Gracias. Buenas noches. De nuevo con todos ustedes en Revista de Filosofía, un programa que realiza la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Media hora en la que, como todos los miércoles,

comentaremos obras y autores que puedan ser de interés para el alumnado de esta facultad. En esta ocasión está con nosotros Cristina Peretti, profesora de filosofía moderna y contemporánea, para hablar de Nietzsche y de Foucault, dos autores cuyas obras han sido decisivas para la comprensión del proceso de formación de nuestra cultura. Michel Foucault, pensador francés contemporáneo nuestro, muerto el pasado verano, ha contribuido en gran medida a renovar el pensamiento filosófico de nuestros días. Ahora bien, toda tarea renovadora comporta hoy día, y quizá de modo aún más notable en Francia, la idea de la creación de una nueva universidad, una deuda innegable para con Nietzsche.

aquí me propongo precisamente es destacar una serie de complicidades entre la obra de Nietzsche y la de Foucault y ello en la medida en que ambas pretenden no sólo ya desentrañar registros decisivos del proceso de formación de la cultura europea sino asimismo poner de manifiesto el modo según el cual en algún sentido profundo el mundo occidental ha generado los gérmenes de su propia disolución. No voy a detenerme como es lógico a reconstruir este proyecto de diagnóstico y desenmascaramiento puesto que ello supondría retomar aquí la práctica totalidad de los escritos de ambos pensadores. Intentaré por el contrario mostrar en la medida de lo posible hasta qué punto la complicidad de ambos proyectos genealógicos responde a una complicidad de presupuestos los cuales posibilitan una labor común de excavación bajo nuestros propios pies. El primer presupuesto del que partiré es el de la

la importancia que tanto para Nietzsche como para Foucault reviste la reflexión filosófica sobre el lenguaje, sobre el discurso y en orden a ella la propuesta de una práctica de lectura como arte de la interpretación unida sin duda a un deseo de renovación del estilo de la filosofía y de su escritura. De esta preocupación nietzscheana es heredero no sólo Foucault sino en general todo el pensamiento francés contemporáneo y muy en especial el de construccionismo de Rydiano. La preocupación por el lenguaje es una constante en la obra de Foucault. Es evidente que desde su etapa arqueológica Foucault se dedica a analizar y definir el sistema general que hace posibles y manifiestos ciertos discursos en el horizonte de una historicidad propia. Más adelante en la etapa de la historia de la filosofía, Foucault se dedica a analizar y definir el sistema general que hace posibles y manifiestos ciertos discursos en el horizonte de una historicidad propia.

etapa genealógica de reflexión sobre el poder, Foucault resalta la importancia del discurso como objeto privilegiado de la lucha por el mismo. La práctica discursiva no está en modo alguno disociada del ejercicio del poder. Hablar ya es ejercer un poder. Por el contrario, esta práctica revela la estrategia del que habla, del que hace suyo un discurso con determinados fines. De ahí, la necesidad de un detenido análisis de cómo la racionalidad occidental toma cuerpo en determinadas instituciones que vertebran sus discursos y de cómo el poder controla los discursos de la sociedad y los normaliza. En las palabras y las cosas recuerda Foucault que el siglo XIX marca un hito fundamental en la interrogación y preocupación por el lenguaje, al tiempo que le libera de la idea clásica de la representación de los siglos XVII y XIX. Recuérdese de forma general que el pensar representativo tiene

como condición absolutamente imprescindible la desaparición, el alejamiento, la pérdida de una más o menos supuesta presencia originaria. Esta presencia originaria inevitablemente perdida, alejada, pero siempre añorada en el pensamiento occidental, es lo que la representación pretende hacer presente. Ahora bien, con la muerte de Dios que marca en cualquier caso, y como es bien sabido para Nietzsche, el fin de la metafísica como platonismo, esto es como dualismo entre el mundo inteligible y el mundo sensible, exactamente el dualismo que fundamenta la teoría de la representación, con la muerte de Dios, por tanto, la representación en general se revela como algo sin fundamento, como algo que pone de manifiesto un vacío esencial. Quisiera, asimismo, recordar muy brevemente

que para Nietzsche resulta imposible superar la metafísica tradicional, invertir el platonismo, sin poner en cuestión el modo como el pensamiento occidental ha fijado el estatuto de la verdad. La verdad tradicional es, para un Nietzsche que no duda en ejercer la lucidez hasta sus últimas consecuencias, la mentira por antonomasia de la razón, la confortable mentira colectiva que se realiza a través de las convenciones lingüísticas. De este modo se hace creer que a través de los conceptos que Nietzsche llama necrópolis de las intuiciones y califica de óseos y octagonales como un dado y como tal versátiles, se capta la realidad fluyente de la vida, cuando precisamente, y esta es una de sus tesis mayores, todo lo que compone el mundo de las representaciones humanas, el mundo del conocimiento, se reduce a ficciones lingüísticas cuya raíz es el miedo al inexpresable. Por eso, en Nietzsche, la voluntad de verdad que se expresa en el carácter uniforme, el conocimiento, se enfrenta a una voluntad fundamental de conocimiento plural.

trágico dionisiaco propio del filósofo de la gaya ciencia. Sería interesante, aunque no me sea posible hacerlo aquí por falta de tiempo, relacionar este escrito de Nietzsche sobre verdad y mentira en sentido extramoral, en el que desarrolla todas estas cuestiones referentes a la verdad, con las reflexiones Foucaultianas sobre el estatuto y el funcionamiento de la voluntad de verdad. Voluntad de verdad que, junto con la voluntad de saber, constituye un paso ineludible para la genealogía del poder. Un pasaje de Foucault a título de ejemplo. La verdad no está fuera del poder ni sin poder. La verdad es de este mundo. Se produce en él gracias a múltiples coacciones y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad. Su política general de la verdad.

Es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo como se sancionan unos y otros, las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad, el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero. La representación La ignorada presencia originaria. Ahora bien, como señala Foucault en Las palabras y las cosas.

El lenguaje no entró directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento, sino a fines del siglo XIX. Se podría incluso decir que en el XX, si Nietzsche, si el filólogo, no hubiera sido el primero en relacionar la tarea filosófica con una reflexión radical sobre el lenguaje. Y he aquí que ahora, en este espacio filosófico-filológico que Nietzsche abrió para nosotros, el lenguaje surgió según una multiplicidad enigmática que habría que dominar. Esta multiplicidad enigmática que se despliega como carencia y a la vez exceso de signos, como desajuste del lenguaje al ser, este lenguaje descentrado, proliferante y autónomo, liberado

de las cadenas de la representación, necesita a sí mismo renovar las técnicas y las formas de expresión de la lenguaje. Y es por eso que, en el siglo XIX, el lenguaje no se ha convertido en un lenguaje de la vida,

interpretativas a que está sometido. Pues justamente con su aparición se tambalean los mecanismos interpretativos tradicionales, los cuales fundamentaban y reproducían una serie de garantías totalizadoras como la obra, el autor, etcétera. Unas garantías que son ciertamente puestas en tela de juicio por la práctica discursiva entendida como texto. Así pues, como renovadores de la hermenéutica entendida no ya como mero descifrar renacentista o como comentario que se escucha fiel y simple reduplicación de lo dicho por un pensador, sino precisamente como operación de lectura transformadora y productiva, sitúa Foucault a tres grandes críticos de la modernidad occidental, Nietzsche, Marx y Freud. Con el ligero matiz de que si bien estos tres filósofos pertenecen al episteme del siglo XIX en la que ocupan un destacado puesto de innovadores, para Foucault es Nietzsche quien pese a todo proyecta hacia el futuro de una forma más precisa su novena. En un

pequeño escrito que lleva por título el nombre de estos tres pensadores, Foucault señala algunos temas fundamentales de la nueva tarea hermenéutica. Esta parte de la doble sospecha de que el lenguaje ni dice exactamente lo que dice, ni se limita al lenguaje estrictamente verbal. Por ello, se impone modificar la naturaleza misma del signo, ligado tradicionalmente a la teoría general de la representación, así como el espacio en el que puede ser interpretado. Este espacio es el de la profundidad, a condición, dice Foucault, de no entender por ello la interioridad, sino por el contrario la exterioridad. A raíz de esta problemática, y no sin singular coherencia, remite Foucault a la crítica nietzscheana de la profundidad ideal o profundidad de conciencia, que constituye la búsqueda filosófica por excelencia de la verdad, con mayúscula. Lo que Nietzsche hace es mostrar que dicha profundidad no es sino un juego y un pliegue de la superficie, revelando con él la realidad.

ello el vacío del mundo ideal, de ese mundo que lejos de ser, como lo pretendía la tradición, la esencia verdadera del mundo sensible no es sino su máscara, su fantasma. Al no moverse ya en el horizonte de la profundidad ideal ni de la transparencia, el sentido ya no es presencia inmediata a la conciencia, la interpretación deja de ser fijista o teleológica. No tiene que restituir un significado original, un origen privilegiado, fundamentante, una evidencia inicial que la palabra representaría. Las palabras provocan sólo nuevas palabras, los discursos nuevos discursos. No existen signos originarios, tan sólo interpretaciones que se implican y entrecruzan en una tarea infinita, nunca acabada, que debe retomarse constantemente. Lo inacabado de la interpretación. El hecho de que la interpretación sea un objeto de la interpretación, es un hecho que no es un hecho de la interpretación. Es un hecho que no es un hecho de la interpretación. Es un hecho de que quede siempre desgastado.

agarrada, en suspenso, es algo que se encuentra, creo, de modo bastante similar en Marx, Nietzsche y Freud, bajo la forma del rechazo del comienzo. Esta necesidad de la interpretación, de volver siempre sobre sí misma, presenta unas consecuencias importantes. Por una parte, que el principio de la interpretación no es otra cosa que el intérprete. Y por otra, que el tiempo de la interpretación es circular, y su vida es creer que solo existen interpretaciones. Una hermenéutica que se envuelve a sí misma, entra en el ámbito de los lenguajes, que no dejan de implicarse a sí mismos esa región intermedia

entre la locura y el puro lenguaje, dice Foucault. En primer lugar, la importancia del intérprete, o en general, del que habla. Esta cuestión se plantea como exigencia máxima desde el momento en que el problema de la interpretación

es concebido como un problema de lectura productiva del texto. Nietzsche enfoca el tema desde una dirección personal e individualizada muy potente, en el caso, por ejemplo, de Exce Homo. En este texto, Nietzsche compromete, según Derrida, a la vez su nombre y su cuerpo. Asimismo, señora Foucault. Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado, o más bien, quién hablaba. Pues allí, en aquel que mantiene el discurso y más profundamente detenta la palabra, se reúne todo el lenguaje. A esta pregunta nietzscheana, ¿quién habla?, responde Mallarmé inmediatamente. No deja de retomar su respuesta al decir que quien habla en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma, no el sentido de la palabra.

la palabra, sino su ser enigmático y precario. Mientras Nietzsche mantenía hasta el final la interrogación sobre aquel que habla, arriesgándose, a fin de cuentas, a irrumpir él mismo en el interior de esta pregunta, para fundarla en sí mismo, sujeto hablante e interrogante. Exce homo, Malarmé no deja de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, hasta el punto de no querer ya figurar en él, sino a título de ejecutor, en una pura ceremonia del libro, donde el discurso se compondría por sí mismo. Así pues, en el horizonte que va de la pregunta nietzscheana a la respuesta de Malarmé, se plantea para Foucault, por un lado, una serie de interrogantes de máxima importancia para la reflexión más actual sobre el entorno. Pero sobre todo, se plantea el trabajo de la persona que, en su momento, no puede

positivo del discurso como producción del mismo, pero también, y no en último lugar, como ruptura de esa serie de garantías a las que antes aludí. El autor ya no se distingue aquí del texto que escribe y no domina desde una instancia trascendente de propietario, de poseedor único del sentido. En todas estas observaciones se nota la influencia de la teoría y la práctica literaria de Malarmé y de todos aquellos que, como Artaud, Bataille, Blanchot, han recorrido un camino semejante, el de las experiencias límite, camino a lo largo del cual el lenguaje es conducido hacia un espacio donde no puede haber, cito a Foucault, ni sonoridad ni interlocutor, donde el lenguaje no tiene nada que decir si no es el mismo, nada que hacer más que brillar en el resplandor de su ser. Esta problemática, por otra parte, conecta en cierto sentido, en cierto sentido, con la de Foucault, en cierto modo, con algo a lo que muy pregnantemente viene a apuntar Foucault en la segunda consecuencia.

que extrae del inacabamiento a que está sometida la tarea interpretativa. Me refiero, claro es, a su llamada de atención sobre esa región intermedia entre la locura y el puro lenguaje. Toda la historia cultural de Occidente se presenta como la historia del imperialismo de la razón y, por lo tanto, como la historia paralela de una represión, la de la locura. La locura es ausencia de lenguaje, ausencia de obra, si bien su lugar viene, en todo caso y como mucho, limitado al campo estrictamente literario. Foucault pretende restituir a la locura la palabra, dejar que ella misma tome la palabra y ello en el ámbito mismo de la reflexión filosófica. Nietzsche, que reúne en su persona la imagen del filósofo, la del poeta y la del loco, es como la apertura de esta cuestión que, al mostrar la ambigüedad que recorre toda la historia de la cultura occidental, alcanza un punto en el que la hace estallar, a la vez que conduce a preguntarse también con más detenimiento por las raíces de la historia. Las raíces ocultas de todo el mundo.

toda la historia de la filosofía de Occidente como historia de una serie de represiones. Hasta aquí me he referido a la importancia de la reflexión sobre el lenguaje y de sus consecuencias como uno de los presupuestos que abren a la empresa genealógica de Nietzsche y de Foucault. Todavía habré de apuntar otro presupuesto fundamental al que sólo aludí de pasada en una cita de Foucault, el rechazo del comienzo. Un rechazo que no es sino el de un origen privilegiado, fundamentante. En parte he hablado ya de ello al subrayar cómo en la interpretación inaugurada por Nietzsche lo que está realmente en juego no es la búsqueda de un significado original. El rechazo del origen ha de ser entendido de forma general como rechazo de todo intento de recuperación en la investigación genealógica del mítico punto cero de la tradición occidental. La preocupación por el origen en cuanto forma peculiar del pensamiento histórico decimado

monónico, que marca a sí mismo parte del siglo XX, aparece en algunos pensadores como movimiento de fundamentación de lo originario, un movimiento que en cualquier caso busca su propio cierre, ofreciendo así una imagen de acabamiento perfecto. En el caso de Nietzsche, por el contrario, el retorno del origen es vivido y experimentado como un desgarramiento del mismo, como una liberación respecto del origen. El trabajo de revisión de la tradición cultural occidental que Nietzsche y Foucault se proponen llevar a cabo no consiste pues en modo alguno, como apuntaba, en un intento de recuperación del origen de esta tradición. Las explicaciones históricas en términos de origen obligan, como es bien sabido, a hablar de verdad y de razón, contribuyendo así a reforzar la necesidad metafísica del mismo. La tradición cultural occidental es un objeto de la tradición cultural occidental, y es un objeto de la tradición cultural occidental.

Hacer genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será por tanto partir a la búsqueda de su origen, minusvalorando como inaccesible todos los episodios de la historia. Será, por el contrario, ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos, prestar una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia, prestarse a verla surgir quitadas las máscaras con el rostro del otro, no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están, revolviendo los bajos fondos, dejarles el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección. El genealogista necesita de la historia para conjurar la quimera del origen, un poco como el buen filósofo tiene necesidad del médico para conjurar la sombra del alma. Es preciso saber reconocer los sucesos de la historia, sus sacudidas, sus sentimientos, sus sentimientos de desesperación,

sus sorpresas, las victorias afortunadas, las derrotas mal digeridas que dan cuenta de los comienzos, de los atavismos y de las herencias, cómo hay que saber diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus trastornos y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico. La historia con sus intensidades, sus debilidades, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles y sus síncopes, es el cuerpo mismo del devenir. Hay que ser metafísico para buscarle un alma en la lejana idealidad del origen. Lo que intenta pues la genealogía es establecer un punto de emergencia, a partir del cual se desarrolla en sus manifestaciones más radicales, instituciones, conceptos, discursos o prácticas, la historia de la humanidad occidental. En este sentido afirma Foucault términos como ensteum,

emergencia o herkunft procedencia indican mejor que ursprung origen el objeto propio de la genealogía de una genealogía que hace entrar en la escena de la historia el enfrentamiento de las fuerzas de las diferencias esto no significa ciertamente el rechazo absoluto de la historia pero si entraña un desplazamiento del modelo tradicional y metafísico de ella como proceso totalizador lineal regido por la razón y orientado hacia un sentido así como niega el lugar central del hombre en cuanto sujeto conciencia de la misma la genealogía como investigación histórica propone y esto me parece fundamental romper con la memoria hacer historia contra el modelo de la memoria que no es sino un activo no querer volver a liberarse como dice Nietzsche en la genealogía de la moral una astucia de la moral para engendrar responsabilidad mala conciencia sentimiento de culpa pecado la historia será pues

una historia sin sujeto fundacional ni fines teleológicos, una historia que parte de nuestra actualidad y se ocupa de aquellos ámbitos particularmente débiles para analizar las estrategias, para hacer la genealogía de los problemas, para ver de qué modo y por qué razón en un determinado momento surgen ciertas problemáticas. A modo de conclusión quisiera apuntar una larga cita de Foucault, un concentrado espacio textual en cuyo marco, a mi juicio, viene a anudarse perfectamente su pensamiento con el de Nietzsche en ese largo, difícil y contradictorio camino que lleva de la muerte de Dios a la muerte del hombre. En nuestros días, y Nietzsche indica aquí de nuevo el punto de inflexión, lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino que es la muerte de Dios. No es el fin de Dios, sino el fin de la muerte.

el hombre. Se descubre entonces que la muerte de Dios y el último hombre están estrechamente relacionados. ¿Acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio del Dios ya muerto, pero presentándose también como el que ha matado a Dios y aquel cuya existencia envuelve la libertad y la decisión de este asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios, puesto que ha matado a Dios. Es él mismo quien debe responder de su propia finitud, pero puesto que es en la muerte de Dios donde habla, piensa, existe, su asesinato mismo está abocado a morir. Dioses nuevos, los mismos, llenan ya el océano futuro. El hombre va a desaparecer. Más que la muerte de Dios, o más bien, en el surco de esta muerte.

y de acuerdo con una profunda correlación con ella. Lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino. Es el estallido del rostro del hombre en la risa y el retorno de las máscaras. Es la dispersión del profundo transcurrir del tiempo por el que se sentía llevado y cuya presión sospechaba en el ser mismo de las cosas. Es la identidad del retorno de lo mismo y de la dispersión absoluta del hombre. Durante todo el siglo XIX, el fin de la filosofía y la promesa de una cultura próxima no fueron sin duda sino una sola y misma cosa con el pensamiento de la finitud y la aparición del hombre en el saber. En nuestros días, el hecho de que la filosofía esté siempre y todavía en vías de terminar y el hecho de que en ella quizá, pero más aún fuera de ella y contra ella, tanto en la literatura como en la reflexión formal, se plantee la cuestión de la filosofía y la promesa de una cultura próxima. Los estudiantes de la Universidad de San Juan del Lenguaje prueban sin duda que

El hombre está en vías de desaparecer. Así, la muerte del último hombre y el sacrificio del hombre que quiere perecer son la condición nichiana para la transvaloración y para el surgimiento del superhombre, o lo que es igual, para el triunfo de la afirmación en la

voluntad de poder. Por su parte, la muerte del hombre, tal como Foucault la anuncia, resulta necesaria para que nazca el nuevo hombre del aprender y del inventar, y también para que prospere la posibilidad de total ruptura con las instituciones e ideologías actuales y la posibilidad de paralelo establecimiento de una serie de mecanismos de resistencia al poder cada vez más complejos y disimulados en orden a una gran idea revolucionaria. Esa idea, cuyo obstáculo específico se presenta precisamente para un Foucault que no oculta sus señas postestructurales, sino para un Foucault que no oculta sus señas postestructuralistas de identidad bajo la forma de cualquier tipo de discurso.

o humanista. Y esto ha sido todo. Con Revista de Filosofía cerramos el tiempo de filosofía de esta semana. Cristina Peretti, profesora de filosofía moderna y contemporánea de la UNED, nos ha presentado un nuevo enfoque sobre Nietzsche y Foucault a lo largo de esta media hora. El próximo miércoles estaremos de nuevo con todos ustedes. Hasta entonces. Gracias.