



El poder, la verdad, la lucha y el riesgo: Perspectivas ético-políticas en Nietzsche y Foucault

Alonso Zengotita¹

Recibido: 22 de abril de 2016/ Aceptado: 28 de junio de 2016

Resumen. La propuesta ético-política foucaultea proyectada en torno al *cura sui*, a partir de la práctica de la parrhesía, ha sido criticada en términos de un puro hacer solipsista, que no busca resistir al poder sino desde una disposición estética individual. Partiendo de una mención foucaultea —la parrhesía se acerca al modo nietzscheano de pensar la verdad desde el riesgo— buscaremos mostrar dos puntos: (i) que dicha cercanía es pensable desde una comparación entre las relaciones de poder foucaulteanas y de lucha nietzscheanas, lo cual permite concebir el *cura sui* de un modo más amplio; y (ii) que la diferencia desplegada en la concepción de dichas relaciones de poder y de lucha es articulable desde lo que les es, correspondientemente, antagónico en términos ético-políticos: en Foucault, el poder como dominación y en Nietzsche, la civilización heredera de los valores cristianos.

Palabras clave: Verdad; riesgo; poder; lucha; perspectiva.

[en] Power, Truth, Struggle and Risk: The Ethical-Political Perspectives of Nietzsche and Foucault

Abstract. The ethical and political views expressed by Foucault on *cura sui* (self-concern), which involve the practice of parrhesia, have been criticized as being a purely solipsistic act that only seeks to resist power from an aesthetic and individual disposition. Starting with the Foucauldian notion of parrhesia, which resembles the way Nietzsche conceived truth as risk-based, this work aims to point out two issues: the first is that this resemblance arises from a comparison of the concepts of power relations in Foucault and of struggle in Nietzsche, which in turn, allow a wider conception of *cura sui*; the second is that the differences in the understanding of these power and struggle relations can be brought together from what is respectively antagonistic in both ethical and political terms, i.e., Foucault's view of power as domination in contrast with Nietzsche's view of power as a civilization inheriting Christian values.

Keywords: Truth; risk; power; struggle; perspective.

Cómo citar: Alonso Zengotita, “El poder, la verdad, la lucha y el riesgo: Perspectivas ético-políticas en Nietzsche y Foucault”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 16 (2016), pp. 81-100.

¹ Universidad de Buenos Aires-CONICET (Argentina).
E-mail: alonsozengotita@gmail.com

Introducción. El riesgo: cuidado de sí y aumento de poder

En los cursos del Collège de France dictados desde 1982 hasta 1984² —año de su muerte— Michel Foucault (1926-1984) plantea la posibilidad de continuar pensando la problemática relativa a la articulación subjetividad-verdad a partir de la concepción del cuidado de sí (*épiméleia heautou*), como un tipo de práctica no ya coercitiva, sino de auto-formación de la subjetividad. En una de sus últimas entrevistas, Foucault señala que la relación subjetividad-verdad “fue siempre mi problema”, si bien “lo había enfocado hasta entonces [*es decir; antes del dictado de los susodichos cursos*] bien a partir de prácticas coercitivas, tales como la psiquiatría y el sistema penitenciario, bien bajo la forma de juegos teóricos o científicos, tales como el análisis de las riquezas, el lenguaje o el ser viviente”³. En esta perspectiva, la práctica griega de la *parrhesía* como “decir veraz”⁴ permite concebir dicha capacidad auto-formativa en términos de una resistencia al poder —es decir, eminentemente en términos políticos— en tanto solo existe *parrhesía* cuando el decir la verdad puede entrañar consecuencias costosas para quien lo dice cuando existe riesgo⁵. Como Foucault señala, la *parrhesía* no implica una necesaria búsqueda de imposición por sobre la perspectiva del otro⁶ —es decir, no se busca redireccionar la perspectiva del otro a partir de la propia—, sino el enfrentamiento agonístico contra el poder como dominación: en esa enunciación veraz se produce el *cura sui*, el cuidado de sí, como ejercicio de una libertad que se resiste al silencio, o la mentira, que esclaviza, más allá del riesgo que dicha práctica conlleve. Así, en la escena tomada de Plutarco (45-120 e. c.), que supone la entrevista entre Platón (ca. 427-347 a. e. c.) y el tirano de Siracusa, Dionisio (ca. 430-367 e. c.)⁷, Platón provoca la ira de Dionisio, al establecer, luego de haber detallado la falta completa de virtudes de un tirano, que ha venido a Siracusa a buscar a un hombre de bien; Foucault indica que se trata de “una escena ejemplar de lo que es la *parrhesía*. Un hombre se yergue frente a un tirano y le dice la verdad”⁸. Ahora bien, es desde esta específica modalidad de concebir la resistencia al poder que se alza la crítica a la posición foucaultiana: en tanto implica un decir veraz frente al riesgo, y no el lograr imponer la propia perspectiva, la *parrhesía* foucaultiana es legible como un retorno a valores del Iluminismo —verdad y autonomía—, y la práctica del *cura*

² El curso de 1982, publicado como *L'herméneutique du sujet (La hermenéutica del sujeto)*, es seguido por el curso de 1983, publicado como *Le gouvernement de soi et des autres (El gobierno de sí y de los otros)* y que es continuado a su vez en 1984 por el curso publicado como *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II (El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II)*. En las traducciones utilizadas en este artículo, esos cursos se dividen en dos: Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros, Curso en el Collège de France, 1982-3*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009; y Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France 1983-4*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.

³ “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad”, entrevista a Michel Foucault realizada por Raúl Fornet-Betancourt, Helmut Becker y Alfred Gómez-Muller el 20 de enero de 1984. Publicada en la revista *Concordia*, n.º VI (1984), pp. 99-116, p. 100.

⁴ Cfr. Michel Foucault, *El coraje de la verdad*, primera clase especialmente.

⁵ Cfr. Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 74 y ss.

⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁷ Tomado por Foucault de Plutarco, “Dion”, 959c, cap. 4, en *Vies parallèles*, trad. de Bernard Latzarus, Garnier, Paris, 1950-1955, vol. 3, p. 110.

⁸ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 67.

sui como individualismo, dandismo, solipsismo⁹. Luxon se refiere en esta línea al comentario de Nancy Roseblum, que caracteriza a Foucault como un “romántico que sufre de una psicología de la autodefensa”¹⁰. Por supuesto: si la resistencia a la dominación es dispuesta en términos de no imposición de perspectiva, si de lo que se trata es, eminentemente, de lograr la no intromisión de una relación de poder deformante respecto de la propia esfera de subjetividad, es en términos de un interés del sí mismo desde el cual el poder es resistido: la resistencia cobra un carácter estetizante, entonces, exactamente en el punto en el que diluye sus interrelaciones sociopolíticas. La verdad parrhesiástica resulta, en un juego estetizante, el operador de la idealización de esa propia verdad; políticamente, su alcance puede resultar, a lo sumo, espectacular: la puesta en escena de esa propia resistencia al poder de alguien que privilegia esa verdad por sobre sus consecuencias para sí.

¿El alcance político de la resistencia al poder foucaulteano se reduce entonces, desde la concepción del *cura sui*, a la posibilidad de generar un espectáculo —es decir, un hecho estético— del propio acto de resistencia? Una acotación de Foucault parece proveer de una clave de lectura diversa; en efecto, Foucault afirma: “Y me parece que la veracidad nietzscheana consiste en una manera determinada de poner en juego esta noción [el decir veraz] 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”¹¹. Ahora bien, ¿la afirmación foucaulteano resulta consistente? ¿La veracidad nietzscheana puede de hecho ser pensada en los términos planteados, y entonces, la propuesta foucaulteano supone una apertura respecto al límite espectacular/estetizante? Para responder estas preguntas, habremos de abordar la articulación que, desde la obra nietzscheana, se produce entre puesta en riesgo y verdad.

El riesgo y la verdad: imposición perspectivística y ficcionalidad útil

Frente a un estilo de vida descendente, anémico, reactivo, que rehúye el riesgo —“Muchos refinados quieren *tranquilidad*, paz frente a sus afectos... Otros quieren tranquilidad hacia el *exterior*, una vida sin peligro, quisieran no ser envidiados y ser atacados”¹²— Friedrich Nietzsche (1844-1900) dispone el estilo de vida ascendente, señorial, como aquel que tiende a ponerse en riesgo: “Esta ‘audacia’ de las razas nobles, que se manifiesta de manera loca, absurda, repentina, ese elemento imprevisible e incluso inverosímil de sus empresas... y su desprecio por la seguridad”¹³. Coincidentemente con Foucault, la perspectiva vital ascendente nietzscheana supone

⁹ Cfr. al respecto Joan M. Reynolds, “‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work”: *Canadian Journal of Political Science*, vol. 37, n.º 4 (2004), pp. 951-977, pp. 965 y ss.; y Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”: *Political Theory*, vol. 12, n.º 2 (1984), pp. 152-183.

¹⁰ Nancy Rosenblum, “Pluralism and Self-Defense”, en *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 183. Véase asimismo el comentario de Richard Rorty, calificando a los parrhesiastas como “caballeros de la autonomía privada” (“knights of private autonomy”). Richard Rorty, “Moral Identity and Private Autonomy”, en *Michel Foucault, Philosopher*, Routledge, New York, 1992, p. 328. Cfr. Nicholas Luxon, “Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault”: *Political Theory*, vol. 36, n.º 3 (2008), pp. 377-402, pp. 396 y ss.

¹¹ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 82.

¹² Friedrich Nietzsche, *Fragments Póstumos*, trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2008, Otoño de 1885-Primavera de 1886, I [104], p. 59.

¹³ *Ibid.*, p. 55.

la puesta en riesgo de sí: la audacia, el ponerse en juego, suponen parte necesaria de lo que determina dicha perspectiva en tanto ascendente. Sin embargo, la puesta en riesgo presenta en Nietzsche una determinada direccionalidad: “Exigir de la fortaleza que *no* sea un querer-dominar, un querer-sojuzgar, un querer-enseñorearse, una sed de enemigos y de resistencias y de triunfos, es tan absurdo como exigir de la debilidad que se exteriorice como fortaleza”¹⁴. Este carácter de la fortaleza parece más bien contraponerse a la modalidad del *cura sui* como no imposición de perspectiva: es en la dominación, es en el triunfo frente a enemigos, donde el carácter propio de la vida ascendente se desarrolla. En efecto, esa puesta en riesgo es propia de una vida que “no es un querer-conservarse sino un querer-crecer”¹⁵. Esta tendencia al aumento, al crecimiento vital, “resulta en el proceso orgánico una voluntad de poder, en virtud de la cual *fuerzas dominantes, configuradoras, ordenadoras* aumentan siempre el ámbito de su poder”¹⁶. La puesta en riesgo, así, obedece a una tendencia al crecimiento, en términos de voluntad de poder: es en el dominar y sojuzgar, en el imponer una perspectiva, desde donde la dinámica del crecimiento se desarrolla.

¿Y el lugar de la verdad en esta puesta en riesgo?

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son¹⁷.

La verdad es, así, una ficción conformada a través de una continuidad de uso en el tiempo; eminentemente, el carácter de toda verdad es entonces el de una falsedad canonizada: “La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra el mismo; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuevo lenguaje;...renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida”¹⁸. Renunciar a estos juicios falsos supondrá una renuncia a la vida, en tanto dichos juicios son útiles para el propio sostenimiento vital: “por un impulso...de autoafirmación, es que toda mentira suele santificarse”¹⁹. La verdad entonces funge como ficción útil para la vida, es decir, como herramienta para la afirmación vital como tendencia al *plus* de poder.

Ahora bien, resulta fundamental aquí notar que, para abordar este punto, no es necesario en absoluto realizar una suerte de análisis exhaustivo de lo que las nociones de verdad supongan para Nietzsche y para Foucault: en efecto, como Foucault mismo establece, el “decir veraz” solo puede ser considerado como tal en tanto existe una puesta en riesgo por parte de aquel que enuncia; dicho de otro modo, lo que interesa aquí no es el carácter mismo de la verdad que se esté diciendo en el momento de ponerse en riesgo, sino que dicha enunciación adquiere carácter de “decir veraz” como *parrhesia* solo a partir de su relación con el riesgo. Lo que resulta determinante para el análisis, entonces, es el carácter divergente que adquiere la verdad respecto

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007, Tratado primero, II, p. 56.

¹⁵ Nietzsche, *Fragmentos Póstumos*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2[179], p. 135. Énfasis en el original.

¹⁶ *Ibid.*, Final de 1886-Primavera de 1887, 7[9], p. 212. Énfasis en el original.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Llinares Chover, Península, Madrid, 2003, p. 208.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007, 4, p. 14.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000, p. 75.

a ese riesgo para Nietzsche y Foucault: mientras que para el primero se trata de una herramienta puesta al servicio del aumento vital, lo cual supone necesariamente la imposición de una perspectiva, para el segundo no ha de suponer imposición perspectivística alguna, y por ende, se definiría en términos de resistencia al poder. Frente a una vida que busca, al arriesgarse, imponer su perspectiva en la lucha en términos de un aumento de poder, hallamos un cuidado de sí (*cura sui*) que supone el ponerse en riesgo como modalidad de resistencia al poder, en términos de una estética existencial, como Foucault lo denomina. En tanto dicha estética dispone la verdad en la puesta en riesgo como modalidad que no implica una imposición de perspectiva, lo que hallaríamos, en principio, no es así una forma de la veracidad nietzscheana, en tanto se sustentaría en un recorte del sentido en que el riesgo es tomado por Nietzsche.

Ahora bien, plantear dicha relación solamente a partir de los conceptos de verdad y riesgo supone recortar la cuestión en sí. En tanto dicha articulación entre verdad y riesgo se encuadra, para cada autor, en una específica modalidad de concebir las relaciones de poder y de lucha, es desde el análisis de dicho encuadre que será posible determinar la concreta relación entre ambas perspectivas. Si el riesgo del “decir veraz” se comprende como resistencia al poder, y el arriesgar la vida, del cual la verdad es instrumento, se pone al servicio de la búsqueda del aumento de poder, es desde el modo en que esas dinámicas del poder se despliegan desde donde será posible dictaminar de manera plena la respectiva cercanía o lejanía entre Foucault y Nietzsche.

El riesgo entre el poder y la lucha: Foucault y Nietzsche

En un escrito breve de 1983, *Le sujet et le pouvoir*, Foucault establece de forma sucinta la modalidad articulativa entre subjetividad y poder propia de su último pensamiento; allí, Foucault sostiene:

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre “parejas”, individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros... En efecto, lo que define una relación de poder es que es un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones: una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras²⁰.

Este modo indirecto de actuar es definido de modo divergente al de la violencia:

Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo o sobre cosas: fuerza, somete, quiebra, destruye: cierra las puertas a toda posibilidad. Su polo opuesto sólo puede ser la pasividad, y si tropieza con cualquier otra resistencia no tiene más que intentar minimizarla. En cambio, una relación de poder se articula sobre dos elementos, ambos indispensables para ser justamente una relación de poder: que

²⁰ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, n.º 3 (1988), pp. 3-20, p. 13. Este artículo de Foucault se había publicado previamente como epílogo del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

“el otro” (aquel sobre el cual ésta se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones²¹.

En este punto, caractericemos el modo de desenvolvimiento dinámico de la *Wille zur Macht* en Nietzsche:

La voluntad de poder sólo puede exteriorizarse *ante resistencias*. . . 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 desintegra²².

Según esta caracterización, la dinámica de la voluntad de poder parece situarse del lado de la violencia foucaultiana. En efecto, la voluntad de poder se exterioriza ante resistencias, a las cuales busca vencer, de modo de subyugar al poder del atacante; es decir, según Foucault, someterlo hasta la pasividad; la voluntad de poder parece entonces encontrar su dinámica en una lucha en la cual se dibuja, de modo maniqueo, la posibilidad de someter e incorporar, o la posibilidad de fracasar y “desintegrarse”; en términos de Foucault, “cierra la puertas a toda [otra] posibilidad”²³. Al situarse la lucha nietzscheana desde la violencia, la dinámica de las relaciones de poder, desde la cual se despliega la práctica de la *parrhesía*, sitúa el riesgo del decir veraz en un plano de carácter cualitativamente divergente respecto a la puesta en riesgo nietzscheana.

Sin embargo, este carácter de exteriorización de la *Wille zur Macht* es solamente un aspecto parcial de su dinámica. En efecto, al pensar en el tipo de vida ascendente, Nietzsche propone la figura de la “gran salud” (*Große Gesundheit*) como una determinada modalidad de configuración de la voluntad de poder *hacia dentro* del viviente:

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!²⁴.

Aquí hallamos una dinámica diversa. No se produce el vencimiento de resistencias en orden a someter y luego incorporar al adversario; por el contrario, la acción de la pasión dominante actúa *sobre* la capacidad activa de los sistemas internos, estableciendo una jerarquía, de modo de coordinarlos, dirigiendo su capacidad de trabajo en una determinada dirección. Se trata de una imposición de perspectiva en la cual, en tanto no se produce una reducción y desaparición de la diferencia —ya que las fuerzas son dirigidas, no sometidas para ser asimiladas— la multiplicidad abre el espacio para, en términos de Foucault, “todo un campo de respuestas, reacciones,

²¹ Ibidem.

²² Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Otoño de 1887, 9[151], p. 282.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibid., Primavera de 1888, 14[157], p. 584.

efectos y posibles invenciones”²⁵. En efecto, en tanto inserta en una dinámica que supone devenir, dicha configuración puede modificarse de múltiples maneras, es decir, un conjunto de posibilidades que excede el asimilar o ser asimilado. En este sentido, la dinámica de la lucha propia de la *Wille zur Macht* no se reduce ni al puro enfrentamiento que supone una victoria sobre otro subyugado y asimilado —deshecho de su carácter de otro— ni a un proceso configurativo que supone un direccionamiento y una jerarquización de una multiplicidad de fuerzas; tanto el uno como el otro, como asimismo la desorganización y dispersión que supone la forma *enferma vital*²⁶, resultan modalidades del devenir *conflictivo* propio de la voluntad de poder²⁷.

Ahora bien, ¿cómo se plantea la divergencia entre violencia y poder en Foucault? ¿Es de externalidad? Es decir, en tanto se trata de una operativa diversa, ¿lo que es la relación de poder *no* es la relación de violencia?

Tal vez la naturaleza equívoca del término *conducta* es una de las mejores ayudas para llegar a captar la especificidad de las relaciones de poder. Pues “conducir” es al mismo tiempo “llevar” a otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en el interior de un campo más o menos abierto de posibilidades. El ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en arreglar las probabilidades. En el fondo, el poder es menos una confrontación

²⁵ Ibidem.

²⁶ “La contraposición de las pasiones, la duplicitad, la triplicidad, la multiplicidad de las ‘almas en un único pecho’ 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, *Fragmentos póstumos*, Primavera de 1888, 14 [157], p. 584. Énfasis en el original. En la mención a las “almas en un único pecho”, puede verse una alusión al libro I del *Fausto* de Goethe (1749-1832).

²⁷ Este carácter propio de la gran salud es la que Barbara Stiegler otorga como tendencia, en una inversión del modelo cartesiano-moderno, a la generalidad del cuerpo nietzscheano: “Mientras que Descartes parte, como la conciencia, de la unidad como dato, o del *ego* como punto de partida... la situación nietzscheana de la filosofía es la de la carne misma: ser sorprendida por una prodigiosa diversidad, hacerse la pregunta de su unificación (preguntarse cómo asimilarla y comprenderla en la unidad), ésa es la situación fundamental de todo cuerpo vivo”. Barbara Stiegler, “¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología”: *Eidos*, vol. 1 (2003), pp. 128-141, p. 133. Hacia aquí apunta a su vez Gemes al establecer que “el ataque de Nietzsche hacia la metafísica esencialista dogmática es de hecho un llamado a abocarse a una autocreación propositiva bajo una voluntad unificante, una voluntad que posee la fuerza de reinterpretar la historia como un sendero respecto del problema que somos”. (“Nietzsche’s attack on essentialist dogmatic metaphysics is in fact a call to engage in a purposive self creation under a unifying will, a will that possesses the strength to reinterpret history as a pathway to the problem that we are”). Kendall Gemes, “Postmodernism’s Use and Abuse of Nietzsche”: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXII, n.º 2 (2001), pp. 337-369, p. 339. En este sentido, la “gran salud” implicaría la maximización ascendente de dicha tendencia vital propia del Leib: la optimización de una unificación proyectivo-coordinativa. En el mismo sentido, y partiendo de esta multiplicidad a ser configurada, Olafsson asimismo sostiene que en Nietzsche puede entenderse “la imposición como expresión esencial de la vitalidad autoasertiva de cada ser viviente”. (“Imposition as an essential expression of the self-assertive vitality of every living thing”). Francis Olafsson, “Nietzsche’s Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power”: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n.º 3 (1991), pp. 557-572, p. 558. Vattimo, por su parte, plantea que la decadencia cultural se articula a una falta de ligazón orgánica con la vida, en tanto “principio unificador”. Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 40. Bacarlett Pérez sostiene que la capacidad autónoma del organismo, en Nietzsche, se alcanza “a través de la pugna y la discordia entre las partes” propias de dicho ser vivo. María Luisa Bacarlett Pérez, *Friedrich Nietzsche: la vida, el cuerpo y la enfermedad*, Universidad Autónoma de México, México, 2006, p. 68. Sin embargo, esto es caracterizar parcialmente la posición nietzscheana; como señalamos, un cuerpo cuyas partes se hallan en permanente discordia resulta un cuerpo debilitado, no saludable, incapaz —justamente en tanto se halla absorbido por su permanente discordia— de hacer frente de modo eficaz a las fuerzas exteriores; la constante pugna ha de encontrar una modalidad saludable en la imposición de una determinada configuración, a través de la imposición de una perspectiva jerarquizante sobre las partes en pugna.

entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno...El modo de relación propio del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos del poder), sino más bien del lado de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno²⁸.

Frente a las relaciones de poder, pensadas en términos de gobierno de conductas, se colocan en calidad de instrumentos la violencia, por un lado (ya emparejada con la lucha) y el contrato, por el otro. Sin embargo, este tipo de vinculación halla su modificación:

Toda relación de poder implica, pues, por lo menos virtualmente, una estrategia de lucha, sin que por eso lleguen a superponerse, a perder su especificidad y finalmente a confundirse...Una relación de enfrentamiento encuentra su término, su momento final (y la victoria de uno de los dos adversarios) cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las reacciones antagónicas, y a través de ellos puede conducirse con suficiente certeza y de manera bastante constante la conducta de los otros; para una relación de enfrentamiento, desde el momento en que no es una lucha a muerte, la fijación de una relación de poder constituye un blanco —al mismo tiempo su cumplimiento y su suspensión²⁹.

Al volver a plantear la relación de poder, hallamos una doble variación respecto del planteo anterior. En primer lugar, la triple articulación poder-lucha-contrato ha sido recortada: es en la articulación bivalente poder-lucha donde parece desarrollarse la especificidad dinámica. Esto, por supuesto, no significa que la concepción de contrato deje de jugar un papel en el momento de pensar las relaciones de poder, sino que estas relaciones se ven desplegadas principalmente a partir de su articulación con la lucha. Este término *principalmente* nos ubica respecto de la segunda variación: en este planteo de la relación poder-lucha, la misma no parece ya darse en términos de derivación —la concepción de que la lucha puede resultar solamente un *instrumento* del poder— sino que más bien parece ahora ubicarse a su lado: existe un reemplazo, y ya no una utilización del antagonismo por los mecanismos estables, *v. gr.*, de la lucha por el poder. La lucha y el poder no son entonces concebidos en términos de exterioridad recíproca: se presentan como modulaciones de diversa intensidad respecto de una dinámica eminentemente *conflictiva*, en tanto el elemento que ha quedado elidido de la principal ecuación ha sido, justamente, el del contrato.

Si partimos desde las caracterizaciones que Foucault establece respecto a la lucha y el poder, es posible disponer un campo dinámico general de conflicto, dentro del cual son concebibles tanto el desenvolvimiento nietzscheano de la *Wille zur Macht*, como las relaciones de poder foucaulteanas. En efecto, la dinámica de lucha nietzscheana no se superpone a la caracterización foucaultea, puesta en términos de pura confrontación o antagonismo. Como Nietzsche establece, “mediante un ser orgánico, no un ser *sino la lucha misma quiere conservarse, crecer y ser consciente de sí*”³⁰. Ahora bien, como señalamos anteriormente, la configuración del viviente

²⁸ Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 14.

²⁹ *Ibid.*, pp. 19-20.

³⁰ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Otoño de 1885-primavera de 1886, I[124], p. 62. Énfasis en el original.

propia de la “gran salud” presenta mayor cercanía a la modalidad de gobierno que Foucault establece: no se trata de vencer al otro en términos de deshacerlo como otro, y así, dar paso a la “incorporación”, sino de redireccionar sus fuerzas activas para establecer una multiplicidad tendiente hacia una perspectiva. Así como en Foucault, en Nietzsche se despliegan, a partir de un campo dinámico de conflicto, las modalidades, leídas desde la caracterización foucaultea, de lucha y de poder³¹.

Sin embargo, el despliegue específico que dichas modalidades adquieren para cada autor resulta divergente; y esto, principalmente, porque el propio campo de conflicto desde el cual esas modalidades se despliegan presenta una tónica diversa. En efecto, en tanto la *Wille zur Macht* es concebida en términos de tendencia al aumento de poder, y este, como se había determinado, se produce al ponerse continuamente en riesgo, el carácter saliente del campo de conflicto es aquel de la lucha³²: “La gran salud, una salud que no sólo se posea, sino que además se conquiste y se tenga que conquistar continuamente, pues una y otra vez se la entrega, se la tiene que entregar...”³³; en efecto, aquello que habíamos establecido como cercano a la dinámica de poder foucaultea —la configuración vital pensada en términos de “gran salud”— es aquello que es puesto una y otra vez en riesgo, es decir, que es arrastrado una y otra vez al campo de la lucha. Por otro lado, el análisis del campo de conflicto se halla tematizado por Foucault eminentemente en términos de relaciones de poder. Si, como señala, “mi objetivo...ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura”³⁴, entonces el acento de las relaciones de conflicto no se hallará puesto en la lucha, sino en el poder, justamente en tanto gobierno de las conductas, en tanto eminente modalidad de subjetivación.

Ahora bien, esta diferencia de tónicas respecto al campo dinámico de conflicto se traduce en un diferente despliegue respecto al campo mismo del poder en tanto gobierno de conductas. Como establece Foucault:

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se caracterizan esas acciones por el “gobierno” de los hombres, de los unos por los otros —en el sentido más amplio del término— se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre “sujetos libres” y sólo en la medida en que son “libres”. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos enfrentados a un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos³⁵.

³¹ Nietzsche piensa la modalidad de la *Große Gesundheit* no solo en términos de configuración propia del viviente, sino también desde la proyección cultural que supone una moral de “cría” frente a una moral de domesticación, la moral cristiana. Al respecto, cfr. *El crepúsculo de los ídolos*, especialmente el apartado “Die ‘Verbesserer’ der Menschheit” (“Los que quieren hacer mejor a la humanidad”).

³² En tanto los términos de lucha y poder son utilizados por ambos pensadores, pero, como indicamos, no de modo superponible, vale aclarar aquí cómo es que nosotros los estamos utilizando para este específico desarrollo analítico: el plus de poder de la *Wille zur Macht* refiere a un agregado cuantitativo, y no a una diferencia cualitativa (de modo) respecto de la lucha. Dicho de otra forma, el incremento de poder va de la mano de un crecimiento —la tendencia de la *Wille zur Macht*— y no, como Foucault señala, de una modalidad dinámica distinta a la lucha, aquella dada a través del gobierno.

³³ Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1979, p. 96.

³⁴ Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 4.

³⁵ *Ibid.*, p. 15.

La libertad, así, aparece como eje articulador respecto del ejercicio del poder de unos sobre otros³⁶. Si no existe lugar para la variabilidad de comportamiento, “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”³⁷.

¿Y en el caso nietzscheano? ¿Es posible dar lugar a esta concepción de libertad?

En orden de responder a esta cuestión, abordaremos la caracterización nietzscheana desarrollada en *El crepúsculo de los ídolos* sobre la cría del *chandala*, tipo vital descendente, necesaria contraparte a la cría de hombres superiores.

El mismo Manú lo decía: “Los chandalas son el fruto del adulterio, del incesto y del crimen (esta era la consecuencia necesaria de la idea de *cría* de ganado humano). No deben usar otros vestidos que los harapos arrebatados a los cadáveres, por vajilla fragmentos de cacharros, por adornos hierro viejo, y como objeto de su culto los espíritus malos. Deben vagar sin descanso de un lado a otro. Les está prohibido escribir de izquierda a derecha y valerse de la mano para escribir, pues el uso de la diestra y la escritura de izquierda a derecha son cosas reservadas a los hombres *virtuosos*, a las personas de raza”³⁸.

El *chandala* no es un ejemplo de saturación de determinación, es decir, no es un esclavo encadenado sino que resulta un ejemplo de relación de poder como gobierno de conducta de tipo *exacerbado*. Si retomamos la figura del viviente de la “gran salud”:

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!³⁹.

Notamos, como habíamos afirmado, que no se trata de una saturación de las determinaciones: la pasión dominante no deshace las otras, incorporándolas de modo indiferenciado, ni establece el trabajo o la función de los sistemas internos, sino que *coordina el concurso de sus trabajos*, es decir, guía a partir de una perspectiva unificante. Sin embargo, en esa propia producción de unidad, el grado de libertad otorgado a las partes tiende, al buscar la máxima salud, a su minimización, a la mayor armonía de acto, es decir, a clausurar máximamente la posibilidad de variación de

³⁶ Así, la caracterización de Thiele de que, en Foucault, la libertad “debe ser entendida como resistencia a las imposiciones del poder, como la antimateria del poder” resulta incorrecta. Leslie Paul Thiele, “The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault’s Thought”: *The American Political Science Review*, vol. 84, n.º 3 (1990), pp. 907-925, p. 908. La libertad no es aquello opuesto o que contraría al poder, sino aquello que implica al poder, y por lo cual las relaciones de poder pueden desplegarse; es respecto de las relaciones de dominación —como específicas relaciones de poder— que la libertad de —en el caso de la *parrhesia*— un “decir veraz” puede jugar como resistencia. En este sentido es posible decir, con Reynolds, que la práctica del cuidado de sí busca suspender y superar “las formas negativas de poder”; negativas, por supuesto, desde la perspectiva ética foucaultea. Reynolds, “‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work”, pp. 951-977, p. 957.

³⁷ Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 15.

³⁸ Cfr. Nietzsche, *Crepusculo de los ídolos*, “Los que quieren hacer mejor a la humanidad”, III, p. 63.

³⁹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Primavera de 1888, 14[157], p. 584.

respuesta. El elemento que articula las partes, aquí, resulta ser más bien el de la jerarquía⁴⁰.

Desde la *Wille zur Macht*, en tanto tendencia al plus de poder, el campo de conflicto es concebido primordialmente en términos de lucha continua; por ende, la posibilidad de generar una tipificación de la “gran salud” hace necesaria una poderosa articulación interna; las relaciones de poder en términos de gobierno suponen, como establecimos, una articulación de tipo jerárquica. En Foucault, por el contrario, el campo de conflicto se concibe eminentemente en términos de relaciones de poder:

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 dominación⁴¹.

El articulador de dichas relaciones de poder resultaba ser, como establecimos, la libertad; la tendencia ético-política que Foucault imprime a dicho campo es, así, la de un mínimo de dominación, es decir, un plus de libertad⁴².

Desde aquí, nos es posible retornar al comienzo del apartado, es decir, a la pregunta por el posible carácter individualista, solipsista del riesgo en la *parrhesía*. En tanto no supone una imposición de perspectiva, ¿la *parrhesía* recae en una suerte de ideal de auto-embellecimiento?⁴³ ¿Supone entonces un *recorte* del sentido que el riesgo presenta en el devenir nietzscheano? El problema recae aquí en considerar la imposición de perspectiva en términos ya sea de saturación de determinaciones, implicando un grado cero de libertad, o de resolución de una situación de lucha en términos de puro antagonismo, ya sea la muerte del otro o, en la figura nietzscheana de la dinámica orgánica, la asimilación. Como Foucault sostiene:

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 permanente⁴⁴.

⁴⁰ Como notamos, jerarquía no se opone de ningún modo a libertad —si no hubiese libertad, carecería de sentido pensar en la jerarquía en términos de configuración— sino que tiende a permitir esa libertad en un grado minimizado.

⁴¹ Fornet-Betancourt, Becker y Gómez-Müller, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad”, p. 110.

⁴² Como sostiene Laforest, las relaciones de dominación pueden considerarse como “relaciones de poder fijas” (“relations de pouvoir figés”). Guy Laforest, “Gouverner et liberté: Foucault et la question du pouvoir”: *Revue canadienne de science politique*, vol. 22, n.º 3 (1989), pp. 547-562, p. 550.

⁴³ En esta línea, Bazzicalupo afirma, refiriéndose a Gilles Deleuze (1925-1995): “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”. (“The neomaterialist vitalism seeks out those who resist in the folds of the subject/object of power, which is akin to desiring [a] life [vita desiderante] that resists and evades power”). Laura Bazzicalupo y Charles Clò, “The Ambivalences of Biopolitics”: *Diacritics*, vol. 36, n.º 2 (2006), pp. 109-116, p. 114; en efecto, una vida pensada en términos de pura actividad es una vida que logra proyectarse por fuera de las relaciones de poder.

⁴⁴ Foucault, “El sujeto y el poder”, p. 15.

Como analizamos, la configuración vital de la “gran salud” se puede insertar en la dinámica de las relaciones de poder como gobierno de conductas, en tanto no hay una paralización, sino una incitación en términos de coordinación, de redireccionalización, y que, eminentemente, puede siempre *cambiar*. Esta configuración es conceptualizable así en términos de *agonismo*, y por ende, la imposición de perspectiva que supone es pensable en términos de gobierno. Ahora bien, como establecimos, el eje articulador de dicha relación de poder no está dado en términos —como en Foucault— de libertad, sino más bien de jerarquía, la cual supone un grado de libertad minimizado, en tanto el campo de conflicto nietzscheano se halla caracterizado eminentemente en términos de lucha. De este modo, podemos responder a la pregunta sosteniendo que no existe, en la perspectiva foucaultea, un *recorte* del sentido que el riesgo ocupa en la dinámica nietzscheana, sino más bien un *desplazamiento*. Como establece Foucault:

Contrario a un mito cuya historia y funciones requerirían mayor estudio, la verdad no es la recompensa de los espíritus libres...ni el privilegio de aquellos que han tenido éxito en liberarse a sí mismos. La verdad es algo de este mundo: se produce sólo en virtud de múltiples formas de restricción. E induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene sus propios regímenes de verdad, su “política general” de verdad: esto es, el tipo de discurso que acepta y hace funcionar como verdad⁴⁵.

El “decir veraz” que supone la *parrhesía*, así, se inserta en términos de resistencia en un determinado régimen de verdad⁴⁶ de sus relaciones. Así, desde lo establecido anteriormente respecto al carácter de la “gran salud” nietzscheana, es posible pensar la *parrhesía* en términos de un uso desplazado de la noción de riesgo nietzscheano: la imposición de perspectiva a la que la *parrhesía* tiende —entendiendo esa imposición en términos de relaciones de poder, pensables desde dinámicas de gobierno— resulta en la de un mínimo de dominación, y por ende, un plus de libertad⁴⁷. Se diferencia entonces de la dinámica nietzscheana, en la cual el grado de dominación (como

⁴⁵ “Contrary to a myth whose history and functions would repay further study, truth isn’t the reward of free spirits... nor the privilege of those who have succeeded in liberating themselves. Truth is a thing of this world: It is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its own régime of truth, its ‘general politics’ of truth: that is, the type of discourse which it accepts and makes function as true”. Michel Foucault, *Power/Knowledge*, Pantheon, New York, 1980, p. 131. Citado en Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”: *Political Theory*, vol. 12, n.º 2 (1984), pp. 152-183, p. 155.

⁴⁶ Verdad articulable a la concepción nietzscheana. Como sostiene Flynn, “el punto de Foucault, sin embargo, no es descubrir algo más fundamental que la verdad como su precondition... sino revelar la amplia multiplicidad de verdades respecto de la que la ‘verdad’ fue inventada para contener. El proyecto es nietzscheano” (“Foucault’s point, however, is not to uncover something more fundamental than truth as its precondition...but to reveal the sheer multiplicity of truths that ‘truth’ was invented to contain. The project is Nietzschean”). Thomas R. Flynn, “Truth and Subjectivation in the Later Foucault”: *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n.º 10 (1985), pp. 531-540, p. 532. Taylor sostiene: “Este régimen de relatividad de la verdad significa que no podemos alzar el estandarte de la verdad contra nuestro propio régimen...Por lo cual, la liberación en el nombre de la ‘verdad’ sólo puede ser la sustitución de otro sistema de poder por este”. (“This regime-relativity of truth means that we cannot raise the banner of truth against our own regime...So that liberation in the name of ‘truth’ could only be the substitution of another system of power for this one”). Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, p. 176. El problema está allí en la extensión que se concede a la noción de relatividad; desde la perspectiva ética foucaultea, la *parrhesía* como “decir veraz” resulta una resistencia frente a sistemas de dominación que suponen sus propios regímenes de verdad; es decir, se avala una perspectiva, articulada a un determinado régimen de verdad, por sobre otra; lo relativo no implica, así, equivalencia valorativa de los elementos.

⁴⁷ Como sostiene Gros, “la exigencia no adopta la forma de un código de prohibiciones, sino de una estilización”. Frédéric Gros, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, p. 132.

relación de poder) inscrito en la imposición de perspectiva se halla al servicio de la obtención de un plus de poder.

El riesgo del decir veraz, entonces, no presenta, hacia dentro del análisis foucaulteano en que la *parrhesía* se encuadra, un carácter de puro espectáculo, que establecería el *cura sui* como práctica de solipsismo embellecedor y daría paso a las críticas en términos de individualismo o dandismo ya señaladas⁴⁸. Al poder concebir a la imposición de perspectiva nietzscheana, desde la configuración vital que supone la “gran salud”, como una modalidad caracterizable en términos de relación de poder, fue posible pensar ese “decir veraz”, necesariamente inscrito en relaciones de poder, desde una determinada imposición de perspectiva *desplazada* respecto de la nietzscheana: un *cura sui* puesto como resistencia, *tendiente* a un mínimo de dominación. Sólo en tanto ese *cura sui* es concebible respecto a dicha tendencia, es posible pensar la *parrhesía* al servicio de una construcción ético-política, es decir, “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”⁴⁹. Solo así puede pensarse en una “política de la verdad” como “arte de no ser tan gobernado”, tal como Foucault define en su última obra traducida⁵⁰.

La lucha discursiva: antagonismos ético-políticos

Si, como desarrollamos, en Foucault la dinámica de poder antagonica resulta aquella de la dominación —y por ello es, desde nuestro análisis, en torno al concepto de libertad que la resistencia se abre paso vía el *cura sui*—, ¿cuál resulta, en Nietzsche, la disposición antagonica desde la cual se despliega una *Wille zur Macht* como lucha por el plus de poder? ¿Por qué la “gran salud” —como formato eminente de dicha lucha— es concebida en términos de coordinación jerárquica de fuerzas?

En tanto el plus de poder es, justamente, un plus de poder para la vida, el antagonista respecto de esta perspectiva queda en Nietzsche claramente definido: “¡El concepto [cristiano] ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida — en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!”⁵¹. El ideal moral encarnado en el cristianismo representa, entonces, el enemigo por excelencia de la interpretación de la vida en términos de *Wille zur Macht*. Sin embargo, esta modalidad anémica de la vida, que recorta sus posibilidades y poderes, no se ha deshecho, sino que incluso ha logrado potenciarse, a partir del aparecer y desarrollo de la ciencia moderna. “Ironía ante lo que creen al cristianismo *superado* por las modernas ciencias naturales. Los

⁴⁸ 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”. (“By considering individuals as embedded in a relational context, Foucault makes these relations constitutive of the horizon of ethical experience... ultimately refuses the liberatory ethical project offered by something like Deleuze and Guattari’s *Anti-Oedipus*”). Nancy Luxon, “Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault”: *Political Theory*, vol. 36, n.º 3 (2008), pp. 377-402, p. 385.

⁴⁹ Fernet-Betancourt, Becker y Gómez-Müller, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad”, p. 110.

⁵⁰ Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981*, trad. de Horacio Pons, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2014, p. 303.

⁵¹ Nietzsche, *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, p. 96.

juicios de valor cristianos *no* están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime —aún hoy⁵². ¿De qué modo se ha producido esta potenciación? A través de una particular lectura, en clave científica, de la dinámica vital:

A mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*Aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincracia se coloca en el primer plano a la “adaptación” (*Anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*Reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; 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 conformadora⁵³.

Tanto las fuerzas activas como las reactivas hacen a la vida, pero la ciencia moderna, en tanto sombra de Dios —es decir, en tanto heredera axiológica de los preceptos cristianos— ha producido un recorte fundamental, haciendo de la dinámica vital una dinámica inherentemente reactiva; no es que ha dejado de lado las fuerzas activas, sino que, al modo spenceriano, las ha colocado en el afuera de la vida, en aquello que no le pertenece a la vida. Los grandes poderes, las grandes fuerzas, forman así parte de un exterior que sobredetermina la vida, obligándola, para vivir, a adaptarse a las formas que ese mundo busca imponerle. Y esto resulta así una continuación directa de los valores cristianos: si esta es la dinámica vital, ¿cómo los valores vitales *naturales* no resultarían ser los de humildad, sacrificio, culpa? La mejor vida para el viviente, en tanto que *naturalmente* humilde, es la de una perfecta adaptación a aquello que un Exterior le exige. El tipo social que responde directamente a este estilo *natural* de vida es el del nihilista. Ahora bien, la cultura cristiana ha modelado durante siglos a la especie humana: no ha detenido sus formas en meros términos de religión, sino que se proyecta hacia la moral, el gusto, el arte y la ciencia modernos. El nihilista, como producto humano de este enorme proceso de conformación vital, no es ya aquel asceta cristiano que ha de reprimir sus propias tendencias, sus propios influjos, a partir de pautas morales —humildad, castidad, amor al prójimo⁵⁴—. Como producto final de dicho proceso, de estas “sombras de Dios” (*Schatten Gottes*) que son las pautas culturales modernas, él también se ha convertido en una sombra: luego de siglos de modelación desde los valores reactivos, es aquel ya carente de fuerzas propias, *activas*, que requieran de represión y negación⁵⁵. Su estado *natural* es el de aquel agobiado, carente de

⁵² Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Otoño de 1885-Otoño de 1886, 2[96], p. 104.

⁵³ Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Tratado segundo, 12, p. 47.

⁵⁴ Cfr. especialmente al respecto Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, “Los que quieren hacer mejor a la humanidad”, III.

⁵⁵ Cabe aquí aclarar que existen dos tipos de nihilismo, el cual puede ser “síntoma de creciente *fortaleza* o de creciente *debilidad*”. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Otoño de 1887, 9[60], p. 251. Para profundizar en su

capacidad conformativa, aquel cuyo modo de devenir vital habrá de ser la constante adaptación a un Afuera poderoso, determinante, activo. La descripción spenceriana del viviente es, así, una adecuada descripción de la *naturaleza* nihilista.

Contra esa *naturaleza*, contra esa concepción de fuerzas externas que modelan, que achatan, que corroen la naturaleza humana de modo de producir una uniformidad nihilista, una mediocrización del hombre, es contra lo que Nietzsche se alza. Así, frente a la vida de dinámica adaptativa, Nietzsche dispone primeramente una concepción dinámica de lucha y confrontación; frente a la igualación de los sujetos frente a poderes externos, activos, que comprimen y sobredeterminan, Nietzsche concibe poderes activos internos, que disponen un ámbito de lucha hacia dentro del viviente, y que, vía jerarquización a través de la imposición de perspectiva, abre el espacio de la diferencia.

El combate discursivo nietzscheano está así signado a partir de su adversario: el discurso moderno, científico, pero asimismo artístico, político, heredero de la valoración cristiana. Para poderse conformar como eficaz frente discursivo de combate, la noción de *Wille zur Macht* ha de poder expandirse a campos que excedan lo propiamente vital⁵⁶: Nietzsche concibe así la posibilidad de pensar desde una voluntad de poder a espacios no vitales⁵⁷, como asimismo específicamente a los niveles orgánico-tisulares⁵⁸ y no orgánicos⁵⁹. Frente a un plexo discursivo moderno colonizado por la valoración cristiana, Nietzsche buscará contraponerle un mundo y una vida pensados en términos de *Wille zur Macht*, a los cuales les corresponderán, tácticamente, una física, una química y una biología de la *Wille zur Macht*, como también una política, un arte, una moral (inmoral)...⁶⁰. Esta discursividad está entonces puesta al servicio de una lucha de carácter ético-político: ante las condiciones culturales que producen “una nivelación y una mediocrización del hombre”⁶¹, disponer una perspectiva que permita su elevación.

Desde la lectura, desde el diagnóstico que Nietzsche imprime al panorama político-cultural de su época, la lucha y la jerarquía resultan dos operadores conceptuales necesarios. Al pensar la vida y, proyectándose desde allí, la totalidad

diferencia, cfr. Mónica B. Cragolini, *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, La Cebra, Buenos Aires, 2006. Por supuesto, aquí nos estamos refiriendo al primer tipo de nihilismo, sobre el cual Nietzsche funda su diagnóstico.

⁵⁶ Ya no se tratará, como en *Zaratustra*, de que “solamente hay voluntad allí donde hay vida”. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007, “De la superación de sí mismo”, p. 136.

⁵⁷ “La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia... ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico? No meramente constancia de la energía: sino economía maximal del consumo: de manera que el *querer-llegar-a-ser-más-fuerte por parte de todo centro de fuerza* es la única realidad —no autoconservación, sino apropiación, querer-llegar-a-dominar, querer-llegar-a-ser-más, querer-llegar-a-ser-más-fuerte”. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Primavera de 1888, 14 [81], p. 535.

⁵⁸ “Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad, —y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder”. *Ibid.*, Primavera de 1888, 14 [174], p. 596.

⁵⁹ “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. A continuación el protoplasma hace la tentativa de superarlo, de apropiárselo, de incorporárselo: —lo que se denomina “nutrición” es meramente un fenómeno ulterior, una aplicación utilitaria de esa voluntad originaria de llegar a ser más fuerte”. *Ibid.*, Primavera de 1888, 14 [174], pp. 595-596.

⁶⁰ En este sentido, Glenn afirma que en Nietzsche “la epistemología es un tema moral”. Paul E. Glenn, “The Politics of Truth: Power in Nietzsche’s Epistemology”: *Political Research Quarterly*, vol. 57, n.º 4 (2004), pp. 575-583, p. 578.

⁶¹ Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 242, p. 175.

del espectro epistemológico a él contemporáneo, desde la perspectiva de la *Wille zur Macht*, Nietzsche antagoniza con una construcción desplegada desde hace siglos —milenios, contabiliza incluso—; esto ha provisto de una poderosísima densidad a esos ideales cristianos, desplegados en el discurso moderno. Asimismo, el carácter particular de dichos ideales supone, como se estableció, la humildad, la adaptabilidad, la reactividad, la uniformidad. Desde esta doble cualidad que presenta el antagonista (la densidad específica y el carácter particular), la preeminencia que el conflicto como lucha adquiere para la *Wille zur Macht* resulta tácticamente adecuada: es en términos de *ruptura* para con esos ideales que la confrontación, dada la *naturaleza* del antagonista, es planteada por Nietzsche. Ahora bien, en tanto la pura lucha no permite generar una adecuada figura antagónica —como se había marcado, una constante lucha no lleva sino a la disgregación y debilitamiento vitales— el operador conceptual que resulta la jerarquía se dispone asimismo a través de una doble determinación: la necesidad de generación de una forma vital —la “gran salud” se consigue al poder generar una unificación a través de la imposición de perspectiva producto de la lucha interna— y el carácter *diferencial* que dicha forma ha de presentar respecto del tipo vital uniforme, mediocre, nihilista; como marcamos, es desde la jerarquización que, frente a la uniformidad, aparece vitalmente la diferencia.

La lectura foucaultiana es diversa. La crítica no apunta al plano cultural como un todo, sino a modalidades específicas en las cuales esas pautas culturales se despliegan; a saber, en los puntos de saturación: cuando las relaciones de poder se vuelven relaciones de dominación. Desde esta posición, considerablemente menos radical que la nietzscheana, se despliegan los operadores conceptuales que son los del poder y la libertad. Si las relaciones de poder son comprensibles desde la conducta, es decir, desde una acción sobre la acción, es justamente debido a que de lo que se trata eminentemente es de redirigir, redireccionar, modificar el curso de la dinámica de fuerzas, mas no deshacerlo, chocar contra él y, desde ahí, rearmar uno estructuralmente nuevo. No es luchar, sino conducir: se trata de una acción indirecta, más lateral, en tanto a lo que se apunta —nuevamente— no es a chocar con el todo, sino a modificar determinadas partes. De la misma manera, el operador alterno a la jerarquía es la libertad, en tanto no se precisa de una acción directa y reconfiguradora —es decir, la transformación en otra cosa con su propia entidad— sino más bien en el deshacer cierto grado extremo de articulación; se trata de fluidificar la saturación, y no de reconfigurarla en otra forma eminentemente.

Si, como se planteó, ambos pensadores pueden ubicarse en un campo común de conflictividad, es desde la incorporación al análisis del lugar particular que ocupa aquello con lo que se confronta valorativa y discursivamente, desde donde es posible desplegar el diferencial específico que dicho conflicto adquiere tanto para Nietzsche como para Foucault. La negatividad que el cristianismo y sus derivas representa para Nietzsche no solo resulta totalmente refractaria valorativamente, sino que también recubre en su totalidad el plano cultural: arte y ciencia están puestos al servicio de una vida descendente. No solo la vida ha de conceptuarse así en términos de lucha y jerarquía, sino que el frente discursivo ha de plantearse como capacitado para una lucha contra esas perspectivas culturales: una biología y una química, una física y un arte y una moral (inmoral) de la *Wille zur Macht*...

Ante este frente de lucha que dispone Nietzsche desde, justamente, la lucha y la jerarquía, Foucault apunta a específicos núcleos de saturación; el discurso y la conceptualización ético-política vuelven a unirse en una perspectiva que no busca un

enfrentamiento en términos de confrontación directa, de un *plus* de poder, sino en términos de ruptura para con la dominación: de un plus de *liberación*. En el entrecruce de su fondo común conflictivo y su articulación conceptual-discursiva, dada desde aquello que correspondientemente enfrentan, es que las perspectivas de Foucault y Nietzsche adquieren —en términos foucaulteanos— un particular *agonismo*, un particular despliegue ético-político.

Conclusión

El presente trabajo ha sido desarrollado centralmente en torno a dos puntos: el primero, que la propuesta ético-política foucaultea proyectada en torno al *cura sui*, a partir de la práctica de la *parrhesía*, no se limita en términos de un puro hacer solipsista, que no buscaría resistir al poder sino desde una disposición estética individual. Esto se desarrollaba a partir de la comparación entre las relaciones de poder foucaulteanas y de lucha nietzscheanas, lo cual remite al segundo punto: la diferencia desplegada en la concepción de dichas relaciones de poder y de lucha es articulable desde lo que les es, correspondientemente, antagónico en términos ético-políticos; en Foucault, el poder como dominación y en Nietzsche, la civilización heredera de los valores cristianos.

Ambos puntos permiten realizar una proyección a problemáticas contemporáneas relativas a la resistencia —y denuncia— respecto a diversos dispositivos de poder, especialmente en torno a la figura del *riesgo*. En efecto, desde lo analizado aquí, la perspectiva foucaultea se aparta de diversas líneas de pensamiento contemporáneas que han abordado la temática de la dinámica de dominación propia de los dispositivos de poder. Mencionando algunas, hallamos por un lado el pragmatismo norteamericano, ya sea en la figura de Richard Rorty (1931-2007), que despliega desde un trabajo de persuasión discursiva sostenido en una “razón literaria”⁶² —razón que no se apoya en un discurso filosófico, sino literario— la posibilidad de sustanciar una ética: o la de Richard Bernstein, quien, centralmente en *El abuso del mal*⁶³, evalúa el discurso sobre el mal como dispositivo que, fundamentándose en una metafísica maniquea, permite la imposición de una relación de poder totalitaria que atraviesa lo político-religioso. Podemos mencionar asimismo la crítica cultural de la escuela de Frankfurt, en su tercera generación —pasando por la de Theodor Adorno (1903-1969) y Max Horkheimer (1895-1973), y aquella de la ética discursiva habermasiana— en las figuras de Axel Honneth, quien busca laborar en torno a una “gramática moral de los conflictos sociales”⁶⁴, en donde el reconocimiento es buscado a través de la acción comunicativa, y la de Otfried Höffe, que piensa el reconocimiento del otro en términos de tolerancia y sostiene entonces la posibilidad, desde un discurso jurídico-estatal pasible de ser avalado de modo generalizado, de concebir una justicia política⁶⁵.

⁶² Cfr. Richard Rorty, *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002, especialmente pp. 158-159.

⁶³ Richard Bernstein, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 2006.

⁶⁴ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.

⁶⁵ Cfr. al respecto Otfried Höffe, *Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, Planeta, Barcelona, 2003; y Otfried Höffe, “La tolerancia en tiempos de conflictos interculturales. Reflexiones de un filósofo político”: *Areté*, vol. XXII, n.º 1 (2010), pp. 131-146.

Finalmente, cabe mencionar las perspectivas de contemporáneos de Foucault como Jean Baudrillard (1929-2007), quien en su obra *Cultura y simulacro*⁶⁶, expone que la masa es performada —e incluso devorada— a través de la discursividad propia de los *mass-media*: la realidad no es sino esa virtualidad (ese simulacro) producto del entrecruce entre medios y masa. Por otro lado, Cornelius Castoriadis (1922-1997) plantea que la homogeneización de los discursos y las prácticas sociales —la heterotomía del imaginario social⁶⁷— puede ponerse en tela de juicio a través de la autonomía del sujeto, considerada en términos de la aparición discursiva de nuevas significaciones.

Si en las perspectivas mencionadas tanto el despliegue de los dispositivos de poder como sus posibilidades de resistencia son delineadas en términos de pertenencia discursiva, el aparecer del riesgo en la práctica del *cura sui* foucaulteano rescata un elemento que, si bien —como en el ejemplo tomado por Foucault de Plutarco— se halla atravesado por la discursividad, busca en ese ponerse en riesgo a sí mismo atravesar, perforar el discurso, poner en juego la corporalidad (la carne) como posibilidad de resistencia.

Ahora bien, no es la pura noción de riesgo en sí lo que está puesto en juego en el *cura sui* foucaulteano. En efecto, otros autores han tomado, contemporáneamente, la temática del riesgo en relación con los dispositivos de poder. Podemos mencionar a Ulrich Beck (1944-2015), quien en *La sociedad del riesgo* piensa en la modernidad, vía tecnología, como generadora de múltiples situaciones de riesgo que, en su globalización, atraviesan la posibilidad de ser concebidas intraestatalmente⁶⁸; Niklas Luhmann (1927-1998) busca pensar en lo social a partir de una teoría de sistemas en donde, desde la complejidad misma del sistema, existe necesariamente la contingencia —en tanto modalidad no necesaria de interconexión de algunos de sus elementos conformantes— y por ende, existe riesgo de ruptura o disfunción de dicho sistema⁶⁹.

El riesgo, en estas perspectivas, es tomado en términos de efecto de los ámbitos de control político-social y sus dispositivos; en Foucault, por el contrario, es pensado como posibilidad de disrupción activa, como resistencia ante esos dispositivos. Ahora bien, esto nos retrotrae a la crítica desde la cual parte el presente trabajo: la resistencia foucaulteano, desde el *cura sui*, como un puro actuar para el autoembellecimiento, como una dinámica de estética solipsista —y entonces, como un puro espectáculo frente a los otros, espectáculo que, tanto desde la industria cultural de la escuela de Frankfurt como desde la propia concepción de relaciones de poder foucaulteanas, resultaría reabsorbido en términos de dominación. La primera parte del presente trabajo buscó mostrar que, en sus consonancias con la forma en que Nietzsche piensa a la *Wille zur Macht*, el *cura sui* es concebible de modo rupturista para con el solipsismo, y así, mostrando la posibilidad de pensar a la resistencia a los dispositivos de dominación desde el individuo hacia las interrelaciones sociales —y entonces, traspasando las críticas de Rorty y Luxon planteadas al comienzo del artículo, poder indagar las posibles consonancias del *cura sui*, como acto que

⁶⁶ Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978.

⁶⁷ Cfr. Cornelius Castoriadis, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1975.

⁶⁸ Cfr. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998.

⁶⁹ Cfr. Niklas Luhmann, *Sistemas sociales*, Athropos, Barcelona, 1984.

perfora —en el ponerse en riesgo— la discursividad, respecto a una toma individual de posición (Rorty) en términos de una “eticidad de la autenticidad” (Taylor)⁷⁰.

El segundo punto desarrollado en este trabajo —a saber, que la diferencia desplegada en la concepción de las relaciones de poder en Foucault y de lucha en Nietzsche es articulable desde lo que les es, correspondientemente, antagónico en términos ético-políticos: en Foucault, el poder como dominación y en Nietzsche, la civilización heredera de los valores cristianos— supone asimismo una interrogación y una problematización en términos contemporáneos. El lugar que el riesgo ocupa para cada uno al momento de pensar la resistencia o el combate frente a dispositivos de dominación depende, como se buscó mostrar, del específico carácter sociohistórico que presenta el antagonista: el cristianismo como fórmula de la vida descendente para Nietzsche, el poder saturado como dominación para Foucault. Al delinear el carácter específico del antagonista de hoy, la línea que concibe, desde Nietzsche y Foucault, el riesgo como lucha y como resistencia al poder habrá de ser pensada y problematizada, para no perder los potenciales destellos de capacidad transgresora que puedan desde allí desplegarse.

Referencias bibliográficas

- Cragolini, Mónica B., *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, La Cebra, Buenos Aires, 2006.
- Bacarlett Pérez, María Luisa, *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad*, Universidad Autónoma de México, México, 2006.
- Bazzicalupo, Laura, y Clò, Charles, “The Ambivalences of Biopolitics”: *Diacritics*, vol. 36, n.º 2 (2006), pp. 109-116.
- Beck, Ulrich, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Bernstein, Richard, *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona, 1978.
- Castoriadis, Cornelius, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 1975.
- Flynn, Thomas R., “Truth and Subjectivation in the Later Foucault”: *The Journal of Philosophy*, vol. 82, n.º 10 (1985), pp. 531-540.
- Fornet-Betancourt, Raúl; Becker, Helmut; y Gómez-Müller, Alfred, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de libertad”, entrevista a Michel Foucault (20 de enero de 1984): *Concordia*, n.º VI (1984), pp. 99-116.
- Foucault, Michel, “El sujeto y el poder”: *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 50, n.º 3 (1988), pp. 3-20 [Epílogo de la obra Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University of Chicago Press, Chicago, 1983].
- , *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France, 1982-3*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- , *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France 1983-4*, trad. de Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- , *Obrar mal, decir la verdad: La función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina 1981*, trad. de Horacio Pons, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2014.

⁷⁰ Cfr. Charles Taylor, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.

- Gemes, Kendall, "Postmodernism's Use and Abuse of Nietzsche": *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. LXII, n.º 2 (2001), pp. 337-369.
- Glenn, Paul E., "The Politics of Truth: Power in Nietzsche's Epistemology": *Political Research Quarterly*, vol. 57, n.º 4 (2004), pp. 575-583.
- Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Amorrortu, Buenos Aires, 1996.
- Höffe, Otfried, *Justicia política. Fundamentos para una filosofía crítica del derecho y del Estado*, Planeta, Barcelona, 2003.
- , "La tolerancia en tiempos de conflictos interculturales. Reflexiones de un filósofo político": *Areté*, vol. XXII, n.º 1 (2010), pp. 131-146.
- Honneth, Axel, *La lucha por el reconocimiento: Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Crítica, Barcelona, 1997.
- Laforest, Guy, "Gouverne et liberté: Foucault et la question du pouvoir": *Revue canadienne de science politique*, vol. 22, n.º 3 (1989), pp. 547-562.
- Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales*, Athropos, Barcelona, 1984.
- Luxon, Nancy, "Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault": *Political Theory*, vol. 36, n.º 3 (2008), pp. 377-402.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo, cómo se llega a ser lo que se es*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1979.
- , *Genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de Llinares Chover, Península, Madrid, 2003.
- , *Crepúsculo de los ídolos*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007.
- , *Más allá del bien y del mal*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007.
- , *Así habló Zaratustra*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2007.
- , *Fragmentos Póstumos*, trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares, Tecnos, Madrid, 2008.
- Olafsson, Francis, "Nietzsche's Philosophy of Culture: A Paradox in The Will to Power": *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 51, n.º 3 (1991), pp. 557-572.
- Reynolds, Joan M., "'Pragmatic Humanism' in Foucault's Later Work": *Canadian Journal of Political Science*, vol. 37, n.º 4 (2004), pp. 951-977.
- Rosenblum, Nancy, "Pluralism and Self-Defense": *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1989.
- Rorty, Richard, *Filosofía y futuro*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- Stiegler, Bárbara, "¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma? Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología": *Eidos*, vol. 1 (2003), pp. 128-141.
- Taylor, Charles, "Foucault on Freedom and Truth": *Political Theory*, vol. 12, n.º 2 (1984), pp. 152-183.
- , *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Thiele, Leslie Paul, "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought": *The American Political Science Review*, vol. 84, n.º 3 (1990) pp. 907-925.
- Vattimo, Gianni, *Diálogo con Nietzsche*, Paidós, Buenos Aires, 2002.