

## CONFLICTO, RESISTENCIA Y RIESGO EN LAS RELACIONES DE PODER: FOUCAULT Y NIETZSCHE FRENTE A LA LECTURA DELEUZIANA

### Conflict, Resistance and Risk in Power Relations: Foucault and Nietzsche facing the Deleuzian Reading

Dr. Alonso Zengotita (UBA-UNIFE-CONICET)

[alonsozengotita@gmail.com](mailto:alonsozengotita@gmail.com)

Artículo Recibido: junio de 2023

Artículo Aprobado: agosto de 2023

#### Resumen:

Nietzsche es un pensador que ha recorrido transversalmente la obra de Foucault -pudiendo resaltarse, como instancias de contacto centrales, la noción de genealogía, la ‘hipótesis Nietzsche’, y la veracidad nietzscheana al momento de abordar la práctica del *cura sui*. Si bien el modo en que son concebidas las relaciones de poder ha ido modificándose en Foucault -y por ende, desplazándose respecto a la concepción nietzscheana- en el presente trabajo nos interesará dar cuenta de un núcleo de coincidencia que se ha mantenido hasta sus últimos trabajos, dado en torno a los conceptos de riesgo, resistencia y conflicto. A través de un confronto crítico con la perspectiva deleuziana sobre el poder en Nietzsche (que quiere pensarlo por fuera de esos tres conceptos) se abordará el modo en que Foucault asocia la veracidad nietzscheana al *cura sui* (siendo que estos desarrollos pertenecen al último período de su obra), para dar cuenta de dos modalidades de abordar las relaciones de poder: una que se da por dentro del campo de conflicto, propia de Foucault y Nietzsche, frente a otra que quiere pensarse por fuera, propia de la lectura deleuziana.

**Palabras Clave:** Foucault – Nietzsche – Deleuze – Poder – Conflicto

## **Abstract:**

Nietzsche is a thinker who has traversed Foucault's work - being able to highlight, as central instances of contact, the notion of genealogy, the 'Nietzsche hypothesis', and Nietzschean veracity when addressing the practice of the *cura sui*. Although the way in which power relations are conceived has been changing in Foucault -and therefore, moving with respect to the Nietzschean conception- in the present work we will be interested in giving an account of a core of coincidence that has been maintained until his last works, given around the concepts of risk, resistance and conflict. Through a critical confrontation with the Deleuzian perspective on power in Nietzsche (who wants to think about it outside of these three concepts), the way in which Foucault associates Nietzschean veracity with the *cura sui* will be addressed (since these developments belong to the last period of his work), to account for two modalities of approaching power relations: one that occurs within the field of conflict, typical of Foucault and Nietzsche, as opposed to another that wants to be thought outside, typical of the Deleuzian reading.

**Key Words:** Foucault – Nietzsche – Deleuze – Power – Conflict

## **Introducción**

Las relaciones de poder en los pensamientos de Nietzsche y Foucault han sido una tónica ampliamente abordada, y desde variadas perspectivas. Al respecto, Honneth (2010) plantea una crítica a la noción misma de poder, tomando elementos nietzscheano-foucaulteanos; Terrel (2009) aborda la noción de política de Foucault, dando cuenta de las relaciones en la noción de poder con Nietzsche; Ambrosini (2012) aborda las relaciones vida-poder entre Nietzsche y Foucault. Cragolini (2012) trabaja sobre la relación de Nietzsche con la noción biopolítica foucaultea. El clásico estudio de Gros (2007) también desarrolla las relaciones de poder, respecto de Nietzsche, en la obra foucaultea. Más contemporáneamente, Bernal Lugo (2020) da cuenta del desplazamiento de la noción de poder en la obra de Foucault, partiendo de la 'hipótesis Nietzsche' hasta llegar a la gubernamentalidad. Por su parte, Richards (2018) realiza un seguimiento de dichos puntos de interés de Foucault en la obra nietzscheana, de corte más cronográfico. Desde otra

perspectiva, esta relación también se retoma: en clave epistemológica, Gaedtke (2015) aborda las problemáticas del diagnóstico de discapacidades en torno a la voluntad del *self*, mientras que Tauber (2022) aborda la temática de la identidad y conformación del *self* desde una perspectiva crítica sobre la postura científica actual. De Assis (2018), por su parte, plantea la relación entre música y relaciones de poder para pensar la *performance* del intérprete. Por otro lado, la noción del ‘decir veraz’ propia de la práctica del *cura sui*, que Foucault asocia a la veracidad nietzscheana, es trabajada desde la subjetivación en Dias (2008) y Simpson (2009); tanto Véliz y Zabrudovky (2018) como Sheridan (2003) lo hacen desde la noción de verdad como construcción; Courtine (2015) lo hace desde la relación verdad/mentira; por último, O’Hara (2018) toma la noción de veracidad en la relación Nietzsche-Foucault, para trabajar el tema de lo divino<sup>1</sup>.

Si, como mencionamos marca Bernal Lugo (2020), hay una progresiva diferenciación en el modo en que son concebidas las relaciones de poder entre Foucault y Nietzsche (desde la ‘hipótesis Nietzsche’ hasta las últimas obras foucaulteanas), el objetivo de este trabajo es dar cuenta de un núcleo de coincidencia en dichas relaciones, mantenido hasta las últimas obras foucaulteanas, dado a través de los conceptos de riesgo, resistencia y conflicto. En orden de alcanzar dicho objetivo, se hará en primer lugar una lectura crítica del modo en que Deleuze interpreta a Nietzsche en su *Nietzsche y la filosofía*, justamente en tanto dicha lectura propone una perspectiva de las relaciones de poder nietzscheana por fuera de la órbita de los conceptos señalados. Desde allí, se buscará establecer cómo dichos conceptos son inherentes al pensamiento nietzscheano. A continuación, se abordará el modo en que Foucault piensa, en sus últimos cursos en el Colegio de Francia (de los años ‘82-’84) el *cura sui* en relación a la veracidad nietzscheana, en función de -justamente- el riesgo, la resistencia y el conflicto. Esto permitirá, en la conclusión, dar cuenta de dos

---

<sup>1</sup> El eje genealógico, por supuesto, ha sido también vastamente abordado. Por mencionar a algunos: el texto de Bernasconi (2017) aborda la noción de racismo en *Defender la sociedad*, a través del modo en que Foucault toma la dinámica genealógica nietzscheana; Rujas Martínez-Novillo (2018) toma dicha relación en ambos autores para abordar la categoría de discurso. Boffi (2016), por su parte, relaciona genealogía y semiótica a través del entrecruce Nietzsche-Foucault; tanto Carlson (2019) y Raja (2023) como Genovese (2012) y Freyenhagen (2013) hacen uso del método genealógico desde la relación entre Nietzsche y Foucault, la primera para pensar los límites del concepto mismo de historia, el segundo para abordar la noción de sacralidad musulmana, la tercera para dar cuenta de específicos aspectos de la historia legal del feminismo y el cuarto para proponer una crítica ética de la noción de *self*.

aproximaciones a las relaciones de poder: aquella de Foucault y Nietzsche, por dentro del campo de conflicto, y aquella de la lectura deleuziana, por fuera del mismo.

### **El devenir-activo nietzscheano: una lectura deleuziana**

En su *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze traza su perspectiva de lo que es la voluntad de poder nietzscheana respecto a la vida, en términos de conjunto de fuerzas y de la especificidad de las mismas; al respecto, sostiene que ‘Nietzsche llama fuerza activa a aquella que llega hasta el límite de sus consecuencias (...)’ (Deleuze, 2002, pp. 87-8). Las fuerzas reactivas, por el contrario, serán aquellas que separan a la fuerza activa de aquello que puede, es decir, la coartan respecto a su capacidad máxima. De este modo, la fuerza reactiva proyecta las tendencias conservadoras y delimitadoras de lo vital. El carácter propio de las fuerzas está definido, así, en función de su dinámica: la fuerza activa es la que busca llegar al límite de sus consecuencias, la reactiva, aquella que coarta a la activa; la activa, entonces, actúa según su propia dinámica, la reactiva a partir de la dinámica de otra -y por eso la activa no puede nunca coartar (porque actuaría en función de otra fuerza, es decir, devendría reactiva). Desde este punto de vista, según Deleuze, ‘Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquel que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede’. (Deleuze, 2002, pp. 81-2). Y asimismo: ‘No puede juzgarse la fuerza o la debilidad tomando por criterio el resultado de la lucha o el éxito. Porque, una vez más, es un hecho que triunfan los débiles: es incluso la esencia del hecho.’ (Deleuze, 2002, p. 82). Desde aquí, se extraen dos conclusiones fundamentales: en primer lugar, la caracterización de débil o fuerte se da en función del tipo de fuerzas internas que aquel así caracterizado presente -y no por el tipo de acción, o los resultados de la misma, que el mismo produzca. El criterio de fortaleza no puede estar dado por ningún tipo de triunfo, ningún tipo de éxito, en tanto históricamente el éxito y el triunfo han pertenecido a los débiles. Así pues, puede invertirse la inferencia: siendo que históricamente el triunfo pertenece a los débiles, otro tipo de criterio ha de trazarse para determinar quién es fuerte -que será, según Deleuze, el tipo de fuerza interna actuante. El fuerte es, entonces, aquel que más allá del resultado de su acción presente fuerzas que llegan hasta el límite de sus consecuencias. Pero no solamente esto; Deleuze afirma: ‘Pero, realmente, la dinámica de las fuerzas nos conduce a una

desoladora conclusión. Cuando la fuerza reactiva separa a la fuerza activa de lo que ésta puede, ésta se convierte a su vez en reactiva. Las fuerzas activas devienen reactivas.’ (Deleuze, 2002, p. 85). Se conectan, entonces, el plano de la actividad interna con aquel del devenir histórico: como un virus, las fuerzas reactivas tienen el poder de convertir a las activas en reactivas -y entonces, parece indefectible el resultado histórico: las fuerzas reactivas vencen, tienen éxito. El panorama así resulta, en efecto, ‘desolador’.

¿Qué es lo que hay que producir, frente a esto? ‘Un devenir distinto al que conocemos: un devenir activo de las fuerzas, un devenir activo de las fuerzas reactivas’ (Deleuze, 2002, p. 87). ¿Cómo? ‘*Inversión de la relación de fuerzas*. La afirmación constituye un devenir-activo como devenir universal de las fuerzas. Las fuerzas reactivas vienen negadas, todas las fuerzas se convierten en activas’ (Deleuze, 2002, p. 227). Si la naturaleza de las fuerzas interiores es lo que determinaba el carácter de fortaleza o debilidad, es eso mismo lo que ha de cambiar; en tanto la tendencia a la debilidad se producía a partir del poder de mutar fuerzas activas en reactivas, la inversión del sentido de la mutación es lo que permite el devenir-activo. En la negación de las fuerzas reactivas –es decir, en la negación de la negación- aparece el advenir de la vida ascendente: toda fuerza se transforma en activa, y por ende, toda fuerza logra llegar hasta el máximo de sí<sup>2</sup>.

### **Nietzsche: la actividad conflictiva**

Nietzsche sostiene la caracterización de voluntad de poder en articulación a la vida: ‘Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino –tal es mi doctrina- ¡voluntad de poder!’ (Nietzsche, 2007a, p. 172). Y en efecto, como sostiene Deleuze, refiere a la fuerzas propias de lo vital como fuerzas activas y reactivas; Nietzsche establece, al referirse a la perspectiva sobre lo vital propia de su época:

(...) bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la ‘adaptación’ (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera

---

<sup>2</sup> Como señala Perry, la intervención de Deleuze en el coloquio de Royaumont sobre Nietzsche (París, 1964), clarifica en términos simples su posición: todo ejemplo de negatividad en las obras nietzscheanas se halla subsumido bajo la noción de resentimiento, mientras que ‘la dirección de la filosofía de Nietzsche es la de exponer y eliminar’ (*Cahiers de Royaumont: Nietzsche*, ed. Minuit, París, 1967, p. 36) dicha negación a través de una afirmación transversal. (cfr. Perry, 1993, pp. 177-8).

reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). (...) con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la ‘adaptación’; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.’ (Nietzsche, 2007b, p. 47)

La perspectiva dominante de la época, la darwiniano-spenceriana, pone las fuerzas adaptativas -las propias de la reactividad- como aquellas propias del núcleo, de la naturaleza del viviente. El ser vivo no tiene capacidad creativa, agresiva; hay dinámica, hay cambio, pero sólo en términos adaptativos, en tanto las fuerzas verdaderamente agresivas y poderosas, aquellas capaces de imponerse, están fuera del viviente -son las que conforman el medio al cual, justamente por la discrepancia de fuerzas, el viviente no ha sino de adaptarse. Nietzsche no dispone al viviente como presentando únicamente fuerzas activas; tiene ambos tipos: activas y reactivas. Esto no implica simplemente una complejización de la composición interna del viviente sino que, fundamentalmente, lo que hace es complejizar la estructura relacional interno-externa del mismo. Dicho de otro modo, esto implica que en el viviente está la capacidad de modificar algo de lo externo a sí, imponiendo su propia perspectiva. Hay, así, una coimplicancia entre la complejidad de la interioridad del ser vivo y su relación con el afuera, justamente en tanto al presentar diversas posibilidades internas puede desplegar distintos modos de relación hacia fuera. En función de dicha coimplicancia, que en la perspectiva darwiniano-spenceriana haya una distribución simple de fuerzas -reactivas hacia dentro del viviente, activas en el afuera- supone que el sentido de las determinaciones, de la imposición, sea asimismo simple, único: desde el medio, hacia el viviente. Y justamente lo que Nietzsche no hace es sostener la simpleza de las determinaciones, es decir, no mantiene el esquema darwiniano-spenceriano, solamente que invertido: no se trata de que, ahora, el viviente presenta puramente fuerzas activas, y entonces la determinación va, unilateralmente, desde el viviente al afuera. Al complejizar las relaciones de interioridad/exterioridad del viviente, abriéndose entonces la posibilidad de conformación de diversos escenarios, dichas relaciones se disponen entonces en

términos de conflicto y lucha. En efecto, si las fuerzas activas son caracterizadas como agresivas e invasoras respecto a ese afuera, Nietzsche afirma:

La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. –Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra (...) (Nietzsche, 2008, 14 [182], p. 601)

Se ataca; hay una lucha, un conflicto, y la posibilidad de fracasar en el intento; dicho de otro modo, la capacidad activa, que busca subyugar, implica fundamentalmente un riesgo para el viviente. Y el riesgo aparece justamente en tanto se ha roto con la configuración unidireccional de la relación interno-externo: como tanto en el afuera como en el adentro del viviente hay fuerzas activas, la determinación del resultado no tiene un sentido único, puede darse hacia el afuera -cuando hay éxito en la incorporación- o hacia dentro -cuando se fracasa frente al medio o algún otro viviente, y entonces, como establece Nietzsche, ‘la formación probablemente se desintegre’.

Ahora bien, en tanto al interior del viviente se despliegan fuerzas de carácter activo, que buscan imposición, ese interior se dispone asimismo como campo de lucha:

La contraposición de las pasiones, la duplicidad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’<sup>3</sup>: muy insano, ruina interna, disgregante, delatando e intensificando una disensión y un anarquismo internos: a no ser que una pasión finalmente acabe por dominar. *Retorno de la salud* - (Nietzsche, 2008, 14[157], p. 584)

El dominio, la imposición final de una fuerza, en términos de salud; ¿supone esto entonces la disolución de la diversidad -de la diferencia- al interior del ser vivo?

La pasión dominante, la cual lleva consigo incluso la forma suprema de la salud en general: aquí se alcanza de manera óptima la coordinación de los sistemas internos y el concurso de sus trabajos al servicio de una unidad –pero, ¡esto es prácticamente la definición de la salud! (Nietzsche, 2008, 14[158], p. 584)

No hay disolución de la diversidad de fuerzas, no hay eliminación de la diferencia: lo que hay es coordinación, conducción de las fuerzas en función de una direccionalidad -

<sup>3</sup> Alusión al libro I del *Fausto* de Goethe.

en el caso de la salud óptima- única<sup>4</sup>. La relación entre la lucha interna y la externa al viviente puede, así, trazarse en función de una correspondencia de proporcionalidad inversa: cuanto menor sea el grado de lucha interno (cuanto menos enfermo se sea) mayor probabilidad se traza en el triunfo del combate externo. Dicho de otro modo: la reducción del desgaste y disgregación interna se corresponde con un aumento en las probabilidades de éxito en la imposición de perspectiva hacia el afuera -justamente porque la energía de la lucha no está puesta en el adentro, porque hay coordinación interna de los esfuerzos.

Desde estas caracterizaciones de las relaciones de fuerzas interno-externas, es posible trazar una diferenciación radical respecto a lo estipulado por Deleuze. Si, según éste, lo propio de la fuerza reactiva es coartar a la activa -impedirle llegar hasta el límite de sus consecuencias- entonces desaparece, se imposibilita, el aspecto central necesario para el lograr la salud óptima: la imposición de una perspectiva única hacia dentro del viviente. En efecto, según Nietzsche, esa salud se logra cuando desde la lucha una perspectiva se impone sobre las demás -es decir, coarta, impide la prosecución de esas otras, en favor de la propia. Y no sólo esto: en la lucha externa se trata de reconfigurar al atacado, de incorporarlo -o de fallar en el intento y entonces, según Nietzsche, probablemente llegue la desintegración. Desde aquí se llegaría al escenario en donde, tanto en el caso de la salud como en el de la lucha por la incorporación, el carácter propio de la fuerza (o la formación) preponderante sería, desde el punto de vista deleuziano, reactivo, en tanto implica imponer y coartar a otras fuerzas -y/o formaciones. Que dicho aspecto -la capacidad de imposición de las fuerzas activas- desaparezca en la concepción deleuziana se corresponde plenamente con el intento de borrar el conflicto del carácter de lo propiamente activo. Por supuesto: si lo activo no puede tener como carácter el intersectar, imponerse, reconfigurar alguna otra fuerza -o formación- la lucha no puede ser parte del carácter activo. Ahora bien, según Nietzsche:

(L)o que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder. (...) a partir de esa voluntad el

---

<sup>4</sup> 'Napoleón como tipo completo, enteramente desarrollado de un instinto único (...) la concepción sencilla y el desenvolvimiento ingenioso de un solo motivo o de un corto número de ellos.' (Nietzsche, 1999, 133, p. 105). Napoleón como figura icónica de la vida ascendente, se da justamente en términos del 'instinto único', de la perspectiva que logra imponerse por sobre las demás, coordinándolas.

organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. (...)  
(Nietzsche, 2008, 14 [174], p. 597)

Y asimismo:

Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste –no por hambre, sino por voluntad de poder.’, (Nietzsche, 2008, 14 [174], pp. 595-6).

La noción misma de voluntad de poder se asocia a la necesidad de resistencia -es decir, a la búsqueda de una instancia de choque, intersección, conflicto. Desde este punto de vista, no es posible sostener la caracterización dinámica de fuerzas que estipula Deleuze: lo propiamente activo no puede supeditarse a un ir al límite de sus posibilidades sin la implicación de una intersección conflictiva; por el contrario, el llegar al límite de sus posibilidades no puede darse sino a través del encuentro conflictivo con otras fuerzas -conflicto que implica un coartar, justamente en tanto se plantea desde una resistencia. Inversamente, no es posible definir a la fuerza reactiva como aquella que busca coartar a la activa, pues esto es justamente aquello a lo que el viviente en términos de voluntad de poder tiende: encontrar algo que se resista, para imponérsele -o eventualmente, terminar siendo desintegrado. Tanto lo activo como lo reactivo se despliegan desde un campo de juego relacional, a partir de un otro, ya sea en términos de búsqueda de resistencia -en su carácter activo- o de adaptación -reactivo. Y este campo no puede sino implicar conflicto, lucha: ‘mediante un ser orgánico, no un ser sino la lucha misma quiere conservarse, crecer (...)’ (Nietzsche, 2008, 1[124], p. 62). Vemos como en la organicidad como lucha aparecen implicados tanto los caracteres reactivos (querer conservarse) como los activos (crecer); la dinámica vital, en tanto voluntad de poder, no se da sino en el campo conflictivo.

### **Foucault, Nietzsche y Deleuze: riesgo, azar y negatividad**

Como se marcó en la introducción, se abordará una mención al pensamiento nietzscheano que se inserta en el período de las últimas producciones foucaulteanas - específicamente, aquellas de los cursos del Colegio de Francia del ‘82-‘84<sup>5</sup>. En dichos

---

<sup>5</sup> Cursos publicados luego, correspondientemente, como *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*.

cursos, en donde reexplora nociones de la filosofía y la práctica de la antigua Grecia, se exhibe particularmente sobre el cuidado de sí (*cura sui*) en términos de conformación de la propia subjetividad. Al respecto, la práctica del ‘decir veraz’ (*parrhesía*) cobra particular relevancia. Según Foucault, la capacidad autoformativa de este decir veraz en tanto tal se da solamente cuando existe riesgo para aquel que habla -cuando su decir puede implicar efectos altamente negativos. Y Foucault agrega: ‘me parece que la veracidad nietzscheana consiste en una manera determinada de poner en juego esta noción cuyo origen remoto se encuentra en la noción de *parrhesía* como riesgo para la persona misma que la enuncia, como riesgo aceptado por quien la enuncia.’ (Foucault, 2008, p. 82). El decir veraz, entonces, como alineado, puesto en consonancia con la noción de veracidad nietzscheana. Ahora bien, Foucault remarca: es un poner en juego ese decir veraz de una determinada manera -v. gr., no habrá una completa coincidencia en la manera en que Foucault lo está concibiendo, y el modo en que Nietzsche piensa la veracidad. Según Nietzsche, ‘las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son (...)’ (Nietzsche, 2003, p. 208). Pero esta metáfora, esta ilusión olvidada como tal -institucionalizada, tomada culturalmente como verdad- resulta fundamental para la vida misma: ‘por un impulso (...) de autoafirmación, es que toda mentira suele santificarse’, de modo tal que ‘renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida.’ (Nietzsche, 2000, p. 75). La vida, entonces, necesita de la mentira puesta como verdad para poder vivir, autoafirmándose y proyectando su fuerza. Ahora bien, ¿qué implica esta proyección de fuerza? ‘Exigir de la fortaleza que no sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse (...) es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza.’ (Nietzsche, 2007b, p. 56). En Nietzsche la veracidad es puesta en juego respecto una voluntad de poder que implica el ansia de dominio, de imposición; Foucault explícitamente demarca que la *parrhesía* no ha de considerarse en términos de imposición de perspectiva (Cf. Foucault, 2009, p. 73). Si no es desde aquí que hay que buscar el modo determinado en que hay que considerar la consonancia de la veracidad nietzscheana para con la *parrhesía* foucaultiana, ¿desde dónde?

Foucault pone un ejemplo arquetípico de la *parrhesía*: la denuncia de Platón frente al tirano Dionisio. Al respecto, Foucault dirá que es ‘una escena ejemplar de lo que es la

*parrhesía*. Un hombre se yergue frente a un tirano y le dice la verdad.’ (Foucault, 2009, p. 67). La escena, entonces, no da cuenta solamente del obvio riesgo que implica para Platón dicha denuncia, sino que resulta una denuncia frente a un tirano -es decir, es dispuesta por Foucault en términos de resistencia al poder. Desde este punto de vista aparece puesta en juego entonces la consonancia con la veracidad nietzscheana: ya sea respecto de una autoafirmación en términos de voluntad de poder, o como práctica relativa a una autoformación subjetiva, el riesgo que se despliega en torno a esa veracidad se produce en función de una resistencia.

¿Cómo considera Deleuze el estatuto del riesgo en Nietzsche? Para ello, abordemos el modo en que plantea la condición del azar en el juego:

Si el jugador pierde es sólo porque no afirma suficientemente, porque introduce lo negativo en el azar, la oposición entre el devenir y lo múltiple. El verdadero lanzamiento de dados produce necesariamente el número vencedor, que reproduce la tirada. (Deleuze, 2002, p. 271)

Así, como el puro devenir-activo elimina la dinámica conflictiva, la obliteración de la negatividad en el azar deshace la posibilidad del fracaso. En efecto, al afirmar la totalidad de lo múltiple -es decir, al entregarse al azar- el número ganador necesariamente se produce, en tanto ese número es el propio producto del azar; en el abrazo pleno del azar, así, no existen números que permitan perder. Deleuze establece sobre Nietzsche: ‘[s]e afirma el azar, y la necesidad del azar; el devenir, y el ser del devenir; lo múltiple, y lo uno de lo múltiple’ (Deleuze, 2002, p. 251). Al hacerse uno con el azar, todo producto del mismo es necesariamente un producto ganador. ¿Qué es entonces lo que Deleuze está sosteniendo? La obliteración de todo riesgo, a través de la necesidad del triunfo. Pero esto es lo que justamente Nietzsche niega en la propia dinámica de la vida ascendente: como se marcó, en el proceso de transformación e incorporación, ‘si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra’ (Nietzsche, 2008, 9[151], p. 282). En el éxito o el fracaso de la acción transformativa, la perspectiva ascendente se juega -literalmente- la vida. ¿Y qué sucede con Foucault? Refiriéndose a la dinámica de la *parrhesía*, afirma:

Quando hablo de juego me refiero a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o de hacer como si: es

un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor. (Fornet-Betancourt, R., Becker, H. y Gómez-Müller, A., 1984, p. 113)

El juego, tanto para Foucault como para Nietzsche, se produce en términos de la posibilidad de ganar o perder, y presenta valor -en función de la vida ascendente, o en función del *cura sui*- sólo si implica un alto riesgo; dentro de esta dinámica, la posibilidad de dejar por fuera ‘la negatividad’ (el error, el fracaso, la pérdida) es invariable, y por ende, la necesidad deleuziana del tiro ganador es un imposible.

### **Conclusión: idealidad y pureza, conflicto y mezcla**

El primer apartado de este escrito abordaba el modo en que Deleuze concebía las fuerzas en Nietzsche (con su consecuente lectura crítica); a continuación, el modo en que Foucault toma el riesgo en Nietzsche a partir del ‘decir veraz’, y el modo en que lo hace Deleuze a partir de la noción de azar. ¿Qué es lo que conecta ambos desarrollos? Las nociones de conflicto y resistencia. Foucault sostiene:

Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las estrategias mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros. El problema no consiste por lo tanto en disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino de procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *ethos*, la práctica de sí, que permitirían jugar, en estos juegos de poder, con el mínimo posible de dominación. (Fonet-Betancourt, R., Becker, H. y Gómez-Müller, A., 1984, p. 110)

No existe un por fuera de las relaciones de poder, que implican una determinación respecto de una conducta; esta instancia de intersección, en el decir veraz, implica el disponer una resistencia al poder -como el caso del tirano de Siracusa ejemplifica. El riesgo, allí, está puesto en función de lograr el mínimo de dominación hacia dentro de las relaciones de poder.

Por supuesto, como se mencionó, el modo en que las relaciones de poder son pensadas en Nietzsche resulta diverso: la tendencia en Nietzsche es buscar un *plus* de

poder. Sin embargo, ya sea en función de una imposición de perspectiva o de una conducción de conductas, ya sea en pos de un plus de poder o un mínimo de dominación, las tendencias de la vida ascendente o del *cura sui* implican una dinámica que integra tanto al riesgo como a la resistencia -es decir, son instancias que necesariamente se encuadran en un campo conflictivo<sup>6</sup>. Y esto es lo que Deleuze, efectivamente, elimina como posibilidad en su lectura de Nietzsche. Pero, ¿no es que Deleuze piensa las fuerzas reactivas como aquellas que coartan a las activas? ¿No implica eso entonces un escenario de conflicto? Deleuze sostiene: ‘No puede juzgarse la fuerza o la debilidad tomando por criterio el resultado de la lucha o el éxito. Porque, una vez más, es un hecho que triunfan los débiles: es incluso la esencia del hecho’<sup>7</sup> (Deleuze, 2002, p. 82). En el escenario en donde hay tanto fuerzas activas como reactivas, son las reactivas las que triunfan en la lucha; dicho de otro modo, no hay realmente conflicto en esta noción de lucha en tanto no hay resistencia posible, y por ende no hay riesgo: así como en el abrazo total del azar no se puede perder, en la lucha contra las fuerzas reactivas no se puede ganar. Y es justamente por esto que la única solución posible es un por fuera de la conflictividad.

El por fuera del campo conflictivo -de las relaciones de poder- es lo que Foucault nomina como ‘utopía’<sup>8</sup>, y lo que es pensable en Nietzsche en términos de un ideal. Y en efecto, al eliminar la posibilidad de arriesgarse en el abrazo total del azar, la concepción deleuziana produce un ideal: se obliteran el error, el conflicto, el fracaso -y el propio devenir- a través de una acción siempre correcta desde un principio -es decir, a través de

---

<sup>6</sup> Foucault afirmará: ‘Más que hablar de un ‘antagonismo’ esencial, sería preferible hablar de un ‘agonismo’ -de una relación que es al mismo tiempo de incitación recíproca y de lucha; no tanto una relación de oposición frente a frente que paraliza a ambos lados, como de provocación permanente.’ (Foucault, 1988, p. 15). Corrimiento, modificación, desplazamiento respecto al modo en que las relaciones de poder, centralmente en términos de lucha, son pensadas en Nietzsche; al respecto, como se mencionó en la introducción, *cfr.* Bernal Lugo (2020), Richards (2018) y Gros (2007), entre otros. Ahora bien, más allá que el conflicto mismo sea modificado en función del modo en que son concebidas las relaciones de poder, el punto central se sostiene: desde la perspectiva divergente de cada autor, riesgo y resistencia sean parte determinante e integral del conflicto.

<sup>7</sup> De hecho, en términos históricos, Nietzsche sí establece instancias en las que la mirada ascendente ha predominado -principalmente, el helenismo trágico presocrático, el Renacimiento y la época napoleónica (al respecto, *cfr.* Nietzsche 2007c, 1999).

<sup>8</sup> De hecho para Foucault, la posibilidad del por fuera de la relación de poder implicaría el extremo, pero en términos de negatividad: ‘ahí donde las determinaciones están saturadas, no hay relación de poder; la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (...) sino cuando puede desplazarse y en última instancia escapar.’ (Foucault, 1988, p. 15.). En tanto hay acción posible, hay necesariamente relación de poder.

una acción *moral* en términos imperativos. A través del puro devenir-activo y de la tirada de dados necesariamente ganadora, Deleuze -en términos nietzscheanos- egipciza una perspectiva vital.

Deshacerse de lo reactivo implica deshacerse de las resistencias, del conflicto; vale decir, resulta una operación de abstracción que redundaría en la elisión de las necesarias condiciones de posibilidad para cualquier vida ascendente, para cualquier operación del *cura sui*. ¿Qué ansia de poder puede encontrar una vida que no halla resistencias?<sup>9</sup> ¿Qué juego de poder puede desplegarse en donde no hay una conducta otra que determinar, en tanto cada conducta vale sólo por sí misma? A través de la posibilidad de la pérdida, del fracaso, de la muerte incluso -es decir, a través de lo reactivo-, poner(se) en juego, buscar el conflicto: la fórmula del riesgo, la posibilidad de la victoria; la modalidad de la vida ascendente, del cuidado de sí, que sabe perder, porque se arriesga.

A nivel conceptual, ¿cómo se estructura esta diferencia entre el modo de lectura que Deleuze propone de Nietzsche, y aquello que toma Foucault de Nietzsche para pensar el *cura sui*?

Deleuze ponía a las fuerzas reactivas como aquellas que coartan a las activas en su devenir; por el contrario, las activas son aquellas que llegan ‘al límite de sus consecuencias’; por otro lado, el perder en el juego se debe solamente a que no hay un total abrazo al azar; aceptando al azar en sí mismo, se produce ‘necesariamente el número vencedor’. Todo lo de la fuerza en sí misma, la totalidad del azar en tanto que tal: el valor asertivo, afirmativo, se produce a partir de aquello que -ya sea la fuerza o el azar- producen por sí mismos, es decir, sin relación a alguna otra cosa. Por el contrario, en Nietzsche el valor de lo ascendente, o en Foucault aquello propio del *cura sui*, implican una cadena relacional: el riesgo y la resistencia no valen por sí, sino en función de la tendencia a un *plus* de poder, que puede (o no) ser exitosa; asimismo, el decir veraz implica una instancia propia del *cura sui* sólo cuando se arriesga, es decir, cuando se puede perder, y sólo en

---

<sup>9</sup> ‘Placer y displacer son meras consecuencias, menos fenómenos concomitantes, -lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un *plus* de poder. Al esforzarse por conseguirlo se producen tanto el placer como el displacer; a partir de esa voluntad el organismo busca resistencia, necesita algo que se ponga en contra. (...)’ (Nietzsche, 2008, 14 [174], p. 597). Aquello que busca *coartar* las fuerzas es esencial para pensar una vida ascendente.

términos de resistencia al poder. Ni en Nietzsche ni en Foucault, entonces, existe algo que de por sí produzca la certeza de la victoria. ¿Esto qué implica? Que en la lectura deleuziana existe una pureza de la determinación: cuando hay mezcla -cuando hay fuerzas activas y reactivas- las segundas irremediablemente ganan; cuando hay asertividad -cuando el devenir es sólo activo- hay puro abrazo del azar, y necesariamente sale el número ganador. Los mundos, entonces, están separados: el mundo en donde gana lo reactivo (donde hay mezcla de fuerzas) frente al mundo donde gana lo activo (donde hay pureza de fuerzas)<sup>10</sup>. La mezcla, que va de la mano con la coartación (las fuerzas reactivas son las que coartan activas) resulta así lo negativo; como corolario lógico, entonces, no puede existir algo así como una mezcla activa, positiva. Justamente por ello la fuerza activa ha de ser definida como las que llegan ‘al límite de sus consecuencias’, es decir, aquellas cuyas capacidades y trayecto no dependen de nada más que de aquello que tienen en sí mismas; y por ello, el abrazo al azar en tanto tal produce necesariamente, por sí mismo, el número ganador. En ambos casos, no hay dependencia de otra instancia, no hay juego relacional: es lo que define el carácter mismo de la idealidad. Por el contrario, el espacio del devenir, tanto para Nietzsche como para Foucault, no puede ser sino uno de mezcla: no hay un por fuera de las relaciones de poder. La idealidad deleuziana de la pureza ética, puesta en la jugada siempre ganadora, se traduce en una perspectiva política de corte revolucionario: la naturaleza misma de las fuerzas ha de cambiar, para salir del campo de conflicto propio del campo de poder de una vez por todas<sup>11</sup>. Frente a esto, no hay cambio en la naturaleza de las fuerzas en Foucault o Nietzsche, sino en la disposición relacional de las mismas: una perspectiva vital ascendente o descendente, en Nietzsche, una tendencia a un juego de fuerzas con más o menos dominación, en Foucault. Pero en la vida, en las relaciones de poder, lo que no hay

<sup>10</sup> Si se toma el análisis realizado antes sobre el darwinismo-spencerianismo -en donde, según Nietzsche, hay una vida predominantemente reactiva, y un exterior, un medio en donde están las fuerzas activas- puede afirmarse entonces que la solución nietzscheana difiere de la deleuziana: el primero incorpora algo de esas fuerzas activas al interior del viviente (dándole, a diferencia de Darwin/Spencer, un carácter de fuerzas activo-reactivo) mientras que Deleuze produce un salto -le da a las relaciones de fuerzas, directamente, todas las cualidades propias del medio, las hace totalmente activas).

<sup>11</sup> En línea con la concepción del puro devenir-activo deleuziano en términos de idealidad, Bazzicalupo afirma, refiriéndose a Deleuze: ‘El vitalismo neomaterialista busca a aquellos que resisten en los pliegues del sujeto/objeto del poder, lo que es igual a desear una vida que resiste y evade el poder.’ (Bazzicalupo y Clò, 2006, p. 114); la resistencia *al* poder implica el concebir un capó por fuera del mismo. En esta misma línea, Luxon afirma: ‘Al considerar a los individuos como insertos en un contexto relacional, Foucault hace a dichas relaciones constitutivas del horizonte de la experiencia ética’, y así, ‘rehúsa, en última instancia, el proyecto de ética liberadora ofrecido en algo como el Anti-Edipo de Deleuze y Guattari.’ (Luxon, 2008, p. 385).

es un por fuera del riesgo, de la resistencia, de la posibilidad de ganar o perder: lo que hay es la impureza de la conflictividad misma.

## Bibliografía

AMBROSINI, C. (2012) “Bíos y “poder” en Foucault: el legado de Nietzsche”, en Díaz, Esther (ed.), *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*, Buenos Aires, Biblos, 82-99.

BAZZICALUPO, L, y CLÒ, Ch. (2006) ‘The Ambivalences of Biopolitics’, *Diacritics*, v. 36, n. 2, The Johns Hopkins Univ. Press, 109-116.

BERNAL LUGO, R. (2020) ‘De la “hipótesis Nietzsche” al concepto de gubernamentalidad. Desplazamientos teóricos en la obra de Michel Foucault’, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 50, e026.

BERNASCONI, R. (2017). “Making Nietzsche’s Thought Groan: The History of Racisms and Foucault’s Genealogy of Nietzschean Genealogy in ‘Society Must Be Defended.’”, *Research in Phenomenology*, vol. 47, no. 2, 153–7.

BOFFI, G. (2016) “Genealogia e semiotica: una pagina di Nietzsche (con Foucault).” *Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 108, no. 4, 937–6.

DE ASSIS, P. (2018) “The Emancipated Performer: Musical Renderings and Power Relations.”, *Logic of Experimentation*, Leuven University Press, 189–200.

CARLSON, L. (2019) “Critical for Whom? Genealogy and the Limits of History.”, *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 31, no. 3, 185–209.

COURTINE, J-F. (2015) “Michel Foucault et le partage nietzschéen : vérité/mensonge.”, *Les Études Philosophiques*, n. 3, 377–89.

CRAGNOLINI, M., (2012) “Apuntes para un pensar que no se agota: Nietzsche y la biopolítica”, *El poder y la vida. Modulaciones epistemológicas*, Buenos Aires, Biblos, 56-72.

DELEUZE, G. (2002) *Nietzsche y la filosofía*, Madrid: Ed. Nacional.

DIAS, R.M. (2008) ‘Nietzsche y Foucault: la vida como obra de arte’, *Lo cómico y lo trágico*, Ed. De Castro, Río de Janeiro, 34-58.

FREYENHAGEN, F. (2013) “Ethical (Self-)Critique”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 113, 253–68.

FORNET-BETANCOURT, R., Becker, H. y Gómez-Müller, A. (1984) ‘La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad’, entrevista a Michel Foucault, 20 de enero de 1984, *Concordia*, n. VI, 99-116.

FOUCAULT, M. (2009) *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France, 1982-3*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (1988) ‘El sujeto y el poder’, *Revista Mexicana de Sociología*, v. 50, n. 3, Univ. Autónoma de Méjico, 3-20.

FOUCAULT, M. (2010) *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France 1983-4*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2021) *La hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège de France, 1982*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

GENOVESE, A. (2012) “How to Write Feminist Legal History: Some Notes on Genealogical Method, Family Law, and the Politics of the Present”, *Past Law, Present Histories*, ed. por Diane Kirkby, ANU Press, 139–52.

GROS, F. (2007) *Michel Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu.

GAEDTKE, A. (2015) “Neuromodernism: Diagnosis and Disability in Will Self’s *Umbrella*”, *Modern Fiction Studies*, vol. 61, no. 2, 271–94.

HONNETH, A. (2009) *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: Machado Libros.

LUXON, N. (2008) ‘Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault’, *Political Theory*, Sage Publications, v. 36, n. 3, 377-402.

NIETZSCHE, F. (2000) *Genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. (2008) *Fragmentos Póstumos*, trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, F. (1999) *Aurora*, trad. Dietrich, Barcelona: Alba.

NIETZSCHE, F. (2003) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Llinares Chover, Madrid: Península.

NIETZSCHE, F. (2007a) *Así habló Zarathustra*, trad. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. (2007b) *Crepúsculo de los ídolos*, trad. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

NIETZSCHE, F. (2007c) *El nacimiento de la tragedia*, trad. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

O'HARA, D. (2018) "Parables of the Anonymous God in Nietzsche and Foucault", *Symplokē*, vol. 26, n. 1-2, 427-34.

PERRY, P. (1993) 'Deleuze's Nietzsche', *Boundary*, 2, Vol. 20, n. 1, Duke Univ. Press, 174-191.

RAJA, M. A. (2023) "A Genealogy of the Muslim Sacred", *Democratic Criticism: Poetics of Incitement and the Muslim Sacred*, Lever Press, 2023, 41-68.

RICHARDS, H. (2018) "22 May, 2013", en *Following Foucault: The Trail of the Fox*, African Sun Media Press, 153-67.

RUJAS MARTÍNEZ-NOVILLO, J. (2011) 'Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault', en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, 56-78.

SHERIDAN, A. (2003) *Michel Foucault: The will to truth*, London: Routledge.

SIMPSON, Z. (2009) *Life as art from Nietzsche to Foucault: life, aesthetics, and the task of thinking*, Univ. of Oklahoma Press.

TAUBER, A. (2022) "Identity Reconsidered", *The Triumph of Uncertainty: Science and Self in the Postmodern Age*, Central European University Press, 293-320.

TERREL, J. (2010) *Politiques de Foucault*, París: Presses Universitaires de France.

VÉLIZ, C. y ZABLUDOVKY, G. (2018) "Michel Foucault y La Persistencia de La Crítica.: Nietzsche, Kant, Sócrates", *Pensar lo social: pluralismo teórico en América Latina*, editado por S. Tonkonoff, CLACSO, 519-36.