

EN LAS SENDAS EMBROLLADAS.
FOUCAULT EN LOS ATAJOS NIETZSCHEANOS

María Cecilia Colombani

La lectura de Nietzsche representó el punto de ruptura para mí.¹

El presente trabajo se propone mostrar cómo el pensamiento de Michel Foucault está atravesado por la “sospecha” nietzscheana, a partir del intento genealógico de desustancializar procesos, de descubrir su carácter ficcional y de indagar la configuración de las emergencias históricas, a partir de las condiciones materiales de existencia, en tanto *constructos* históricos.

Creemos que, tanto en su análisis arqueológico como en el genealógico, su pensamiento aparece transido por la impronta nietzscheana. Sin duda, la “filosofía del martillo”, en tanto *poiesis* desestructurante y su método de sospecha, la genealogía, le marcarán el rumbo. El mismo Foucault sostiene:

Yo diría, en cualquier caso, que mi relación con Nietzsche no ha sido con respecto a la historia. La historia real de su pensamiento me interesa menos que el desafío que experimenté un día, hace mucho tiempo, leyéndolo por primera vez. Cuando se está frente a *La gaya ciencia*, después de haber sido entrenado en las grandes, acendradas tradiciones universitarias —Descartes, Kant, Hegel, Husserl— y se descubren estos textos extraños, ingeniosos, atractivos, uno dice: bueno, yo no haré lo mismo que mis contemporáneos, colegas o profesores están haciendo; no pasaré

1. M. Foucault, *El yo minimalista y otras conversaciones*, trad. G. Staps, Buenos Aires, Biblioteca de la mirada, 1996, p. 107.

esto por alto. ¿Cuál es el máximo de intensidad filosófica y cuáles son los efectos filosóficos actuales que pueden hallarse en estos textos? Ése, para mí, el desafío que me presentaba Nietzsche.²

La relación se inscribe en un horizonte de poder, en tanto una acción que ha producido efectos. Efectos medidos en intensidad filosófica, en energía de pensamiento, en pensamiento con estatuto político. Ya nada es igual después de ese acto de provocación que supone leer a quien invita al *agon* más desafiante: desembarazarse de las certezas académicas para transitar el *Ab-grund* del pensamiento. Nietzsche invita a convertirse en un *agonistes*, en un combatiente, con la fuerza vital de problematizar las *arkhai*, como modo de desafiar las comodidades del *Grund*. Nietzsche fue un provocador de intensidades y Foucault, en ese sentido, un discípulo privilegiado.

No podemos pensar el *poder*, a partir de su registro microfísico, si antes no se abandona la idea de un poder sustancial, de corte representacionista, fuertemente vinculado con la postulación de las *arkhai*, en ese punto donde la noción de *arkhe* en su doble campo semántico alude a principio, fundamento y también poder, mando; no se puede pensar en discursos ficcionales, móviles, provisorios, en discursos que son “productos” y “constructos” históricos, si antes no se abandona la idea de un principio eterno, de una “última” y “única” interpretación correcta, de un origen que asegura una sosegante unidad y estabilidad; de un *Ursprung*, que siempre es un *Wunderursprung*, porque, sea del registro que sea, siempre evoca una esencia fuera del tiempo, de la historia, del cuerpo y del hombre.

¿Dónde hay que buscar este origen de la religión (*Ursprung*) que Schopenhauer situaba en un cierto sentimiento metafísico del más allá. Simplemente en una invención (*Erfindung*), en un juego de manos, en un artificio (*Kunststück*), en un

2. *Idem*, p. 118.

secreto de fabricación, en un procedimiento de magia negra, en el trabajo de los *Schwarzkünstler*.³

No podemos pensar la *verdad* como producción histórica, como ficción epocal, que nada tiene de esencia inmodificable, si no comprendemos que dista de aquella noción de *aletheia*, como lo des-oculto y lo delvelado, para no ser más que una construcción en perspectiva. La tarea es escuchar a Nietzsche, “ese *agonistes* eterno”, y ver cómo el pensamiento foucaultiano trabajó sobre las sendas embrolladas del filósofo alemán, aceptando el desafío.

El propio Foucault escribe en *La verdad y las formas jurídicas*:

Lo más honesto habría sido, quizá, citar apenas un nombre, el de Nietzsche, puesto que lo que aquí digo sólo tiene sentido si se lo relaciona con su obra que, en mi opinión, es el mejor, más eficaz y actual de los modelos que tenemos a mano para llevar a cabo las investigaciones que propongo.⁴

No podemos pensar en el sujeto como ficción, si no sabemos que Nietzsche se autotitula un discípulo del filósofo Dioniso, con lo que ello implica como ejercicio de subjetivación. Nietzsche mismo afirma:

Yo no soy, por ejemplo un fantasma, un monstruo moral; por el contrario, soy una naturaleza opuesta a aquella especie de hombres que hasta ahora fue venerada como virtuosa. Entre nosotros, me parece que precisamente esto es para mí una razón para estar orgulloso. Yo soy un discípulo

3. M. Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica del poder*, edic. y trad. J. Varela y F. Alvarez-Uría, Madrid, La piqueta, p. 8. Sobre este punto, Foucault remite a *La Gaya Ciencia*, §§ 151 y 353, *Aurora*, § 62, *Genealogía de la moral* I, § 14, “Los grandes errores” en *Crepúsculo de los ídolos*, § 7.

4. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, trad. E. Lynch, México, Gedisa, 1983, p.19.

lo un discípulo del filósofo Dioniso, y prefiero ser un sátiro que un santo.⁵

Dioniso representa esa constante, esa *poiesis* sin límites que posiciona al sujeto en un *topos* nomádico, siempre desterritorializado en su configuración subjetiva. Esa tensión de intensidades que el dionisismo representa habla de una voluntad fuerte, de un presente afirmado en cada aparición de ese dios epifánico y nomádico por excelencia.⁶

En el análisis arqueológico, Foucault se interesa por la producción histórica de la verdad. La preocupación central de Foucault en el primer período de su producción teórica será analizar los saberes y las prácticas discursivas que giran en torno al sujeto. El problema del saber remite para Foucault al problema del sujeto; interrogar el saber de una época permite ver cómo ha sido posible la constitución de los sujetos, dado que, los saberes, nos constituyen como sujetos.

Foucault se interesa por la *episteme*, ya que estudia los distintos estratos de saber que conforman la espesura discursiva que una determinada época considera como verdadera. La pregunta arqueológica consiste en saber qué es lo que ha hecho posible la aparición de ciertos enunciados en un determinado momento histórico. Se trata, en fin, de pensar las prácticas sociales que generan ciertos tipos de discursos.

Un tipo de análisis como el que Foucault propone en la arqueología supone romper con el toda idea sustancialista, ya que supone una mirada de los discursos, las verdades, la historia, los sujetos, en un juego de construcción y deconstrucción constante. Así, no se trata de entidades sustanciales, con una esencia pre-determinada, perfecta e inmodificable, sino

5. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. F. Milá, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1986, p. 7.

6. En este punto, seguimos las consideraciones de Marcel Detienne en torno al fenómeno dionisíaco en su texto *Dioniso a cielo abierto*, trad. M. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1986. Allí la nota subjetivante por excelencia es la vertiente nomádica de un dios que nunca deja apresarse en una configuración última. Su patria no tiene límites, como tampoco los tiene su polisemia subjetiva. Frente al límite apolíneo, Dioniso celebra la *hybris* como modelo de constitución subjetiva.

que son ficciones que se construyen al interior de prácticas sociales. Para Foucault la verdad no es un de-velamiento del ser auténtico y originario de las cosas, es una ficción socialmente construida.

Para ello es preciso derribar ídolos y esa fue la tarea exquisita de ese artesano de las gestas deconstructivas.

Derribar ídolos (así llamo yo a los ideales) es mi deber principal. Se ha quitado su valor a la realidad, se le ha quitado su sentido, su veracidad, en la medida en que se ha inventado un falso mundo ideal...El mundo real y el mundo aparente; esto significa: el mundo inventado y la realidad: por ella la humanidad misma ha sido falsificada y viciada hasta en sus más profundos instintos, hasta adorar los valores opuestos a aquellos con los que estaría garantizada la prosperidad, el porvenir, el alto derecho del porvenir.⁷

Sólo la abolición de la tensión metafísica *alethes-pseudes* "se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos".⁸ Sólo tamaña gesta puede conjurar el peligro de la enfermedad metafísica.

La muerte de Dios anuncia la muerte de un artesano máximo, de cualquier especie de *demiurgos*, donde las cosas vivan previamente como ideas en la mente de un creador. La caída de las *arkhai* coincide con el fin de una historia entendida como la necesidad de un de-velamiento. Sólo desde esa muerte es posible la ficción, en el marco de lo deviniente, para saber que, a propósito de las cosas, "en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas".⁹

7. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, ed.cit., p. 8.

8. M. Foucault, "Nietzsche, la genealogía, la historia", ed.cit., p. 8.

9. M. Foucault, *Idem*, p. 8, Foucault citando el § 3 de *Humano demasiado humano* de Nietzsche.

En la misma línea, el sujeto no es un sujeto sustancial, no hay un sujeto a priori, de registro esencial en el que todo está dado; los sujetos son fabricados mediante la utilización de técnicas específicas y en dispositivos concretos. Verdaderas matricerías sociales que hablan de una dimensión tecnológica solidaria de los modos de subjetivación. Foucault siguió entonces el camino de ese "espíritu libre" del que nos habla Nietzsche, ese hombre capaz de matar a Dios y a todas sus sombras, capaz de desenmascarar la "pseudo-verdad metafísica" y aceptar el devenir.

Ese espíritu que sabe sospechar que detrás de toda obsesión metafísica se esconde una voluntad teológica, porque cada una de las *arkhai* no son sino formas del modelo teológico que postula la existencia de un dios ordenador de lo real y prueba siempre confiable de su inteligibilidad.

El mismo Foucault retoma las palabras nietzscheanas y continua hilvanando su discurso en el mismo atajo, trabajando "sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces rescritas".¹⁰

El alto origen es la «sobrepuzanza metafísica según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es lo más precioso y esencial»; se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombras del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía.¹¹

En el período genealógico, Foucault problematiza el poder. Su gran intento fue pensar el poder desde una concepción positiva y no desde una vertiente meramente jurídica, desde una concepción negativa, que, preponderantemente, dice "no". Analizar el poder en sus mecanismos positivos implica superar una lectura que sitúa el poder en términos jurídicos, formales; lectura restrictiva donde el poder es concebido como regla, prohibi-

10. M. Foucault, *Idem*, p. 7.

11. *Idem*, p.10.

ción, ley, soberano, delegación de poder. Esto supone una lectura representacionista del poder, cuando, en realidad, el desafío consiste en intentar una lectura desde su funcionamiento. Del "qué" del poder al "cómo" de su funcionamiento, tratando de indagar las reglas de su ejercicio.

La mirada se desplaza desde la búsqueda de pirámides de poder para ver dónde está el mismo, quién lo detenta, cómo son sus reglas y cuál es el sistema de leyes a él solidario, hacia un espacio donde se ve el funcionamiento de varios poderes, no ya del "Poder" como estructura sustancial. Hablar de positividad implica abordar los efectos que el poder produce, valiéndose de ciertas tecnologías para producir modos de subjetivación, modos de constitución de la subjetividad.

Entender el poder en términos de funcionamiento implica quitar el peso estático e inmovilizante de una concepción sustancialista y, con ello, la posibilidad de que entren en juego distintos agentes en la dimensión estratégica que todo poder implica. La sustancialidad del poder, que lleva a la naturalización de su posesión y de su ejercicio, es una construcción histórica, al servicio de la legitimación de cierta forma de dominación. El mismo Foucault afirma

que en el fondo no existe Un Poder, sino varios poderes. Poderes, quiere decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente... Se trata siempre de formas locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. No podemos entonces hablar de poder, si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes o intentar localizarlos en sus especificaciones históricas y geográficas.¹²

Habrá entonces que pensar en poderes que circulan por todo el cuerpo social, en poderes que atraviesan los cuerpos, en poderes que produ-

12. M. Foucault, *Las redes del poder*, trad. del portugués H. Primavera, Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1992, p. 13.

cen subjetividad, en poderes que atraviesan discursos. Romper con la idea de un poder sustancial que se posee, permite pensar en poderes tensionados, en juegos de fuerzas, en poderes en lucha, en fuerzas que combaten; permite abandonar la idea de un poder estático y entender que el poder es poder y contrapoder, poder y resistencia. Desustancializar el poder posibilita pensarlo como una relación y no como una propiedad o una cosa. Dejar de pensar el poder sólo represiva o coactivamente, permite pensarlo de un modo activo y constructivo, en el sentido de que produce efectos, produce verdades, produce sujetos, produce discursos, induce placer, tienta, insinúa, alienta.

En su análisis genealógico, la obra de Nietzsche está nuevamente presente: el camino no parece ser otro que la destrucción de la *arkhe*, como fundamento último, como principio rector, donde ser y pensar son lo mismo.

Ahora bien, el término *arkhe* significa también poder. El propio verbo *arkho* alude a gobernar, regir, ser el primero, reinar. En esta línea, la *arkhe* constituye una estructura de poder que en su propia identidad supone una lectura inmovilizante y estática del mismo.

El poder parece estar en la cúspide de una arquitectura que congela y legitima el ejercicio de la autoridad en el rostro de la representación. La *arkhe*-poder es siempre un saber de las alturas.

Cuántas cosas se sienten por debajo de uno! La filosofía como yo hasta ahora la he sentido y visto, es el vivir voluntariamente en el hielo y sobre las altas montañas...Yo no refuto los ideales, me pongo simplemente los guantes ante ellos... *Nitimus in vetitum*; con este signo mi filosofía vencerá algún día, porque hasta ahora la verdad ha estado sistemáticamente prohibida.¹³

Pensamiento estratégico, donde el funcionamiento pasa a ser la clave de su interpretación. Para ello el poder debe desustancializarse, desnaturalizarse, para tomar el registro de lo habitual y dinámico.

13. F. Nietzsche, *Ecce Homo*, ed.cit, pp. 8-9.

Sin desenmascarar los análisis sustancialistas, no se puede hacer un análisis del poder en términos de movimiento y funcionamiento, precisamente porque la estructura de la *arkhe* es siempre inmóvil y estática. Es Nietzsche quien invita a pensar la realidad desde un fondo móvil de fuerzas, que adquieren formas determinadas, pero siempre provisorias. No se puede pensar la realidad con una configuración definitiva, las fuerzas irrumpen y se reorganizan en nuevas máscaras; de lo contrario, estarían muertas. Pura intensidad dionisiaca en una realidad múltiple, deviniente, que esquivo el peso de cualquier poder antinomádico.

La perspectiva genealógica retoma aspectos que estaban presentes en la problemática del saber: el rechazo a la perspectiva teleológica de la historia, la aceptación del azar, de lo contingente, del devenir, el rechazo al sustancialismo, a lo estático, a lo momificado. La genealogía supone todas las rupturas hechas en la arqueología: la ruptura con las unidades a priori, el rechazo a la visión globalizante de la historia, la ruptura con la idea de un sujeto fundador, propio de la tradición metafísica.

Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido cuanto el juego azaroso de las dominaciones.¹⁴

Foucault se pregunta entonces por las condiciones de posibilidad de constitución de los sujetos, de los discursos y de los objetos. Se problematiza por la conformación de los individuos y de las verdades. Pone su atención en las relaciones de fuerza y en las estrategias sociales. Una vez más, la genealogía nietzscheana le marcará el rumbo.

Nietzsche dice en *La genealogía de la moral*:

14. M. Foucault, *Las redes del poder*, ed.cit, p.15.

15. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, p. 24.

El gris, quiero decir, lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura del pasado.¹⁶

Hay que pensar la alusión nietzscheana en el marco de la metáfora lumínica, tan propia de los metafísicos. La metafísica genera, para Nietzsche, conceptos atravesados por la inmutabilidad, los cuales se organizan piramidalmente a partir de un principio que opera como *arkhe*. Ese principio supremo adquiere el carácter de lo valioso, en tanto puro e inmutable. Allí está el lugar de la verdad, de la *aletheia*, y, por lo tanto, de la luz, de lo claro y distinto. Lo oscuro y lo gris es para estos “alucinados del más allá” lo cambiante, lo deviniente, lo que fluye. Estos transmudanos construyeron una “verdad” que para Nietzsche es una “pseudo-verdad metafísica” que estatiza lo deviniente congelándolo en estructuras que se creen eternas, apriorísticas e inmutables.¹⁶

La metáfora lumínica se invierte y la luz pasa a ser la tarea desestructurante y desustancializante. Es el ideal el *topos* de la sombra y es su caída la conjura de la tensión *aletheia-lethe* y sus resonancias en el campo de la luz y la sombra.

Cómo se llega a ser lo que se es, es la pregunta genealógica por excelencia. Habrá que ir a meterse entonces en esas “sendas embrolladas” del pasado para intentar responderla. Nietzsche define la genealogía como una labor meticulosa y gris, lenta e incolora. Es un trabajo de documentalista, de archivista, de “desempolvador de pergaminos”, un trabajo arduo que requiere una esforzada paciencia.

La genealogía será su método de sospecha más brillante. Se trata de desenmascarar ilusiones y autoengaños, es decir, de sospechar de aquello que se nos presenta como verdadero. Se parte de una cuestión presente y se trata de responderla interrogando la historia.

16. Sobre este punto, véase M.B. Cagnolini, “Nietzsche, la moral y el nihilismo”, en *Cuadernos de Ética* N° 9, Buenos Aires, junio de 1990.

17. E. Díaz, *Michel Foucault. Los modos de subjetivación*, Buenos Aires, Ed. Almagesto, 1992, p.13.

Hay que rastrear los remotos y oscuros comienzos. Hay que encontrar la turbia fuente histórica de las verdades. Se parte de una cuestión presente. Se persiguen los rastros. Se trata de dilucidar en qué condiciones un acontecimiento es posible.¹⁷

Foucault iniciará su texto *Nietzsche, la genealogía y la historia* con un claro reconocimiento a la genealogía de Nietzsche: “La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces rescritas”. Foucault le está rindiendo homenaje, su metáfora nos deja entrever que la genealogía nietzscheana le marca el rumbo, que su propia concepción de la historia se dibuja sobre la trama nietzscheana. Foucault parte de un problema actual e intenta hacer su genealogía, partiendo de una cuestión presente realiza su análisis retrayéndose en la historia. Lo hizo en la arqueología y lo hace en la genealogía. No obstante, un siglo antes, Nietzsche ya había anunciado la necesidad de desembarazarse de la “metahistoria”, como forma del desvelo metafísico.

La gran obsesión de Nietzsche ha sido destruir esa estructura de saber-poder, como línea narrativa sosegante de continuidades teleológicas. La “Suprahistoria” o “Metahistoria”, que Nietzsche rompe a golpes de martillo, cae sobre toda forma de *arkhe*, sobre algún fundamento último, alguna esencia perfecta o inmutable. Se trata de una historia teleológica, que avanza hacia el progreso ideal, una historia que implica continuidad, necesidad, una historia cuyo desenvolvimiento está contenido en el comienzo, una historia entonces que garantiza sosiego a los débiles, a aquellos que no pueden enfrentarse al devenir, a lo contingente, a lo cambiante. Para Nietzsche, la historia no se encamina a ninguna parte; las fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino, al azar de la lucha. Se puede pensar entonces en una historia efectiva solamente frente a la perspectiva de que caiga un tipo de pensamiento, un tipo de armazón metafísico, donde la *arkhe* se articula en su doble *topos* semántico de poder y fundamento.

Con esta idea de la historia, se articula, a nuestro parecer, la visión foucaultiana del papel del intelectual, hilvanando la solidaridad entre la teoría y la *praxis*, en el marco de la función política del pensamiento. Foucault lo sostiene diciendo:

además diría, sobre el trabajo del intelectual, que es fructífero en cierto sentido al describir lo-que-es haciéndolo aparecer como algo que podría no ser, o no ser como es. Razón por la cual esta designación o descripción de lo real nunca tiene valor prescriptivo del tipo: «ya que esto es así, así será». Por eso es que también, en mi opinión, el recurso de la historia tiene sentido en la medida en que la historia sirve para mostrar que lo-que-es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está siempre formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil.¹⁸

Este pensamiento, encarnado en la historia, vinculado a lo más visceral, como forma de reinventar una función alejada de un pensar decadente, antivital e insano, se inscribe en el mismo horizonte de la vida vivida como una obra de arte, como un *bios* que sólo cobra sentido desde el *topos* de una estética de la existencia, donde la tarea de reinventarse como sujeto es constante y representa el *agon* por excelencia. La vida es del orden del combate, del *polemos*, y el sujeto que se inventa y reinventa, como forma de salud, es un *agonistes*.

Foucault aclaró siempre la función pro-blematizadora del intelectual que, antes que confirmar lo ya conocido, abre el juego a nuevas posibilidades, corroborando la multiplicidad de sentidos posibles:

Soy perfectamente consciente de que he producido variaciones continuamente, tanto en los objetos de mi interés, como en los conceptos a que había llegado anteriormente. Por lo tanto, los libros que escribo representan para mí una experiencia que deseo que sea lo más rica posible. Al atravesar una experiencia, se produce un cambio. Si tuviera que escribir un libro para comunicar lo que ya sé, nunca tendría el valor de

18. M. Foucault, *El Yo minimalista y otras conversaciones*, ed.cit, p.122.

19. *Idem*, p. 9.

comenzarlo. Escribo precisamente porque no sé todavía que pensar sobre un tema que atrae mi atención. Al plantearlo así, el libro me transforma, cambia mis puntos de vista... Cuando escribo, lo hago, por sobre todas las cosas, para cambiarme a mi mismo y no pensar lo mismo que antes.¹⁹

Una estética de la existencia, una política de nosotros mismos, será la clave de la resistencia, el intersticio posible para reinventarnos como sujetos en el marco de una *poiesis*, de un nuevo modo de subjetivación que se oponga a esa subjetividad que es el producto de fuerzas históricas de poder-saber.

Para mí, el trabajo intelectual está relacionado con lo que se podría denominar esteticismo, en el sentido de una transformación individual. (...) Es por eso que trabajo como un perro, y lo he hecho así toda mi vida. No estoy interesado en el nivel académico de lo que hago, porque siempre he estado dedicado a mi propia transformación. Es por eso también que cuando me dicen: «Bueno, pensaba eso hace pocos años y ahora dice algo distinto», mi respuesta es: «Bueno, ¿cree que he trabajado tanto todos estos años para decir lo mismo y no haber cambiado?» Esta transformación de uno mismo por el propio conocimiento es, en mi opinión, algo cercano a la experiencia estética.²⁰

Esa política de nosotros mismos tiene la función de resistir a una forma de poder que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su individualidad propia, les impone una ley de verdad que ellos deberán reconocer. Se trata, al mejor estilo nietzscheano, de destruir a golpes de martillo la idea de una verdad a descubrir, se trata de crear, de inventar, de hacer de la propia vida una obra de arte, enfrentándose a ese poder que impone una ley de verdad. A esto llama Foucault, siguiendo el horizonte griego, una empresa *etopoiética*, empresa que implica la

20. *Idem*, p. 97.

constitución de un sujeto, donde ética y estética intersectan sus *topoi*, en el marco de su autoconstrucción subjetiva. Las “prácticas sobre sí” implican entonces una deconstrucción de las prácticas del biopoder, intentan abrir formas diferentes de pensarnos que desde las prácticas y los efectos de verdad del biopoder.

Se trata de descubrir, en la mejor senda nietzscheana, que la verdad es una producción social e histórica, de desnaturalizar ciertos discursos dominantes, de cuestionar, desustancializar e historizar la verdad, descubriendo su carácter ficcional, su tensión siempre en perspectiva. Se trata de preguntarnos:

No «¿Qué debo hacer?», sino «¿Qué es lo que me situó donde estoy para aprehender lo real? ¿Cómo las exclusiones operaron de manera que definen para mí la esfera de la obligación?». No «¿Qué puedo esperar?», sino «¿En qué luchas estoy envuelto?». ²¹

Poder hacerse estas preguntas es poder liberar el pensamiento de las estructuras impuestas para situarlo en un campo histórico en el cual el pensamiento enfrentará lo arbitrario que hay por detrás de lo que se presenta como necesario, universal, obligatorio y verdadero.

Este es el horizonte privilegiado de la herramienta genealógica, ya que en última instancia, se trata de indagar nuestras propias bases impensadas, de preguntar por qué somos lo que somos, bajo qué usinas de saber-poder hemos sido configurados como sujetos. Desde ese lugar de saber más de nosotros mismos, se da esa tarea del pensamiento como herramienta política de encarnar la resistencia como modo de transformación.

Es por lo antedicho, y por todas las páginas por venir, que, según Foucault, “la lectura de Nietzsche representó el punto de ruptura para mí”. ²²

21. *Idem*, p. 266.

22. *Idem*, p. 107.

Abstract

*At the paths in the briars. Foucault
at the Nietzschean shortcuts.*

María Cecilia Colombani

The current work aims to show how Michel Foucault's thought is pierced by the Nietzschean “suspicion” as a result of the genealogical attempt to desubstantialize processes, to discover the fictional character and question the configuration of historical emergences, from the material conditions of existence, inasmuch as historical *constructs*.