

DE LA “MUERTE DE DIOS” A LA “MUERTE DEL HOMBRE”. UN ESTUDIO DEL ESPÍRITU NIETZSCHEANO EN EL PENSAMIENTO DE MICHEL FOUCAULT.

From the “Death of God” to the “Death of Man”. A Study on the Nietzschean Spirit within Michel Foucault’s Thought.

Mgr. José Ignacio Scasserra (UBA / CONICET)

Scasserrajose@gmail.com

Artículo Recibido: septiembre de 2023

Artículo Aprobado: octubre de 2023

Resumen:

El siguiente artículo se propone rastrear el espíritu nietzscheano dentro del pensamiento de Michel Foucault a partir de la hipótesis de que un problema aglutina ambos autores: la subjetividad como producción socio-histórica. Así, se desarrolla la “muerte de Dios” y la genealogía de la moral en Nietzsche para dar cuenta de las bases de su pensamiento post-fundacional. Luego, se busca encontrar los efectos de estos planteos dentro de la filosofía de Foucault, puntualmente en la “muerte del hombre” y el método genealógico. Finalmente, se rastrean ecos y tópicos recurrentes del pensamiento de Nietzsche dispersos en otros momentos de los trabajos de Foucault, puntualmente a partir de un aspecto metodológico, otro programático, y en el contenido de sus arqueologías y genealogías.

Palabras Clave: Foucault – Nietzsche – Subjetividad – Metafísica – Genealogía.

Abstract:

The following article aims to find the Nietzschean spirit within the thought of Michel Foucault based on the hypothesis that the problem that unites both authors is the historical production of subjectivity. Thus, the “death of God” and the genealogy of morality are developed to consider the basics of his post-foundational thinking. Then, it seeks to find the effects of these statements within Foucault’s philosophy, specifically in the “death of man” and the genealogical method. Finally, it traces recurring echoes and topics of Nietzsche’s

thought scattered in other moments of Foucault works, specifically from a methodological aspect, a pragmatic aspect, and the content of his archaeologies and his genealogies.

Key Words: Foucault – Nietzsche – Subjectivity – Metaphysics – Genealogy.

La construcción histórica de la subjetividad es un supuesto compartido por gran parte de las teorías críticas hoy en día. Asumirlo implica renunciar a universales antropológicos que expliquen lo que somos, en vistas de dar cuenta de las contingencias históricas que nos han moldeado. Por caso, tanto el marxismo clásico, como su vertiente estructuralista y la actual teoría crítica del valor comprenden al Capital no solamente como un sistema económico, sino como un modo de producción de subjetividades. Las teorías de género, por su parte, sólo encuentran la posibilidad de desarrollarse si parten del postulado de que la distribución sexo-genérica de los cuerpos es resultado de arbitrariedades históricas.

En este artículo quiero detenerme en el modo en que este supuesto se manifiesta en el pensamiento de Michel Foucault, señalando que este modo de comprendernos a nosotros mismos¹ se moldea a partir de una lectura específica del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Mi hipótesis es que a partir de la recepción que el filósofo de Poitiers realiza sobre el autor de *Así habló Zaratustra*, se trazan una serie de compromisos sobre cómo entender las instancias de lo universal y lo necesario que acaban decantando en un concepto de subjetividad determinado.

Esta hipótesis cuenta con numerosos antecedentes e interlocutores. En su libro, *Foucault, lector de Nietzsche*, David Cortez señala estos rastros nietzscheanos en el pensamiento de Foucault, y destaca que ambos autores “no simplemente coinciden en una serie de tesis filosóficas e históricas, sino que su alianza radica en la común pertenencia a la tradición de la ilustración que hace suya el programa de la subjetividad como construcción histórica de la libertad” (Cortez: 2015, p. 78). Este artículo busca abonar a esta observación, a partir de concentrarme en los siguientes puntos:

¹ En este trabajo utilizo lenguaje inclusivo reemplazando con “e” las inscripciones que le darían género a palabras que designen colectivos y grupos humanos. Decidí optar por la letra “e” en lugar de la letra “x” por entender que ésta última puede operar como barrera por ser ilegible para los programas de lectura utilizados por personas con visibilidad reducida. Ahora bien, a la hora de citar autores, respeto las formulaciones originarias marcándolas con comillas, pero las intervengo con lenguaje inclusivo cuando se trata de un parafraseo propio.

En primer lugar, pretendo hacer una reposición del pensamiento de Nietzsche basándome en dos elementos: por un lado, la “muerte de Dios”, y por otro, la noción de genealogía. A partir de estos dos desarrollos voy a dar con la noción de *Übermensch*, fundamental para el problema de la subjetividad históricamente producida. En segundo lugar, voy a introducirme al pensamiento de Michel Foucault, deteniéndome en la recepción de las ideas nietzscheanas que podemos encontrar principalmente en su tesis complementaria doctoral sobre la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, cuyo desarrollo conceptual se extiende hasta *Las palabras y las cosas*. Allí, voy a intentar dar cuenta de la “muerte del hombre” señalada por Foucault como consecuencia de la “muerte de Dios” vaticinada por Nietzsche. En tercer lugar, quiero dedicar un momento a señalar ecos de esta primera recepción de Nietzsche en otros momentos del pensamiento de Foucault, sistematizándolos en tres aspectos: uno metodológico, otro programático, y otro como contenido de sus arqueologías y genealogías. Finalmente, voy a recuperar los elementos principales colocados sobre la mesa para extraer algunas breves conclusiones del recorrido realizado.

La “muerte de Dios”

Un primer desafío a la hora de abordar el pensamiento de Nietzsche es elegir la puerta apropiada para presentar los conceptos que se quieren poner en juego. Es sabido que se trata de una obra dispersa, llena de aforismos, figuras, ensayos y tratados. Por ello, voy a elegir la idea transversal a sus trabajos que colabora con mi hipótesis de lectura: en Nietzsche encontramos un pensamiento que busca abandonar toda instancia de la trascendencia. Se propone ir más allá de los principios en tanto fundamento último de lo real (*arkhé*). Ese intento por acallar al fundamento es lo que se ha llamado “muerte de Dios”. En esa búsqueda, Nietzsche va a realizar un diagnóstico de la cultura occidental como decadente, por buscar instancias de lo eterno y lo inmutable allí donde solamente existe el devenir.

Para pensar este diagnóstico, la lengua española posee una riqueza que el alemán no, y que, a fines expositivos, no viene mal recuperar. Si se me permite la licencia, re-fraseo lo dicho diciendo que el diagnóstico de Nietzsche señala que la filosofía occidental ha colocado al “ser” allí donde solamente hay mero “estar”. Nuestro verbo “estar” como un

estado transitivo de cosas, que no asume un compromiso ontológico absoluto que implique permanencia con lo que se predica, es quizás un buen modo de comprender cómo Nietzsche entiende lo vivo. Pero, sobre ese estado de devenir y transición, la filosofía ha montado al “ser”, buscando congelar, inmovilizar, y conjurar la diferencia en la quietud del concepto.

Voy a abordar este diagnóstico a partir de dos puntos que hacen al diálogo con Foucault: la crítica a la metafísica occidental presente en la “historia de un error”, y la crítica genealógica de la moral.

1. La metafísica de la sustancia.

En “La razón en filosofía”, Nietzsche caracteriza la “idiosincrasia de los filósofos” a partir de dos gestos: su falta de sentido histórico, y la confusión de lo último con lo primero. Estos dos elementos componen lo que podemos llamar “metafísica de la sustancia”, el blanco de ataque principal de su pensamiento.

La falta de sentido histórico es denunciada por Nietzsche como un “egipticismo” o “mímica del sepulturero” (GD, §I KSA 6 p. 75; trad. 2010, p. 45)² y se construye a partir del desprecio por lo mudable. Es decir, la filosofía occidental se ha obsesionado por encontrar algo estático, inmutable, igual a sí mismo, y en esa búsqueda, ha descuidado el valor de lo mudable, lo que cambia, lo que puede transformarse. De allí que su pensamiento busque destacar la “ineludible *tensión* que subyace al devenir y al desarrollo de la vida, al desarrollo de todo lo vivo” (Quejido Alonso, 2016: pg. 11).

Esta obsesión por encontrar algo estático en aquello que cambia llevó a la filosofía a inventar un “mundo verdadero” en contraposición a un “mundo falso”. Este binomio, desde el pensamiento de Nietzsche, será casi transversal a la historia de la filosofía, y encerrará siempre jerarquías: la razón se posicionará sobre la sensibilidad, el espíritu sobre el cuerpo, la idea sobre la copia. De esta manera se aloja en el más allá la verdad última de las cosas, ya sea en las ideas platónicas, la sustancia aristotélica, el paraíso cristiano, desacreditando como ilusión aquello que se aparece en el mundo empírico.

² Se citará acorde a la *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA) 4*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter, Berlin/ New York, 1999.

En un texto célebre, Nietzsche define este discurrir del pensamiento como una “historia de un error”, que cuenta con seis pasos, de los cuáles aquí solamente voy a desarrollar dos:

1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad») (GD, §I KSA 6 p. 80: Trad. 2010, p. 57).

En esta instancia primera, atribuida al pensamiento platónico, la verdad no sólo existe, sino que es asequible. El filósofo puede trabajar para ingresar en ella. Asimismo, ser y verdad se ven asimiladas: el discurso es la verdad, éste puede decirla, manifestarla, traerla a la luz. Platón sería de las primeras manifestaciones, en la filosofía, del egipticismo mencionado más arriba. Se destaca, en este punto, que esto no es común para Nietzsche a todo el pensamiento griego. De hecho, en “La razón en filosofía”, el autor va a destacar la figura de Heráclito como excepción a los negadores del devenir, aunque también haya él sido “injusto con los sentidos” (GD, §2 KSA 6 p. 75; Trad. 2010, p. 52)

El segundo momento de esta “historia de un error” no es menos revelador:

2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...) (GD, §I KSA 6 p. 80; trad. 2010, p. 57).

La verdad es resultado de una penitencia, un trabajo sobre uno mismo en tanto inasequible en sí misma. Esta instancia de la historia es atribuida al cristianismo. La verdad no es formulable de forma acabada por la filosofía sin la colaboración de la fe y el trabajo del penitente para acceder a ella. Como puede verse, hasta aquí Nietzsche viene siguiendo el recorrido del canon de la historia de la filosofía occidental: primero, el pensamiento griego simplificado en las ideas platónicas, y luego recuperado por el pensamiento medieval, dentro del cual la cristiandad interviene y hace suyo el esquema previo.

Son numerosos los ataques a la cristiandad por parte de Nietzsche. La postulación de un paraíso eterno como aquello que goza de verdadero valor, por sobre el mundo terrenal, formulado también como una oposición entre el “mundo y el transmundo” (Romero: 1966, p. 115) ya presente en la Edad Media es un claro ejemplo del desarrollo de la metafísica de la sustancia. (JGB §1 KSA 5 p. 12; Trad. 1983, p. 19). Sin embargo, en

este punto cabe destacar que, la “guerra declarada” de Nietzsche contra los “teólogos” (DA, §9 KSA 6 p. 175; Trad. 2007, p. 25) se ensañará particularmente con el protestantismo alemán, por haber estropeado la filosofía.

Estos dos puntos bastan para caracterizar la “metafísica de la sustancia” contra la que se levanta todo el pensamiento nietzscheano. Desde su perspectiva, hasta él, la filosofía no ha hecho sino insistir en ese error, por intentar dar con alguna sustancia que funcione como sujeto último de predicado, que funde sin ser ella fundada, y que permanezca igual a sí misma. Asimismo, y como ya señalé, junto a la sustancia, los binomios se suceden:

...ser/apariencia, desde un punto de vista ontológico; verdad/falsedad, desde el epistemológico; bello/feo, en el ámbito de la estética, etc.—, todos ellos, como acabamos de señalar, a partir de una característica común, una valoración que *fija* el valor de nuestras experiencias a partir de la idea de “valor incondicionado” (Quejido Alonso, 2016, p. 35)

Aquí es donde el segundo error de la idiosincrasia de los filósofos señalado en “La razón en filosofía” se pone de manifiesto: la confusión de lo primero con lo último. Este “mundo verdadero” se cristaliza, en la historia de la filosofía, a través de los grandes principios y fundamentos (*arkhé*) que operan como instancias fundadoras de todo lo real. Por más de que estos rostros cambien, su movimiento es siempre el mismo: el de suponer una verdad más allá del mundo mudable y corruptible, para alojar allí las respuestas últimas. Todos los *arkhé* serán “intentos de abordar una explicación totalizadora de la realidad, a partir de un único *fundamento*, es decir, a partir de un único *principio incondicionado*, que no dependería *ontológicamente* de ninguna otra cosa” (Quejido Alonso, 2016, pg. 76).

Este fundamento es más un lugar teórico, una economía específica de los argumentos, que un concepto, pues puede cambiar de rostro o contenido (*Physis*, Dios, Razón), pero funciona siempre de la misma manera: aporta las causas últimas y los fundamentos de la especulación filosófica. Dice Nietzsche, sobre los filósofos: “ponen al comienzo, como comienzo, lo que viene al final - ¡por desgracia! ¡pues no debería siquiera venir! -, los conceptos supremos, es decir, los conceptos más generales, los más vacíos, el último humo de la realidad que se evapora” (GD §4 KSA 6 p. 76; Trad. 2010, p. 53).

Así pues, tanto la *Physis* de la antigua Grecia, como el Dios de la cristiandad, y la Razón con su sujeto soberano de la modernidad se verán puestas en cuestión, por

enmascarar y ocultar lo “demasiado humano” que yacía por debajo; esto es, el propio devenir. De allí que la célebre frase “Dios ha muerto”³ pase a ser comprendida como el anuncio de la caída de estos principios (*arkhé*) que habrían estado presentes a lo largo de la historia de la filosofía occidental, siendo el Dios cristiano solamente un rostro de todos ellos.

Ante este escenario Nietzsche propone su “filosofía del martillo” para acabar con el “monótono-teísmo” que repite el gesto de negar la vida en virtud de esencias que se colocan fuera de ella, en algún transmundo inaccesible. Asimismo, la muerte de Dios es un acontecimiento filosófico que siempre está por suceder: sus sombras no cesan de volver, bajo el nombre de totalidades (el Estado, el sujeto, el lenguaje) que se saben inmunes de cualquier “entre”⁴ que las pueda poner en jaque.

Resta señalar que esta voluntad de verdad no constituye una mera discusión teórica. En la perspectiva de Nietzsche, las verdades que manejamos tienen efectos concretos sobre la vida, moldeándola, enfermándola o revitalizándola. En ese proceso, la moral que se desprende de la voluntad de verdad va a tener un tratamiento específico, y sobre ella, Nietzsche va a proponer su método genealógico.

2. La tarea genealógica.

Nietzsche propone una crítica genealógica de los valores morales, es decir, zarpa hacia el trabajo de historizar los orígenes de la moral en vistas de dar cuenta de su carácter producido, históricamente situado, y no dado de antemano por instancias superiores. El texto que aborda esta cuestión de manera privilegiada es *La genealogía de la moral*.

Un problema dinamiza el texto: “Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, ¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?” (GM, §I KSA 5 p. 248; Trad. 2011, p. 7). Este desconocimiento puede

³ “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos”. (FW § 125 KSA 3 480 – 481; trad; 1999, p. 137)

⁴ La figura del “entre” (*Zwischen*) es muy útil para comprender ese devenir que Nietzsche pone en valor contra la quietud del concepto metafísico. Al respecto, Mónica Cragnolini lo define como una “morada provisoria en lo extraño y de lo extraño (en uno); cruce de fuerzas que se forja como entre-cruzamiento que no espeja lo otro en lo mismo. El otro, el extraño, es otro-en-uno-mismo que conserva cierta opacidad, siempre inaferrable. Res-guardo de la otredad que no puede ser apropiada” (Cragnolini; 2016, p. 8)

comprenderse a partir de la voluntad de verdad que desarrollé en el apartado anterior. Si todo nuestro conocimiento es del orden de lo universal, de lo necesario, o de lo *a priori*, jamás podríamos conocernos a nosotros mismos en lo que de particular y específico poseemos. La búsqueda de lo inmutable, lo que no cambia, lo igual a sí mismo, nos vuelve ciegos. Si cualquier apercepción no es más que una búsqueda por aquello que de universal y necesario poseemos en tanto sujetos racionales, desde la perspectiva de Nietzsche, jamás nos hemos buscado verdaderamente, en lo que tenemos de singulares, en el espesor histórico que nos ha hecho ser lo que somos.

Por ello, contra el saber universal, Nietzsche emprende la tarea genealógica, focalizada en los valores morales. “¿En qué condiciones inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado? ¿Y que valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida?” (GM, §3 KSA 5 pgs. 249-250; Trad. 2011, p. 10). Para responder a esas preguntas, el genealogista debe mirar hacia el pasado, debe valorar “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana” (GM, §7 KSA 5 p. 254; Trad. 2011, p. 16-17). Allí, el color predominante es el gris (alusión a los documentos que voy a recuperar más adelante). Este afán de documentar, de revisar el pasado, es el espíritu de la genealogía defendida por Nietzsche: “¿Quién quiere mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se fabrican ideales en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?” (GM, §14 KSA 5 p. 281; Trad. 2011, p. 46).

Sobre el contenido de esta genealogía, hago una mención rápida, pero no me voy a detener ya que no considero que sea del todo significativa para este artículo. Nietzsche propone una explicación filológica para el origen de las palabras “bueno” (*gut*), “malo” (*sehlecht*) y “malvado” (*böse*)⁵, y da cuenta de cómo inicialmente estuvieron asociadas a posiciones sociales. Observa, en su genealogía que, en determinado momento, los perdedores, los esclavos, los débiles, lograron construir valores. De esta manera, triunfa

⁵ La distinción en español entre “malo” y “malvado” para *sehlecht* y *böse* es decisión de Andrés Sánchez Pascual (trad. 2011).

el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismos, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un afuera, a otro, a un no-yo, y *ese* no es lo que constituye su acción creadora (GM, §10 KSA 5 p. 270; Trad. 2011, p. 35)

Se señala así con el dedo al “malvado” (*böse*), quien no es sino el bueno de la moral no tergiversada, no corrupta por el resentimiento de los esclavos. Como cabe leer hasta este punto, la crítica genealógica propuesta por Nietzsche encuentra la enfermedad occidental en el momento en que se impuso una “moral de esclavos”, que hace pasar por buena la derrota, el fracaso, el no lograr imponer el propio modo de vida.

Ahora bien, ¿basta entonces con producir saber histórico para dar cuenta de nuestro carácter contingente y así abandonar las instancias de la trascendencia que enferman al pensamiento? Al respecto, Nietzsche era consciente de los peligros que el saber histórico encierra. Éste puede estar dominado “por aquellas fuerzas que quieren perpetuar lo sido y adaptar el pasado a nuestros juicios presentes” (Vignale: 2009, p. 52). En la *Segunda consideración intempestiva*, Nietzsche va a concluir que la historia es necesaria, pero no de forma ociosa; “necesitamos la historia para la vida y para la acción, aunque, en realidad, no para su cómodo abandono, ni para paliar los efectos de una vida egoísta y de una acción cobarde y deshonesto. (UB, §2 KSA 1 p. 258; Trad. 2006a, 37-38)

Contra estas nociones de historia, la genealogía dice lo propio. No busca un origen suprahistórico, sino que muestra cómo el azar opera en cada paso de la historia narrada. La genealogía busca desenmascarar la propia historia, pero no para descubrir su origen, sino para dar cuenta del infinito juego de máscaras que la propia verdad produce. “De esta forma pretende mostrar la procedencia irracional y los procesos de racionalización que nos hacen ver las cosas como naturales” (Vignale: 2009, p. 59)

La genealogía se dirige de esta manera hacia una memoria ya no comprendida como el lugar donde las cosas quedan para siempre depositadas, sino como el espacio “donde las fuerzas libran su batalla” (Vignale: 2009, p. 58). Es decir, en cómo realizamos una genealogía se dirime si en ella va a imperar una búsqueda de un origen que no puede sino comprometernos con un pensamiento de lo estático, o con el hallazgo de las contingencias y arbitrariedades.

Volviendo al problema que inició estas reflexiones, resta decir que de la genealogía de la moral no se desprende ningún modelo humano ni ningún esquema prescriptivo. La genealogía muestra que las cosas podrían haber sido de otra manera, pero no pretende restituir un “verdadero” hombre que marque la nota de lo que la subjetividad es o debería ser. En efecto, “por medio de la genealogía como crítica no se proporciona un nuevo ideal del hombre, sino que, con la ayuda de un contra ideal se pone a su alcance, frente al antiguo ideal, un espacio de juego para que el hombre pueda entonces dirimir un nuevo Ideal” (Stegmaier, 1994, p. 66 Trad. Quejido Alonso, 2016). Es decir, Nietzsche no nos está diciendo qué moral debemos adoptar, ni qué verdad construir, simplemente nos está mostrando el carácter precario y contingente de nuestra moral y nuestra verdad, para abrir el juego a la creación.

3. Las ficciones y el *Übermensch*.

Atravesada esta instancia crítica del pensamiento de Nietzsche, ¿qué queda para la tarea filosófica? Su saldo no es la del nihilismo decadente, ni el relativismo extremo, pero tampoco es la búsqueda por restituir algo “previo” al engaño occidental. Lo que Nietzsche propone es ensayar un sendero “perspectivista”, que no se asimila al relativismo, sino a una tarea crítico-creativa (Cano: 2015, p. 12). Y esto debido a que la verdad, para Nietzsche, encierra efectos.

Tanto la verdad como la moral no son algo que se encuentra previamente en el mundo, que pre-existen y que la filosofía logra “descubrir”. Ya no son elementos dados en su inmediatez, sino mediaciones producidas por el humano para poder volver formulable, aprehensible y calculable su existencia. En definitiva, la verdad y la moral serán el resultado de una necesidad (Cacciari, 1992: p. 69) y no el descubrimiento espontáneo de ninguna genialidad.

Esto permite dar cuenta de que lo que queda luego de haber abandonado los grandes conceptos de la metafísica es un conjunto de ficciones, metáforas, y errores, que ya no orbitan entre la dicotomía de lo “verdadero” y lo “falso”, sino entre lo “útil” y lo “inútil”. Éste es el “giro copernicano” (Cano: 2015, p. 25) de Nietzsche sobre la tradición, al postular una tarea infinita de “creación” en materia de conocimiento, y ya no de “descubrimiento”. Ha sido nuestra vida, siempre, la que nos ha impulsado a crear la verdad,

pero la metafísica occidental olvidó ese carácter construido para postular como descubiertas todas sus certezas.

El criterio para dar cuenta si una ficción resulta útil o no es si éste defiende o no el modo de vida de quien la ostenta. De allí que los debates filosóficos ya no se entiendan como movimientos argumentales, sino como lucha por la supervivencia, entre partes que desean imponer su perspectiva y modo de vida sobre el otro. El perspectivismo abre la puerta al conflicto, no por esencializar la naturaleza de lo vivo en la guerra, sino por entender que la “verdad” es un campo de disputas entre ficciones tan múltiples como posturas posibles a formular.

La guerra allí es contra otre, pero también contra una misma. La decadencia de la cultura occidental se explica, en definitiva, por seguir rezándole a dioses muertos, por insistir en utilizar monedas que ya han perdido su troquelado. Los “últimos hombres”, que se pierden en el ocaso occidental, son los que ante este desfasaje entre su vida y las verdades que han aceptado, no logran romper con las viejas herencias, por no abrazarlas como invenciones. Por el contrario, la figura del niño creativo es quien puede jugar con las “verdades” a partir de dar cuenta del carácter ficcional de éstas, dando cuenta de que, debajo de la máscara escogida para enfrentar la vida, no hay sino abismo.

Allí, la figura del *Übermensch* se opone a los “últimos hombres”, y afronta la tarea creativa de inventar nuevos valores y nuevas ficciones. Como puede verse, la tarea destructiva de Nietzsche no lleva a la quietud. Desfondar la verdad y la moral, para señalar el abismo sobre el que ambas se proponían, no implica abandonar cualquier tipo de actividad epistémica o valorativa, sino solamente realizarlas a sabiendas de que son invenciones propias. La ciencia se vuelve, entonces, un juego de introducir y de encontrar cosas: “no se vuelve a encontrar en las cosas nada que uno mismo no haya introducido en ellas: ¿este juego de niños, al que no quiero menospreciar, se llama ciencia? Al contrario, ¡continuemos con ambos, para ambos hace falta mucho valor (...)!” (NF, Herbst 1885- Herbst 1889, 2[174], KSA 12 pg. 153 – 154; trad. 2006b, p. 130). El *Übermensch* no abandona cualquier tipo de marco de inteligibilidad, simplemente no olvida su carácter provisorio, contingente y arbitrario, ya que, de hacerlo, lo dejaría sedimentar como verdad.

Por todo ello, el *Übermensch* es comprendido como aquél que reconoce el carácter ficcional de las verdades, que puede jugar con ellas como si fueran máscaras, que

comprende la utilidad y efectividad de estas, y que, al reconocerlas caducas, puede modificarlas. Recuperando el problema de este artículo, el *Übermensch* es el telón de fondo filosófico para identificar una subjetividad que se reconoce entre un conjunto de categorías y verdades precarias, y que, por ende, puede transformarlas, y al hacerlo, transformarse a sí mismo⁶.

Hasta aquí llega esta veloz caracterización de los puntos centrales del pensamiento de Nietzsche. La “muerte de Dios” es un ataque a la metafísica de la sustancia y sus sombras no dejan de regresar en instancias secularizadas del mismo, como el sujeto racional que funciona de fundamento en gran parte del pensamiento moderno. El modo en el que Nietzsche hace frente a esta repetición es la postulación del *Übermensch* como modo de superación del sujeto en tanto fundamento.

Foucault, la genealogía, la muerte del hombre.

Realizado el recorrido por el pensamiento de Nietzsche, estoy en condiciones de dirigirme ahora a los modos en que Foucault lo recepcionó y desarrolló. Como ya señalé, el puente entre ambos autores no es algo de mi invención. El autor de Poitiers comenzó su lectura del autor de *Así habló Zaratustra* en el año 1953 (1994, t. IV, p. 436) y se confiesa “simplemente Nietzscheano” (2001, p. 494).

En su itinerario, la lectura de Nietzsche se impone sobre otras influencias, como la de Heidegger (2001, p. 492) al punto de ser “una revelación” que lo llevó a romper con su propia vida (1995, p. 146). Esta ruptura puede comprenderse porque la lectura de Nietzsche permite a Foucault tomar distancia con el sujeto de la fenomenología, para poder dar cuenta de la historicidad del sujeto de la razón (Foucault: 1999, p. 312 - 313) así como también alejarse de Hegel (citado por Manzumdar, 2001, p. 34), pero también, en términos políticos, del marxismo y del comunismo (citado por Eribon, 1992).

Es posible señalar entonces que la lectura de Nietzsche por parte de Foucault tiene su peso específico. No se trata de una influencia más. Lo hace propio, lo asimila: “Yo, a las

⁶ Con esta caracterización busco emparentar mi lectura de Nietzsche a la lectura francesa que han hecho autores como Jaques Derrida Gilles Deleuze y el propio Foucault, distanciándome de la lectura de Martin Heidegger donde Nietzsche es comprendido como la completitud, la hipérbole del sujeto moderno, y no su horadación: “Toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantendrá dentro de la interpretación de lo ente y la verdad iniciada por Descartes” (Heidegger; 1995, p. 72). Al señalar esto, el *Übermensch* es comprendido como un rostro más de la metafísica de la sustancia criticada, y no como su alteridad.

gentes que amo, las incorporo. La única manera de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirrar” (1999, p. 312).

Como adelanté en la introducción, en primer lugar, voy a detenerme en la recepción de Foucault del pensamiento de Nietzsche que encontramos en su tesis complementaria doctoral y luego en *Las palabras y las cosas*, donde voy a desarrollar la reconocida “muerte del hombre”. Luego voy a ver cómo esta apuesta se sistematiza en el método genealógico propuesto por Foucault.

1. La muerte del hombre.

La producción foucaultiana de los años 60 está signada por una fuerte preocupación antropológica⁷. Su tesis complementaria de doctorado la dedicó enteramente a la *Antropología en sentido pragmático* de Kant⁸. El texto no solamente es un estudio del lugar de la *Antropología* dentro del *corpus* kantiano, sino también un comentario sobre la tarea que la *Antropología* le ha legado al pensamiento occidental.

Desde la perspectiva de Foucault, en Kant se encuentra un primer momento en el que se vuelve imperativo pensar al hombre como fundamento del propio hombre, es decir, apoyado en su propia finitud y no en instancias de la trascendencia. A esta manera de abordar el problema antropológico, Foucault lo va a llamar “analítica de la finitud”: dentro de ella, la pregunta antropológica “trata en su caso de saber si, en el nivel del hombre, puede existir un conocimiento de la finitud, suficientemente liberado y fundado para pensar esta finitud en sí, es decir, en la forma de la positividad” (Foucault: 2009, p. 125).

⁷ De reciente publicación son, por un lado, el curso *La question antropolologique* que Foucault impartió en 1954-1955 (Foucault, 2022a) y también los textos y apuntes que realizó entre 1950 y 1955 donde ya se puede vislumbrar una preocupación antropológica a partir del estudio de la enfermedad mental desde la perspectiva de un “análisis existencial” tal y como proponía Ludwig Binwange (2022b)

⁸ La presencia de Kant en el pensamiento de Foucault no se restringe solamente a esta primera lectura. De hecho, sobre el final de su vida, escudado bajo el pseudónimo Maurice Florence declaró que su pensamiento se insertaba en una línea kantiana (Foucault: 1994, p. 631). Esto se explica por la recepción de la crítica y la ilustración, proyecto que, si bien está presente en gran parte de su *Corpus*, se hace explícito en la conferencia de 1978 “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*” (1995) y los dos textos de 1983 y 1984 respectivamente, ambos titulados “¿Qué es la ilustración?” (2002) y cuyo contenido ya es rastreable a la primera clase de el curso *El gobierno de sí y los otros* (2010). Abordé estos desarrollos en artículos anteriores (Scasserra, 2018a, 2018b, 2018c)

Ante esto, la observación que hace Foucault es que el precio de ya no dibujar el estudio del hombre sobre un fondo infinito es que, dentro de esa finitud, se vuelva a alojar un lugar de la trascendencia. La *Antropología* necesita apoyarse en los *a priori* descubiertos por la *Crítica*. Desarrollar las implicancias de esto dentro del pensamiento kantiano excede los límites de este artículo, pero con los elementos que ya conocemos del pensamiento de Nietzsche, el problema puede verse con claridad: no podemos asumir la producción histórica de la subjetividad si partimos de una antropología que se apoya en dar con un conjunto de enunciados *a priori*, es decir, universales, necesarios, independientes de la experiencia, y comunes a todos los sujetos en tanto seres racionales.

De allí que Foucault proponga la "ilusión antropológica" como la búsqueda incesante de instancias de lo universal, de ideales de "el hombre" a ser rastreados por el conocimiento antropológico. Así, "la finitud no es superada jamás, salvo en la medida en que ella es otra cosa que ella misma y en que reposa sobre un más acá en el que encuentra su fuente" (Foucault: 2009, p. 130). De esta manera, la subjetividad se encierra dentro de la antropología, "al dársele espesada, hipostasiada, y clausurada en la insuperable estructura de la esencia humana, en la cual vela y se recoge silenciosamente esta verdad extenuada que es la verdad de la verdad" (Foucault: 2009, p.130).

Este es el modelo que el siglo XX recibe, y que Foucault se propone criticar: la ilusión antropológica que lleva a un nuevo esencialismo. Ahora bien, en este punto es donde, para el autor, ingresa Nietzsche:

La empresa nietzscheana podría ser entendida como el punto de cesación dado por fin a la proliferación de la interrogación sobre el hombre. La muerte de Dios no se ha manifestado, en efecto, en un gesto doblemente asesino que, al ponerle un término al absoluto, sea al mismo tiempo asesino del hombre mismo. Pues el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es al mismo tiempo la negación y el heraldo; en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios (Foucault: 2009, p. 131)

En otras palabras, atravesada la muerte de Dios como crítica a la metafísica occidental tal y como desarrollé en el apartado anterior, la "analítica de la finitud" se muestra insuficiente por tener que alojar la instancia de lo fundamental dentro del sujeto. Pero al comprender a Dios como un principio o *arkhé*, se da cuenta que rastrear esta instancia de lo *a priori* dentro de una esencia de lo que el hombre es o debería ser es un

nuevo capítulo en el amplio argumento de la metafísica de la sustancia, un retorno de Dios, ahora introyectado en el alma humana. La conclusión del comentario dice, pues: “La trayectoria de la pregunta *was is der Mensch?* en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch*” (Foucault: 2009, p. 131)

Si bien en la lectura de la *Antropología* de Kant se encuentran las bases conceptuales de la “muerte del hombre”, en *Las palabras y las cosas* Foucault va a desarrollarla con mayor dedicación. Puede señalarse que el propósito de esta obra colosal es discutir el ideal humano que la “etnografía” (lo que nosotros conocemos como antropología) da por sentado. Para ello, Foucault emprende la difícil tarea de realizar una arqueología⁹ de las ciencias humanas: es decir, dar cuenta de las condiciones de posibilidad, dentro del discurso, de la aparición del hombre como objeto de estudio privilegiado.

La investigación muestra la discontinuidad entre dos grandes *epistemes*¹⁰: 1) La “época clásica” (mediados de siglo XVII) que versa sobre la teoría de la representación, el lenguaje, el orden natural, la riqueza y el valor y 2) la “modernidad” (principios del XIX) donde desaparece la representación y el lenguaje, y la historicidad penetra las cosas. La arqueología muestra las modificaciones en distribuir las cosas entre un momento y el otro, que en absoluto implica un “progreso”, simplemente un cambio en el orden que se montaba sobre el mundo. Y lo que allí Foucault va a intentar mostrar es que, en ese pasaje, de la época clásica a la modernidad, el hombre

...entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre – cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates – es indudablemente solo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una antropología, entendida como reflexión general... (Foucault: 1997, pg. 8-9).

⁹ Las bases metodológicas de la arqueología son densas, y excede a los límites de este trabajo desarrollarlas. Sin embargo, anticipo que voy a retomar algunas cuestiones sobre ella en el tercer y último apartado de este artículo.

¹⁰ Se trata del “campo epistemológico (...) en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad” (Foucault: 1997, pg. 7).

De esta manera, la compleja arqueología emprendida por Foucault pretende mostrar el carácter arbitrario, contingente, y reciente que tiene el “hombre” como figura privilegiada de estudio. En la *episteme* clásica, el hombre está enredado en la naturaleza por las propias reglas de juego, y su lugar privilegiado no tiene lugar en el sistema. Solo con la ruptura que lleva a la *episteme* de la modernidad "aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado" (Foucault: 1997, p. 304). Esta ruptura se evidencia, según Foucault, por la aparición de tres elementos que determinan al hombre desde su finitud: la vida, el trabajo y el lenguaje.

Allí pues reaparece la “analítica de la finitud” ya trabajada en la tesis complementaria sobre Kant. Pero, al haber atravesado el pensamiento de Nietzsche, ya estamos prevenidos: producir un pensamiento de la finitud que aloja la instancia de lo fundamental en el *a priori* del sujeto duplica el error del cuál pretende desembarazarse. En palabras de Foucault:

La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis precrítico de lo que el hombre es en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre (Foucault: 1997, p. 332).

Para despertar al pensamiento de un sueño tal, no hay otro medio que destruir los fundamentos mismos del sueño antropológico. Y el primer esfuerzo de esta tarea es, para Foucault, el pensamiento de Nietzsche, pues él “encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre.” (Foucault: 1997, p. 332) Así es pues como Nietzsche baraja y da de nuevo, y le permite a la filosofía contemporánea “empezar de nuevo a pensar.” (Foucault: 1991, p. 332)

¿Qué quiere decir esta última expresión, “empezar de nuevo a pensar”? La lectura de la que partí quizás tenga una pista para explicar esa última expresión. Si el problema de la subjetividad históricamente producida es un supuesto compartido por las teorías críticas en la actualidad, quizás las condiciones de posibilidad de este supuesto se dan por la

“muerte de Dios” de Nietzsche, que a su vez se ocupó de vaticinar la “muerte del hombre”. En otras palabras, el campo de la subjetividad históricamente producida sólo puede aparecer si se despeja la ilusión antropológica, el esencialismo y se abandonan las instancias fundamentales, sea en la trascendencia “más allá”, o sea en los *a priori* que el hombre trae consigo, “más acá”.

2. La genealogía en el proyecto foucaultiano.

Hasta aquí, ha quedado evidenciado el gesto nietzscheano que recorre los trabajos de Foucault que pueden aglutinarse velozmente en la insistencia por des-esencializar al “hombre”, para así despejar el campo de trabajo dentro del cuál comprendernos a nosotros mismos como subjetividades históricamente producidas, evitando instancias de lo *a priori* que funcionen como fundamento o vara con la cuál dirigirnos al mundo.

Ahora bien, hecho ese proceso y despejado el camino, Foucault pone en marcha un plan de trabajo donde implementa el pensamiento de Nietzsche para producir conocimiento local y parcial y así, como hizo con el “hombre” en *Las palabras y las cosas*, dar cuenta del carácter precario y contingente de diversas discusiones epocales. Para ello, al método arqueológico desarrollado en trabajos previos, va a incorporar el método genealógico.

El texto emblemático que da inicio a este plan de trabajo tiene un título explícito: “Nietzsche, la genealogía, la historia”. Comienza con dos alusiones directas a *La genealogía de la moral*: la definición de la genealogía como una práctica “gris”, aludiendo a su labor por la documentación, y a la mención a Paul Ree como quien “se equivoca” por buscar génesis lineales, cosa que también hace Nietzsche al comienzo de su tratado, refiriendo al libro *El origen de los sentimientos morales*.

Hermanado de esta forma con Nietzsche, Foucault señala como la genealogía debe ser comprendida no como la búsqueda de “la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma” (Foucault: 1992, p. 10) que podríamos alojar en su origen, sino por dar cuenta de que “lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada en su origen – es la discordia con las otras cosas, es el disparate” (Foucault: 1992, p. 10). La crítica genealógica entonces desmonta las verdades trans-históricas en vistas no de dar cuenta de la explicación última de porqué éstas fueron instituidas, sino para dar cuenta de su carácter contingente,

precario, arbitrario, y azaroso. Lo que está puesto en entredicho de esta forma es, en definitiva, la propia idea de origen mayúsculo.

Evitando una noción de progreso, la genealogía busca dar cuenta de las condiciones de posibilidad de determinada formación discursiva y no discursiva. Foucault no va a proponer rastrear génesis que se orienten hacia la unidad principal cargada de descendencia múltiple, sino que se intentará realizar una genealogía, es decir, “algo que intenta restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto” (Foucault: 1995a, p. 16). No hay linealidad, ni causalidad, sino simplemente la demostración de cómo, entre los infinitos escenarios posibles que la contingencia que nos hace ser lo que somos ofrece, hubo algunos que fueron priorizados sobre otros. En efecto, “¿Cómo es posible lo que es?” es una pregunta rectora de los senderos foucaultianos (Castro: 2014, p. 18).

Se puede apreciar el esfuerzo colocado en destacar el funcionamiento específico de la particularidad, sin suponer grandes desarrollos meta-históricos que se desplieguen teleológicamente hacia un fin establecido previamente. Pero esto se realiza con una aspiración táctica, casi bélica: la genealogía se compone de “acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales” lo que “permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales” (Foucault: 2014, p. 22) que puede guiar a una “insurrección de los saberes sometidos” (2014, p. 21). Voy a recuperar este carácter polémico de la genealogía en el próximo apartado.

De esta manera, los dos momentos que reconocí en Nietzsche, esto es, la “muerte de Dios” y la genealogía de la moral, se explican en los trabajos de Foucault con dos gestos que les hacen de espejo: la “muerte del hombre” y un método genealógico para dar cuenta de las contingencias que nos han hecho ser lo que somos. Sin embargo, y como señalé desde el comienzo, estas no son las únicas apariciones de Nietzsche dentro del *corpus* foucaultiano. Mi tercer y último punto es señalar ecos de estos dos tópicos en otros espacios de los textos de Foucault.

Ecos de Nietzsche en la apuesta foucaultiana

Dar cuenta de cada aparición y mención a Nietzsche o a ideas afines al pensamiento nietzscheano dentro del *corpus* foucaultiano es una tarea que excede a los límites de este

artículo. Sin embargo, creo que es posible, con los elementos colocados sobre la mesa, y recordando que el hilo conductor problemático que elegí para mis desarrollos es la constitución histórica de la subjetividad, encontrar algunos puntos que me permitan expandir un poco lo dicho. Para ello, quiero sistematizar este apartado en tres momentos: un breve análisis de la metodología foucaultiana, otro, de su apuesta programática, y otro, del contenido de sus arqueo-genealogías.

1. Metodología: arqueología como reescritura.

Si bien desarrollé la genealogía como método en el apartado anterior, dejar los desarrollos sobre los métodos foucaultianos en ese punto tentaría a la lectura de que Nietzsche se pone de manifiesto en su aspecto metodológico solamente a partir de los años 70. Sin embargo, en los desarrollos arqueológicos previos pueden escucharse ecos del planteo nietzscheano que son incorporados a la hora de poner en marcha el proyecto genealógico.

Así como la genealogía se preguntaba por las condiciones de posibilidad de determinadas prácticas discursivas y no discursivas, la arqueología hace lo propio sobre determinados enunciados. Nuevamente, no se rastrea la progresión, la dirección a la objetividad desde sus formas germinales o rudimentarias, sino que dará con los sedimentos discursivos que posibilitaron que determinados enunciados se instituyan como formación discursiva por medio de intensificar su regularidad.

Ahora bien, hasta este punto, pareciera que la arqueología es meramente descriptiva, y que su tarea es dar con las discontinuidades efectivamente sucedidas. En este punto, un pasaje especialmente esclarecedor de *La arqueología del saber* señala que la arqueología no pretende meramente restituir lo que fue pensado, sino que “no es nada más y ninguna otra cosa que una reescritura, es decir, en la forma mantenida de la exterioridad, una transformación pautada de lo que ha sido y ha escrito. No es la vuelta al secreto mismo del origen, es la descripción sistemática de un discurso-objeto” (Foucault: 2013, p. 183)

Este quizás sea el punto más propiamente nietzscheano del planteo arqueológico de Foucault. La idea de “reescritura” muestra que al hacer archivo y dar allí con las condiciones de posibilidad de los discursos posibles, el arqueólogo se encuentra ya haciendo una intervención, señalando y realizando una discontinuidad en las formaciones

de saber. Como con el *Übermensch* en Nietzsche, no se desalienta la labora especulativa, ni el conocimiento posible, sino simplemente se llama la atención de que es un juego de colocar y retirar interpretaciones, y no de descubrir nada al desempolvar el archivo.

Sobre la relación entre arqueología y genealogía solo me resta decir que son numerosos los autores que sostienen la continuidad entre ambos proyectos, alejándose de perspectivas etapistas sobre Foucault, postura a la que suscribo. Por caso, Ivan Dalmau señala cómo Foucault regresa a su arqueología de las ciencias humanas para desplegar el trabajo de archivo de sus genealogías y, asimismo, al definir los principios de la arqueología, imagina otras posibles, como la de la sexualidad. De allí que se hable de “ecos arqueológicos de la genealogía”, o también, de una arqueo-genealogía (Dalmau: 2021, p. 90), postura también defendida por otros autores (Mascaretti, 2014).

2. Apuesta: práctica histórico-filosófica.

Si bien cualquier intento de totalizar la apuesta foucaultiana en un solo gesto es vano, lo cierto es que existen lecturas (Alvarez Yagüez, 2015; Scasserra, 2021) que comprenden que los trabajos foucaultianos son piezas que se articulan en vistas de producir un proyecto crítico de la actualidad. En ese sentido, y como vengo señalando, las arqueologías y genealogías sirven para poner en entredicho las categorías históricas que nos constituyen.

En distintas ocasiones (1995, 2002) el propio Foucault dio cuenta de este gesto. Puntualmente, la formulación que me interesa es la de 1978, en la conferencia “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, donde, entre otros temas, Foucault va a hablar de su proyecto como una práctica “histórico-filosófica”.

Ésta consiste en que los individuos pretendan hacerse su propia historia, fabricar como una ficción la historia que estará atravesada por las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él. Allí, la propia identidad adopta la centralidad de la pregunta: “¿qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?” (Foucault: 1995, p. 12).

De esta forma, se logra desubjetivar la cuestión filosófica en virtud de los contenidos históricos que atraviesan la experiencia subjetiva; es decir, ya no se comprenderá la pregunta por la identidad como la búsqueda de un conjunto de atributos trascendentes, que den cuenta de una constitución antropológica determinada, sino que lo que buscará será dar con las coordenadas históricas que han moldeado una experiencia subjetiva determinada.

El eco nietzscheano es claro: la propia identidad no es la explicación de un aspecto fundante, sino un juego de ficciones creativas, o máscaras, que buscan producir una propia historia, articulando de alguna manera el devenir de la existencia. De allí que las arqueologías y las genealogías foucaultianas no sean más que eso: la producción de la propia historia como ficción útil. Y esta construcción ficcional no puede sino polemizar con los juegos de verdad impuestos desde instancias de poder; de allí que la labor crítica implique una rispidez entre la constitución socio-histórica de la subjetividad y las prácticas de subjetivación y liberación que esa subjetividad logra desarrollar.

3. Contenido de sus arqueo-genealogías.

Por último, resta traer a colación los tópicos que encontramos sin cesar dentro de las arqueologías y genealogías foucaultianas. En cada una de las empresas que emprendió, ya sea para comprender la locura, la sexualidad, la medicina, o la prisión, Foucault se cuidó siempre de no dar por sentado ningún *a priori* dentro de los personajes que pueblan sus textos.

Creo que el supuesto de la subjetividad históricamente producida que señalé al comienzo salta a la vista en cualquier lectura que se haga de Foucault: en sus páginas encontramos prisiones, manicomios, palacios y cuarteles de soldados. La psiquiatría, la medicina, o el psicoanálisis son abordados como saberes emparentados con esos mecanismos históricos de poder. Locos, enfermos, histéricas, convictos y monjes aparecen como sujetos que surgen de ese matrimonio entre el saber y el poder. Por doquier encontramos que el peso de la historia se imprime en las espaldas de sus personajes.

Pero, como espero haber podido dejar en claro, este maridaje entre el saber y el poder epocales que da como resultado un sujeto determinado no podría señalarse si no se atraviesa el recorrido que nos lleva de la “muerte de Dios” a la “muerte del hombre”. De no

renunciar a estructuras antropológicas que apelan a un *a priori* como dimensión fundamental, es decir, de no dar cuenta que el sujeto en tanto instancia fundadora no es más que otro capítulo de la historia de la metafísica de la sustancia, buscaríamos elementos constitutivos de la locura, de la sexualidad, o de la enfermedad, en la inmanencia del sujeto, en sus aspectos esenciales, y no en los sedimentos discursivos y no discursivos que produjeron una experiencia determinada. En efecto, sólo mediante abandonar los esquemas metafísicos de la subjetividad, es posible que nazca el sujeto y sus ficciones políticas (Gros, 2007, p.163).

Conclusiones: una arqueología de la subjetividad

En este trabajo intenté colaborar con los estudios que trazan relaciones entre el pensamiento de Michel Foucault y el de Friedrich Nietzsche. Lo hice anclándome especialmente en el problema de la subjetividad históricamente producida. La hipótesis que animó esta investigación fue la de comprender que, de no abandonar los esquemas metafísicos que buscan instancias fundacionales, es imposible comprender a la subjetividad como un producto histórico. De esta manera, los supuestos que maneja Foucault para trabajar son deudores directos de la “muerte de Dios” tal y como Nietzsche la formuló.

En un primer momento, destacué que esta “muerte de Dios” refiere a la caída de la “metafísica de la sustancia”, y que el Dios cristiano es allí solamente un capítulo en un arco argumental mayor. Dar cuenta de esto permitió ver que alojar instancias fundacionales dentro del sujeto participa del mismo esquema metafísico que los dualismos previos. Luego, abordé la genealogía en Nietzsche para contraponer, al pensamiento metafísico, un pensamiento histórico.

Sentadas las bases del pensamiento de Nietzsche, me dirigí a Foucault, dando cuenta en primer lugar del vaticinio de la “muerte del hombre” como completitud de la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche. El movimiento teórico que rige ese pasaje es justamente el de comprender que un ideal antropológico sobre lo que el hombre es o debería ser no es más que otro capítulo de la metafísica de la sustancia. Atravesado este momento, abordé el método genealógico foucaultiano, para mostrar cómo, al caer las instancias de la trascendencia, el historicismo radical puede tomar las riendas del pensamiento.

Finalmente, di con ecos del pensamiento de Nietzsche en otros momentos de los trabajos de Foucault. Esta tarea se muestra extensa, y excede a los límites de este artículo. Sin embargo, quise sistematizar su presencia en la metodología arqueológica, la apuesta histórico-filosófica, y el contenido de sus arqueologías y genealogías, mostrando huellas nietzscheanas en cada momento.

Hecho este recorrido, es posible dar cuenta del espíritu nietzschiano que recorre la apuesta foucaultiana de punta a punta. Pero, incluso yendo más allá de Foucault, quizás la línea que marida el pensamiento de Nietzsche con los estudios post-foucaultianos y las teorías críticas en la actualidad sea este abandono de las instancias de la trascendencia alojadas en la inmanencia del sujeto. Ante esto, quizás no sea forzar mucho las cosas señalar que Nietzsche es el sedimento para que el supuesto de la subjetividad históricamente producida pueda ser compartido por diversas teorías críticas. En otras palabras, de pensar una arqueología posible de este supuesto, Nietzsche sería la discontinuidad que marcaría el momento en que la instancia de lo fundacional comienza a desaparecer de la inmanencia del sujeto.

De no haber desfondado la sustancia en todas sus maneras, las sombras de Dios regresarían introyectadas en ideales antropológicos que no permitirían dar cuenta del carácter producido y agencial que todo sujeto histórico posee. Caído Dios en tanto sustancia, ha caído el Hombre, y caído el Hombre, la subjetividad como campo de batalla puede aparecer dentro de nuestras especulaciones filosóficas.

Bibliografía

ÁLVAREZ YAGÜEZ, JORGE (2015) “Introducción: una ética del pensamiento” en Foucault, Michel, *La ética del pensamiento*. Madrid, Ed. Biblioteca nueva.

CANO, VIR (2015) *Nietzsche*, Colección “Revuelta filosófica”, Buenos Aires: Galerna.

CACCIARI, MÁXIMO (1992) *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI.

CASTRO, EDGARDO (2014) *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

CRAGNOLINI, MÓNICA (2016) *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro, y del “entre”*, Adrogué: ed. La Cebra.

CORTEZ JIMÉNEZ, DAVID (2015) *Foucault, lector de Nietzsche*, Ecuador: Flacso.

DALMAU, IVÁN GABRIEL (2021) “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía”, en *Escritos* 29, no. 62, pgs. 84-100.

- ERIBON, DIDIER, (1992) Michel Foucault. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, MICHEL (1992) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en *Microfísica del poder*, Buenos Aires: ed. De la piqueta.
- FOUCAULT, MICHEL (1994) *Dits et écrits*, París: Gallimard, Vol. IV
- FOUCAULT, MICHEL (1995) “¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” trad. Javier de la Higuera, en *Daimon Revista de Filosofía*, N. 11, 1995, pg. 5 – 25
- FOUCAULT, MICHEL (1997), *Las palabras y las cosas*, Madrid: ed. Siglo XXI.
- FOUCAULT, MICHEL (1999) “Estructuralismo y postestructuralismo”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Columen III*. trad. Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, MICHEL (1999b), “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, en *Estrategias de poder. Obras esenciales*, Barcelona: Paidós,
- FOUCAULT, MICHEL (2002), “¿Qué es la Ilustración?” en *¿Qué es la Ilustración?* Córdoba: Alción.
- FOUCAULT, MICHEL (2009) *Una lectura de Kant*, Buenos Aires: ed. Siglo XXI.
- FOUCAULT, MICHEL (2010), *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, MICHEL (2013) *La arqueología del saber*, Buenos Aires: ed. Siglo XXI.
- FOUCAULT, MICHEL (2014), *Defender la Sociedad*, Buenos Aires: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, MICHEL (2022a), *La Question anthropologique. Cours. 1954-1955* Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Arianna Sforzini, ed. París: Gallimard.
- FOUCAULT, MICHEL (2022b), *Ludwig Binswanger y el análisis existencial: un enfoque filosófico de la enfermedad mental*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI.
- GROS, FREDERIC (2007), *Michel Foucault*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HEIDEGGER, MARTIN (1995) “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de Bosque*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza, pp. 75-109
- ROMERO, JOSÉ LUIS (1966) *La edad media*, México: Fondo de Cultura Económica.
- MANZUMDAR, PRAU (2001) *Foucault*, Seleccionada y presentada por Peter Sloterdijk, Munich: Deutscher Taschenbuch,
- MASCARETTI, GIOVANNI MARIA (2014) “Michel Foucault on Problematization, Parrhesia and Critique”, en *Materiali Foucaultiani* 3, n.º 5-6 pgs.135-154.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1983) *Más allá del bien y del mal*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires : ed. Orbis.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1999), *La ciencia Jovial*, Caracas: ed. Monte Avila, trad. José Jara.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (2006a), *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida*, trad. Joaquin Etorena, Buenos Aires: ed. El zorzal.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2006b) *Fragmentos Póstumos* (1885-1889), Volumen IV Edición española dirigida por Diego Sánchez Meca, trad., introd. y notas de Juan Luis Vermal y Juan B. Llinares, Madrid: Tecnos.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2007) *El Anticristo*, Ed. Centro Editor de Cultura, Trad. Andrés Sánchez Pascual.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2010) *El crepúsculo de los ídolos*, Madrid: ed. Alianza, Trad. Andrés Sanchez Pascual.

NIETZSCHE, FRIEDRICH (2011) *Genealogía de la moral*, ed. Libertador, Trad. Andrés Sánchez Pascual,

QUEJIDO ALONSO, OSCAR (2016), *La construcción relacional de la subjetividad en Nietzsche: hacia nuevas perspectivas políticas*, Universidad Complutense de Madrid.

SCASSERRA, JOSÉ IGNACIO (2018a) “La crítica como ética del cuidado de sí”, en *Cuestiones de filosofía*, Vol. 4 – Nº 23 Julio - diciembre, año 2018 pp. 25-46.

SCASSERRA, JOSÉ IGNACIO (2018b) “Ruptura y Continuidad: Un Estudio en Torno a la Adscripción de Michel Foucault al Proyecto Kantiano”, en *Agora filosófica*, Año 18, n. 2, jul./dez. 2018 pgs. 79- 102

SCASSERRA, JOSÉ IGNACIO (2018c) “Crítica, Ilustración y Gobierno. Un estudio de la crítica en Michel Foucault”, en *Revista Ariel*, N. 21, pg. 51- 57

SCASSERRA, JOSÉ IGNACIO (2021), *Crítica y subjetividad. La crítica de los límites en Michel Foucault*, disponible en:
http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/16228/uba_ffyl_t_2021_se_scasserra.pdf?sequence=1&isAllowed=y

STEGMAIER W. (1994) *Nietzsches «Genealogie der Moral»*, Darmstadt: Wissenschaftliche, Buchgesellschaft.

VIGNALE, SILVANA (2009) “Alternativas a la historia en el pensamiento de Nietzsche”, *Instantes y Azares*, Vol. 6-7.