el hilo argumentativo expuesto por Foucault, y no buscando el "sentido originario" de lo que Nietzsche quiso decir, la traducción más adecuada? Lo que pretende Foucault (2017) con la mención al parágrafo 109 de *La Gaya Ciencia* es dotar de fuerza la siguiente afirmación: "Abstengámonos de decir que existen leyes en la naturaleza" (p. 19).

Esto presupone no el "carácter", sino más bien la "condición general", pues la primera palabra (carácter) en Aristóteles se refiere a la ética, puede ser una traducción de la expresión griega *héxis*, y mundo, que se refiere a "cosmos" supone un conjunto de reglas y leyes que ordenan la tierra. Cosmos, es decir orden, o lo que significa mundo, es diferente de Tierra, *Gea*. Lo que sería más apropiado es utilizar la expresión *condición general del universo*, pues el caos al que hace mención Nietzsche, y que tanto reivindica Foucault para sugerirnos que es necesario abstenerse de decir que existen leyes en la naturaleza, vale para la idea de universo y no solo para la de mundo, pues este es inconcebible, lingüísticamente, sin la instauración de un orden.

Retomando la argumentación, Nietzsche le permite a Foucault deshacerse de la idea, instaurada desde Platón y Aristóteles, de una doble naturaleza del hombre, una escisión originaria según la cual el conocimiento haría parte del "ámbito inteligible del *logos*" diferenciándose del "ámbito sensible del instinto". La escisión entre *logos* y *órexis* (o *phoné*), que refiera a la escisión entre *zoe* y *bios*, *oikos* y *polis*, *soma* y *psique* haría parte de dos naturalezas distintas. A diferencia de

1 Nietzsche, F. (1974). *La gaya ciencia*. Bogotá: Bedout.

la tradición metafísica de Occidente, la referencia a una ontología de las escisiones que toma fuerza en la modernidad a partir de la separación entre *rex cogitans* y *rex extensa* postulada por Descartes, Nietzsche sugiere que el conocimiento es el resultado de la lucha de los instintos, idea que estará presente incluso en su temprana concepción de la tragedia al hablar de las fuerzas o instintos apolíneo y dionisiaco, los estados de la ensoñación y la embriaguez. De un mismo y único fondo agonal emerge el conocimiento. Hay conocimiento porque los instintos están en confrontación y lucha permanente. ¿Entre qué? Aparece así la mención al parágrafo 333 de *La Gaya Ciencia*, donde Nietzsche (1999) se pregunta, ¿qué es conocer? Y emprende una hermosa discusión con Spinoza. “Non ridere, non lugere, ne que detestari, sed intelligere” (p. 34) dice Spinoza con la sencillez y la elevación que le distinguen.

Para Spinoza *sed intelligere* es el resultado de no reír, no deplorar y no detestar las cosas. Solo si hemos logrado someter estos instintos, podremos acceder a la comprensión de las cosas en el mundo. Nietzsche, acostumbrado a los giros y los litigios con los filósofos modernos, decide invertir el planteamiento de Spinoza y sugerir todo lo contrario, respondiendo así a su noción del conocimiento como aquello que es producto de la lucha y confrontación de los instintos, no de su sometimiento o su otra naturaleza. Para Nietzsche, siguiendo a Foucault (2017), se trata no de una reducción, negación o sometimiento de las pasiones expuestas por Spinoza, sino más bien de un “juego, composición o compensación de reír, detestar y deplorar” (p.10). Como era de esperarse, esto desata en Foucault una

cercanía con Nietzsche, y una distancia con los racionalistas.

Llegamos así a una segunda idea importante. Estos impulsos —reír, deplorar, detestar— son todos del orden de las demás relaciones. Por detrás del conocimiento, en su raíz, Nietzsche no coloca una especie de afección, impulso o pasión que nos haría gustar del objeto a conocer, sino, por el contrario, impulsos que nos colocan en posición de odio, desprecio o temor delante de cosas que son amenazadoras y presuntuosas. (p. 11).

De cierta manera, tanto en Nietzsche como en Foucault, se pondría fin a la afirmación aristotélica del libro primero de la *Metafísica* según la cual “todos los hombres desean por naturaleza el saber, así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista”. Después de Nietzsche no deseamos por naturaleza el saber, es más, no deseamos por naturaleza, no existe tal naturaleza, tal inclinación del hombre por las cosas del mundo. Como lo afirmaba Foucault (2017):

Y así como entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etc. de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. (p. 9).

De esta armonía, rememoración en Platón, deseo por naturaleza en Aristóteles, apaciguamiento de pasiones en Spinoza, indubitabilidad de Dios en Descartes, o síntesis del yo-pienso en Kant, con Nietzsche y Foucault se transita hacia un estado de guerra, un polemos, no la luz irradiante de Apolo, sino la ira de Ares, "el conocimiento aparecerá como la centella que brota del choque entre dos espadas" (Foucault, 2017, p. 32); entre el hombre y el mundo tan solo existe odio, hostilidad, tensión, fondos agonales donde las palabras inquietas, y las cosas esquivas, se aproximan, se acercan, se dan la una a la otra no bajo relaciones de unidad, armonía y beatitud, sino bajo relaciones agonísticas de poder, lucha y confrontación. Para Foucault este hallazgo en Nietzsche es pieza clave para penetrar en sus investigaciones, tanto arqueológicas como genealógicas. Su gran conclusión después del rodeo en torno al Nietzsche de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, *La Gaya Ciencia y Genealogía de la moral*, consiste en aceptar que, siendo la relación entre el hombre y el conocimiento una relación agonística, a lo único que podemos aspirar es a comprender el conocimiento bajo la impronta de una "relación estratégica en la que el hombre está situado", y esta "relación estratégica", define el carácter polémico del saber, es decir, su marca de poder. En palabras de Foucault (2017), "se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esta batalla" (p. 46). Este será el telón de fondo para comprender la lectura que Foucault hace de la indagación (relectura de Edipo), la prueba y el examen como formas jurídicas que generan formas de verdad. La batalla que inicia con Edipo

concluye con Marx. Quien retoma el eco de su voz es Nietzsche, quien se ve opacado en su decir es Marx. Lo que Foucault tanto admira en Nietzsche, es al mismo tiempo lo que tanto desprecia en Marx. La tragedia jamás será un movimiento dialéctico.

Referencias

- Artemidoro. (1999). *La interpretación de los sueños*. Madrid: Akal.
- Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores S.A.
- De Nisa, G. (1966). *Traité de la virginité*. Paris: Cerf, col.
- Epicuro. (1962). *Carta a Meneceo*. Barcelona: Iberia.
- Foucault, M., y Deleuze, G. (1972). *Theatrum Philosophicum. Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (2017). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Foucault, M. (1994). *Dits et écrits*. París: Gallimard.
- Foucault, M. (1999). *El retorno de la moral*. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad 2*. México: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1999). *La hermenéutica del sujeto*. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999) *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En:

Estética, ética y hermenéutica. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999) *Las técnicas de sí*. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999). *Subjetividad y verdad*. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Gombrich, E. (1999). *La historia del arte*. México: Editorial Diana s. a. y Conalcuta.

Hölderlin, F. (2014). *Poemas*. Traducción e introducción de José María Valverde. Barcelona: Icaria.

Platón. (1981). *Apología de Sócrates*. Madrid: Gredos.

Nietzsche, F. (2002). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Editorial EDAF.

Nietzsche, F. (2005). *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (1999). *La Gaya Ciencia*. España: Editorial Alba.

Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Editorial Tecnos.

Sagan, C. (2003). *Un punto azul pálido. Una visión del futuro humano en el espacio*. Colombia: Editorial planeta.