

## Genealogía y Verdad

### *Sobre Nietzsche y Foucault*

Luis Xavier López Farjeat  
Universidad Panamericana

The author explains Nietzsche's theory of knowledge in one of his early works: *Über Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne*. The central problem is the question of the origin of knowledge and the world as we found it. After this, he briefly compares Foucault's vision in the same topic.

Es bien difundida la influencia del pensamiento nietzscheano en la filosofía posmoderna. No me centraré en un asunto tan extenso como la ambiguamente denominada posmodernidad. Intentaré delinear, eso sí, algunos aspectos que la han caracterizado como una época que ensaya diversos métodos de investigación distintos a los de la univocidad racional, legado de la filosofía racionalista. Mis observaciones se centran en dos ideas: genealogía y verdad, a la luz de dos autores: Nietzsche y Foucault. De manera mucho más concreta: me centraré en un Foucault que comenta al filósofo Nietzsche, y en un joven Nietzsche que redacta en 1873 dos textos poco estudiados en los que se plantea la problemática que intento exponer. El primero de los textos a los que me refiero y que ocupa mucho más mi atención, es un pequeño opúsculo de escasas veinte páginas denominado *Über Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne*<sup>1</sup> (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*); el segundo

---

<sup>1</sup> Aunque *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* está redactado en 1873, en realidad es un texto póstumo que fue publicado hasta 1903. Cfr. la versión alemana de COLLI-MONTINARI: *Nietzsche Werke* III, 2, "Nachgelassene Schriften" 1870-1873. Utilizo en esta investigación *Nietzsche Werke, kritische Gesamtausgabe*, edición general de Giorgio COLLI y Mazzino MONTINARI, Berlin-Nueva York,

texto, que solamente nos sirve para extraer breves referencias, es la Segunda Consideración Intempestiva titulada *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (*Sobre la utilidad y la desventaja de la ciencia histórica para la vida*)<sup>2</sup>.

Mi punto de partida es, entonces, *Sobre verdad y mentira*. Se trata de un breve texto que versa sobre el origen del conocimiento. Para Nietzsche, la invención del conocimiento constituye el minuto más falaz de la Historia Universal<sup>3</sup>. Según este texto, es absurdo pensar

---

Walter de Gruyter 1995. Confronto también algunas traducciones al castellano. Todas pertenecen a las ediciones de Alianza, Madrid, elaboradas por Andrés Sánchez Pascual, salvo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis Ml. Valdés, Madrid: Tecnos 1990.

<sup>2</sup> Cfr. *Nietzsche Werke* III, 1, "Nachbericht zur dritten Abteilung".

<sup>3</sup> Las críticas al conocimiento abundan en varios de los textos de Nietzsche. En su caso el problema del conocimiento es un problema de lenguaje. Los lectores de Nietzsche nos enfrentamos con una filosofía retórica en la que la legitimidad de la lógica está cuestionada. Nietzsche no persuade con argumentos lógicos sino con posiciones viscerales que exigen posturas radicales: o la adherencia o el rechazo. La lógica y los argumentos lógicos son un blanco constante de los ataques nietzscheanos. Lo que sucede es que el rigor lógico no es compatible con las acciones vitales. El lenguaje unívoco en el que creen positivistas y algunos analíticos procura precisión en la comunicación humana, pero empobrece la multiplicidad de sentidos y, por tanto, limita la expresividad humana. Lo que se da verdaderamente en la vida es la expresión con diversidad de sentidos y no la univocidad y la comprensión total. A lo largo de sus obras Nietzsche pretende persuadirnos de la inexistencia del conocimiento. Según Nietzsche solamente usamos metáforas: ninguna metáfora dice algo objetivo sobre el mundo, sino que funge como una máscara de las cosas, una traslación de su "estar" a la palabra y, por tanto, carece de significado. En los párrafos 44 y 47 de *Aurora* (*Nietzsche Werke*, V, 1) pueden leerse una serie de ideas que resultan pertinentes para la temática "Genealogía y conocimiento". En el primero de éstos se lee: "Origen y significado. ¿Por qué vuelve siempre a mí este pensamiento y me sonríe con aspectos cada vez más variados? El pensamiento de que antaño los pensadores, cuando estaban en el camino que llevaba al origen de las cosas, siempre creían encontrar algo que al parecer debía tener, para cada acción y juicio, un significado inestimable; que *la salvación humana se supusiera* siempre dependiente de un *pleno conocimiento del origen de las cosas*: mientras que nosotros hoy, por el contrario, cuanto más perseguimos el origen, tanto menos participamos de él con nuestros intereses; más aún, todas las valoraciones y los "intereses" que hemos puesto en las cosas pierden su sentido cuanto más retrocedemos con nuestro conocimiento para llegar a las cosas mismas. *Con el pleno conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen*: mientras que la realidad más próxima, lo que está alrededor y dentro de

que el hombre desea por naturaleza conocer. En realidad, si hay un impulso natural, pero se trata más bien de un impulso artístico que consiste en la creación de metáforas. El hombre cree que conoce cuando nombra las cosas. Sin embargo, solamente dice metáforas. Una desviación de este origen metafórico hace que por utilidad social, el hombre comience a asignar un significado objetivo a las palabras. Acostumbrarse al uso convencional permite de pronto que el hombre piense en su intelecto como si a su alrededor girasen los goznes del universo y termine pensando que sus palabras son un reflejo exacto de las cosas nombradas y que, por tanto, en el nombre está la esencia o el concepto.

La superioridad del hombre como ser que nombra es un absurdo. Las moscas también son vida y seguramente tienen su *pathos* y su modo de estar y navegar por el mundo. El hecho de conocer y nombrar —al fin y al cabo una sola cosa para Nietzsche— ha hecho que los hombres se crean superiores. De ahí que el incómodo filósofo se piense el conocedor *par excellence* y crea que todos los ojos del universo están puestos sobre él<sup>4</sup>. El intelecto es, en realidad,

---

nosotros, comienza poco a poco a mostrar aspectos y bellezas y enigmas y riquezas de significado, cosas con las que ni siquiera soñaba la humanidad más antigua. En un tiempo los pensadores vagaban devorándose de rabia como animales en cautiverio, dedicados siempre a espiar los barrotes de su jaula y listos a saltar sobre ellos para romperlos: y parecía *dichoso* aquel que creía ver, a través de una abertura, algo de lo que había fuera, más allá y en lontananza”. En el parágrafo 47 se lee: “Las palabras nos obstaculizan el camino. Siempre que los hombres de las primeras épocas introducían una palabra creían haber realizado un descubrimiento, haber resuelto un problema. ¡Qué error el suyo! Lo que habían hecho era plantear un problema y levantar un obstáculo que dificultaba su solución. Ahora, para llegar al conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que se han hecho duras y eternas como piedras, hasta el punto de que es más difícil que nos rompamos una pierna al tropezar con ellas que romper una palabra”.

<sup>4</sup> El filósofo como decadente y enfermo es otro lugar común en la filosofía nietzscheana. La razón es obvia: él es el conocedor por excelencia. En el *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche cavila sobre “La razón de la filosofía”. Entonces escribe: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipcismo. Ellos creen otorgar un honor a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni*, —cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos, cuando

un aditamento de los seres más desgraciados. Todavía peor: esa desgracia vuelve al hombre orgulloso.

Para Nietzsche el efecto más particular del intelecto es el engaño. Lo propio del intelecto es fingir. Este es el modo de conservación de la humanidad: a otros animales se les han dado cuernos, a otros una afilada dentadura que los vuelve bestias de rapiña. Pero al hombre, débil y poco robusto, el intelecto, es decir, la facultad de fingir, de engañar, adular, mentir, murmurar, vivir del brillo ajeno, enmascararse. En esta escenificación parece inverosímil que los hombres hayan pensado en la existencia de la verdad y más aún, que se haya pensado en la posibilidad de un origen. Cuando el intelecto piensa que ha llegado a una verdad o a un origen definitivo, en realidad se engaña a sí mismo. De ahí que el propio intelecto dé lugar a la mentira y pretenda deslizarse hasta la verdad. En realidad, su mirada siempre se ha limitado a la superficie de las cosas, siempre ha recibido estímulos sensibles y, a pesar de todo, piensa en formas, en el dorso de las cosas, en algo oculto detrás de las mismas: en las esencias, los *noumenos*, los conceptos.

Nietzsche observa que no tiene ningún sentido conocer el mundo si antes el hombre no sabe algo de sí mismo. Hay demasiadas cosas escondidas en el hombre: su cuerpo, sus intestinos, su sistema circulatorio. Y el hombre no busca ahí, sino en su "conciencia". Esta

---

adoran, —se vuelven mortalmente peligrosos para todo, cuando adoran. La muerte, el cambio, la vejez, así como la procreación y el crecimiento son para ellos objeciones, —incluso refutaciones. Lo que es no *deviene*; lo que deviene no *es*... Ahora bien, todos ellos creen, incluso con desesperación, en lo que es. Mas como no pueden apoderarse de ello, buscan razones de por qué se les retiene. "Tiene que haber una ilusión, un engaño en el hecho de que no percibamos lo que es: ¿dónde se esconde el engañador?—". Lo tenemos, gritan dichosos, ¡es la sensibilidad! Estos sentidos, *que también en otros aspectos son tan inmorales*, nos engañan acerca del mundo verdadero. Moraleja: deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir, de la historia [*Historie*], de la mentira, —la historia no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira. Moraleja: decir no a todo lo que otorga fe a los sentidos, a todo el resto de la humanidad: todo él es "pueblo". ¡Ser filósofo, ser momia, representar el monótono-teísmo con una mímica de sepulturero!— ¡Y, sobre todo, fuera el *cuerpo*, esa lamentable *idée fixe* de los sentidos!, ¡sujeto a todos los errores de la lógica que existen, refutado, incluso imposible, aun cuando es lo bastante insolente para comportarse como si fuera real!...".

búsqueda en la conciencia ha permitido descubrir que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, la indiferencia de su ignorancia. Pero entonces, ¿de dónde procede el impulso hacia la verdad? La respuesta es clara: de la utilidad social. El deseo humano por vivir en sociedad conduce a pensar en un tratado de paz: los hombres se entienden por el intelecto. Y entonces ahí está ese impulso a la verdad que no es sino una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria; además, el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad. La utilidad social está acompañada de dos actitudes humanas muy despreciables: por una parte, el olvido: el convencionalismo lingüístico hace que el hombre olvide que su proceso para nombrar ha sido arbitrario y ha consistido en meras traslaciones; por otra, una vez que el hombre olvida las traslaciones metafóricas y asigna a las palabras un título nobiliario, a saber, el de "concepto", da inicio el teatro de máscaras.

Desde este panorama, no es que el lenguaje tenga una validez objetiva. Solamente es convencional y logra imponerse socialmente o, como en el caso platónico, el legislador filósofo es quien asigna el nombre a las cosas. El poder legislativo del lenguaje, en efecto, aparece en el *Cratilo*. En el pensamiento platónico se da por vez primera el enfrentamiento entre verdad y mentira, entre filósofo y sofista. ¿Qué le hace pensar a un filósofo que no comete la misma trampa que un sofista? ¿No utilizan ambos el lenguaje para lo mismo? ¿No fue Sócrates tan sofista como Gorgias o Protágoras? Sócrates fue todavía más mentiroso. El mentiroso utiliza designaciones válidas, las palabras, para hacer parecer lo irreal como real. Él abusa del convencionalismo lingüístico haciendo cambios discrecionales, invirtiendo nombres; esto, en efecto, ocasiona perjuicios ante la sociedad que no tardará en rechazarlo. Cuando Platón expulsa a los poetas de la República evita el perjuicio a la sociedad y descubre que, en realidad, los hombres no huyen del engaño sino de ser perjudicados. Esta es la razón por la que no logra erradicarse la mentira y, al contrario, puede utilizarse siempre y cuando no resulte perjudicial.

Por ello, el hombre desea la verdad en un sentido limitado: solamente desea las consecuencias agradables de la verdad. De ahí que la verdad deje de entenderse como algo objetivamente alcanzable por los filósofos y se sustituya por un *pathos*, un efecto emocional generado por un discurso agradable. Ciencia y filosofía son poéticas de la verdad. No existe el conocimiento puro. Existe solamente la información sobre cosas: cada uno escucha lo que le gusta escuchar y lo interpreta según su emotividad. En realidad, sólo escuchamos palabras, convencionalismos lingüísticos. Pero, ¿conducen éstas con la designación de las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada para todas las realidades? ¿No será que el hombre encuentra eso que llama "verdad" solamente en las tautologías y todo lo demás son ilusiones?

¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. La palabra tiene su origen en un estímulo singular y concreto. Cuando alguien intenta inferir algo más que ese impulso nervioso ocasionado desde la sensibilidad, está llegando a un principio de la razón totalmente injustificado. Captamos la dureza de una piedra, lo rasposo en la corteza de un árbol. Pero decir que el árbol es masculino, que tiene un género, etc., es una extrapolación arbitraria, muy dudosa, muy extraña. Los distintos lenguajes e idiomas ponen de manifiesto que las palabras jamás llegan a la expresión de una verdad. No hay manera de acceder a lo "en sí" y, de hecho, este "en sí" es una creación del lenguaje. Un creador de lenguaje como el hombre, se limita a encontrar relaciones entre las cosas y luego las expresa metafóricamente.

¿Qué es el conocimiento? La extrapolación de un impulso nervioso a una imagen (primera metáfora); después la imagen se transforma en un sonido (segunda metáfora). Y así se conoce: saltando de una esfera a otra completamente distinta. Si un hombre sordo jamás hubiese tenido sensación sonora ni musical, descubre la causa del sonido en las vibraciones de unas cuerdas y entonces, pensará que no ignora lo que los hombres llaman sonido. Así nos sucede con el lenguaje: creemos saber algo de las cosas cuando las nombramos, pero no poseemos más que metáforas.

El origen del lenguaje no sigue, entonces, un proceso lógico, sino uno fisiológico. No proceden las palabras de la esencia de las cosas. Proceden de un impulso nervioso que configura un sonido. Eso para la palabra. Pero, ¿qué pasa con el concepto? Toda palabra se convierte inmediatamente en un concepto. Todo concepto se forma por la percepción de diferencias singulares. Enseguida creemos que hay algo que a pesar de esas diferencias suscita una representación arquetípica: dos hojas, por ejemplo, son iguales entre sí, aunque distintas de manera singular. Pero, ¿no es tramposo pensar que conceptualmente son iguales, cuando cada hoja ha sido tejida, diseñada, calibrada, ondulada, pintada, de manera distinta? El conocimiento conceptual, entonces, olvida las desemejanzas. Esto es lo mismo que decir, omite lo individual y lo real, tal como había pensado Schopenhauer: los conceptos son sombras de las cosas. De modo que conceptualizar es antropomorfizar. La verdad es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas extrapoladas y adornadas poética y retóricamente. La verdad es una ilusión porque es determinante; la realidad es puro devenir. El impulso a la verdad tiene un origen tal vez utilitarista: hacer coexistir en sociedad y, por tanto, esa coexistencia consiste en usar las metáforas usuales y asimiladas. Por eso Nietzsche puede sostener que en términos morales se ha aprobado el mentir de acuerdo a una convención firme. El hombre miente de manera inconsciente y en virtud de hábitos seculares. Pero podríamos preguntarle, ¿qué inconsistencia puede existir en un acto inconsciente?

Para Nietzsche el acto filosófico ha instituido la conciencia de la inconsciencia. ¿No es este uno de los círculos viciosos que abundan en la filosofía de Nietzsche? ¿Cómo hacer consciente una conciencia inconsciente desde la misma inconsciencia? Quizá esta inexplicable circularidad es la que ocasiona que todo conocimiento humano sea, a fin de cuentas, un residuo metafórico. Así es también como se da la creencia en un origen atribuido a un Dios conceptual, una metáfora que, como todo conocimiento humano se ha convertido en un sistema construido sobre cimientos inestables: el lenguaje. Esta es la razón por la que Nietzsche tampoco puede dar valor al lenguaje. Otro círculo vicioso. Escribe en *El crepúsculo de los ídolos*: “La

'razón' en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática". Estamos ante un ataque a la gramática desde la gramática misma. Nietzsche está ensimismado. Pero también está ensimismado desde su propia perspectiva: tener conciencia de sí es creerse el engaño que uno mismo ha inventado. La diferencia radica en que Nietzsche hace un intento por hallar un antídoto contra su ensimismamiento: el lenguaje metafórico no garantiza nada más que la legitimación de la metáfora. Y por eso es indiscutiblemente relevante preguntarse por el valor cognitivo de la metáfora.

La metáfora es la antítesis de la idea clara y distinta; no determina, sino que expresa con inmediatez. Nadie puede detenerse en la univocidad de sentido y, por tanto, hay un binomio asimilado por Nietzsche: metáfora/devenir. Habíamos pensado siempre que el lenguaje científico conduciría a una verdad: a la verdad sobre el origen. Sin embargo, ese ha sido un proceso lingüístico engañoso. El lenguaje es metafórico y, por ello, la ciencia que de él se obtiene conduce a una mentira metafórica. Desde esta perspectiva, si alguien se arriesga a definir el origen del mundo, no ha hecho sino mentir.

Toda pregunta por el origen conduce a la construcción de distintos sistemas de engaños y mascaradas. Aunque Nietzsche descarta la posibilidad de la verdad sobre el origen, admite que sus pensamientos incluyen su propia mascarada. Quizá la misión de su lector filosófico es ensayar su desenmascarada. El problema es que detrás de cada acto de desenmascaramiento aparecerán nuevas máscaras que nos retienen en un discurso ficticio. Este es un problema extra: la ficción. Vaihinger retoma el asunto de las ficciones en Nietzsche en el ensayo que lleva por título *Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche*<sup>5</sup>.

Como hace notar Vaihinger, Nietzsche alcanzó a percatarse de que la vida y la ciencia no son posibles sin concepciones falsas o

---

<sup>5</sup> HANS VAHINGER: *Las fuentes de la idea de ficción en Nietzsche*, traducción de María Teresa Orduña, incluido en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos 1990.

imaginarias. Éstas se emplean en bien de la vida y la ciencia. Las falsedades pueden ser asimiladas consciente o inconscientemente. Al margen de las observaciones de Vaihinger, a mi parecer resulta relevante elaborar un estudio sobre la facultad imaginativa y su acción conjunta con el intelecto. Cuando conocemos es imposible superar la intervención de la imaginación. Por eso habría que ubicarla correctamente en la teoría del conocimiento como una facultad capaz de imprimir imágenes mentales que pueden verse alteradas por el intelecto. Obviamente, esto no nos salva de la subjetividad gnoseológica. Sí nos salva, en cambio, de la falsedad imaginaria. ¿En qué sentido puede hablarse de falsedad en la imaginación? No de la misma manera que en un juicio: si hay error en la imaginación es porque hay error en la sensación. Esta es también la razón por la que podría originarse un juicio erróneo. La falsedad de la imaginación querría decir, más bien, que las imágenes presentes en ella no son reales en sí y, además, en muchas ocasiones carecen de un referente empírico, como sucede, por ejemplo, en el sueño. Sin embargo, Nietzsche intenta equiparar el conocimiento con la imaginación y, por tanto, con la falsedad; en consecuencia, con la formulación de un lenguaje equívoco y metafórico. Influido por el materialismo de Lange, tal como señala Vaihinger, la metafísica sería equiparable a la poesía y, por ello, no dice nada de la realidad: es simplemente una ilusión.

Sucede, empero, que el mismo problema se suscita en todo el conocimiento humano. El mito o la imagen poética son, a pesar de todo, conscientes de su falsedad y han nacido de un primitivo anhelo de ilusión. El problema ha sido construir sistemas científicos cuyo origen también es el impulso hacia la ilusión, y, a partir de ellos, se ha pretendido establecer la verdad. Vaihinger explica que en Nietzsche hay un eco kantiano. En realidad, Kant también sabe que los teoremas científicos concebidos a partir de la ciencia newtoniana no agotan la realidad cambiante, el devenir y, por ello, intenta superarlo. Hegel le reprochará haber eliminado el devenir de la realidad y pensará que las leyes de los fenómenos son ilusorias. Una verdadera ley del fenómeno tendría que incorporar el devenir. Por ello, según Lange, pensar que se ha agotado un concepto absoluto a partir de la ciencia es creer en una ilusión. En realidad, Kant prefiere

pensar en la validez funcional de la ciencia newtoniana y, por su parte, como afirma Lange, él también penetró medularmente en la naturaleza de la apariencia para postular su utilidad: los fenómenos son apariencias<sup>6</sup>.

Lo que sucede con la gnoseología nietzscheana es que, finalmente, hay una distancia bien marcada entre lo fenoménico y “lo nombrado”; entre las percepciones singulares y las palabras que las designan. Creemos saber algo de las cosas cuando las nombramos, pero no poseemos más que metáforas. Este distanciamiento entre las palabras y las cosas es el mismo al que Foucault le dedica el tratado de 1966 titulado, precisamente, *Las palabras y las cosas*. Este es un asunto que la posmodernidad carga sobre sus hombros. Decir que hay una distancia infranqueable entre lenguaje y realidad acarrea severas consecuencias para el pensamiento filosófico: en primer lugar, que el lenguaje no sigue un proceso lógico; en segundo lugar, que las palabras no provienen de la esencia de las cosas; en tercer lugar, que todo concepto se forma por la percepción de diferencias singulares. Y todavía más: que no es posible validar el conocimiento conceptual, ese que versa sobre lo universal, necesario y unívoco, y hace de lado la experiencia singular y su pluralidad de sentidos.

Creemos, según piensa Nietzsche, que hay algo que a pesar de las diferencias que hay entre dos realidades singulares, suscita una representación arquetípica: dos hojas, por ejemplo, son iguales entre sí, aunque distintas de manera singular. Sin embargo, para Nietzsche resulta inexacto pensar que conceptualmente son iguales, cuando cada hoja ha sido tejida, diseñada, calibrada, ondulada, pintada, de

---

<sup>6</sup> Dentro de la bibliografía accesible en castellano, el estudio de Jesús CONILL: *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid: Tecnos 1997, destaca el impacto que tuvo la obra de LANGE: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (1866 y reeditada por Suhrkamp, Frankfurt, 1974), sobre todo, para su concepción fisiológica del conocimiento humano. Además, dedica el primer capítulo, “Por los caminos del criticismo kantiano”, a señalar varias semejanzas entre Kant y Nietzsche incluyendo, también, las críticas que éste dirigió a la filosofía kantiana. Sobre la influencia de Lange en el pensamiento de Nietzsche, Cfr. George J. STACK: *Lange und Nietzsche*, Berlin: Walter de Gruyter 1983.

manera distinta. El conocimiento conceptual, entonces, olvida las diferencias. Esto es lo mismo que decir, omite lo individual y lo real. El planteamiento de Foucault es muy similar al nietzscheano. Cuando Foucault se propone elaborar una arqueología del saber, intenta separarse de la filosofía kantiana que se preguntaba sobre las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, y se aboca entonces a un proceso interrogatorio sobre las condiciones de posibilidad que han hecho aparecer los saberes propios de cada época. Su labor, sin embargo, no es la de un historicista como Hegel o Dilthey. Lo que Foucault intenta, y así lo manifiesta en su texto titulado *Nietzsche, la Généalogie et l'Historie* (*Nietzsche, la Genealogía y la Historia*<sup>7</sup>), es situarse en un nivel explicativo que nos dé razón de por qué en cada época ha aparecido un objeto de saber específico y no otro.

Como seguir el juego a la historia del pensamiento, como ha hecho Hegel y cualquier historiador, es trabajar sobre los discursos ya elaborados y éstos son presuntamente falsos, lo que Foucault intenta es acceder a lo no-pensado. Hay, en efecto, una lúcida investigación histórica en los textos del filósofo francés. Si el racionalismo moderno había apostado por el pensamiento “sensato” —si se me permite el término—, racional y comprensible desde las nociones asimiladas por toda la tradición europea occidental, Foucault revisa los planteamientos que han sido excluidos del mapa epistémico e histórico como por ejemplo, la locura y la enfermedad. Aquí hay un fenómeno muy interesante: la racionalidad se ha impuesto y es poseedora del poder. Por ello, ha sido ella quien ha marcado los criterios, parámetros y valores predominantes en occidente.

Foucault descubre paulatinamente que el contenido de estas proposiciones se encuentra en Nietzsche. En la considerada por varios estudiosos del estructuralismo la primera etapa del pensamiento de Foucault (1954-1970), se pone en práctica el método arqueológico. Aquí es donde Foucault hace una lectura sobre las formas que hacen posible el nacimiento del saber. La idea es

---

<sup>7</sup> Utilizo la versión castellana de José Vázquez Pérez, Michel FOUCAULT: *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*, Valencia: Pre-textos 1997.

descubrir lo que se dice en cada época, pero no en el nivel de la ciencia, sino en el nivel de la vida cotidiana y en el nivel de los grupos rezagados: los locos y los enfermos. A este primer periodo pertenecen cinco obras: *Enfermedad mental y personalidad* (1954), *Historia de la locura* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969). Se ha pensado tradicionalmente que este último texto es una obra metodológica que intenta reflexionar a manera casi de compendio sobre las tres obras anteriores. Sin embargo, al finalizar esta etapa, es decir, después de *La arqueología del saber*, hay un ensayo intermedio que quizá podría fungir como la verdadera conclusión de los trabajos anteriores. Se trata, precisamente, de *Nietzsche, la Genealogía y la Historia* (1971).

Este ensayo intermedio abre los nuevos caminos para la segunda etapa de investigación de Foucault (1971-1984) que ahora intentará una genealogía del poder. Inspirado en Nietzsche y en otro comentador de la filosofía nietzscheana, Deleuze<sup>8</sup>, redacta textos como *Vigilar y castigar* e *Historia de la sexualidad* en seis volúmenes. Me parece relevante que el texto parteaguas sea *Nietzsche, la Genealogía y la Historia*. No es extraño. En el opúsculo comentado, *Sobre verdad y mentira*, Nietzsche está especulando sobre una temática central en toda su obra posterior: el origen del conocimiento. Detectar el origen del conocimiento, como se ha visto, es detectar los orígenes de la falsedad, de los valores impuestos a occidente por la filosofía socrática y luego por el cristianismo. La interpretación histórica que se había hecho hasta antes de Nietzsche era desde la razón. ¿No puso Hegel la historia al servicio de su filosofía? Desde la Segunda Consideración Intempestiva, Nietzsche explica que, en efecto, para comprendernos necesitamos la historia, pero la requerimos para la vida y para la acción, como si fuese un simple escenario. De modo que lo que no puede hacerse, es valerse de ella, utilizarla y glosarla a nuestro antojo para impulsar algún sistema filosófico, político, social o religioso. No puede hacerse, en síntesis, filosofía de la historia o de

---

<sup>8</sup> Cfr. DELEUZE: *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Barcelona: Anagrama 1986.

la cultura. Dicho en otros términos, remontarse al origen es remontarse al origen de la mentira. El origen es un invento humano. Luego, no hay origen que tenga validez alguna a no ser el que hemos creado. Puesto que nosotros lo hemos creado, su validez es limitada.

Las intenciones de Foucault son similares: rastrear el origen. Para ello hay que valerse de una arqueología de las figuraciones que adopta el saber que nos llevaría a percatarnos que cada cultura funciona por reglas o códigos ordenadores distintos. Desde esta perspectiva solamente podría haber historia de pequeños núcleos sociales, es decir, no podría pensarse en elaborar una historia continua del progreso humano, sino solamente historia de realidades parciales que se dan en cierto contexto cultural. Foucault se percata de un aspecto que tiene también un tinte nietzscheano: si Nietzsche entiende que al problema sobre el origen del conocimiento precede de manera inmediata el problema del lenguaje, Foucault, no tan alejado de los mismos problemas, sitúa, antes de la tradición y del desarrollo histórico continuo, el denominado *a priori* histórico, que no es sino la práctica discursiva que caracteriza a un conjunto de reglas de cada cultura. La práctica discursiva crea todo el contexto cultural y crea también la propia historia de las ideas o de las ciencias. No se trata, entonces, de entender el pensamiento de Galileo ni el de Newton o la revolución copernicana del pensamiento kantiano, sino el fondo, el *a priori* histórico o, enunciado filosóficamente, las "condiciones de posibilidad histórica" que ocasionaron que cada ciencia, cada saber, cada filosofía se desarrollara de la manera como sucedió. Conociendo la práctica discursiva pueden entenderse los productos culturales.

Así es como, según Foucault, podemos percatarnos que todo producto cultural es la consecuencia inmediata de una práctica discursiva nacida en cada momento histórico. No obstante, aunque este intento parece fomentar un método historicista, Foucault se piensa lejos de ello, puesto que un historicista intentaría ajustar los hechos históricos a sus intereses o fijarse solamente en los personajes o acontecimientos que han salido a la luz, mientras que lo que habría que incluir sería la historia de los dominios excluidos de la visión pública de la historia universal de occidente. Por ello,

Foucault elabora una historia de la locura. Hasta el momento, los modelos históricos que se han construido son excluyentes, es decir, omiten de sus contextos a la sinrazón. La idea conserva todavía un matiz nietzscheano: desde la razón se han construido los sistemas de dominación, entre los que se incluye la historia, la cultura, la religión, la política, la filosofía, la ciencia, todos, sostenidos desde complejos sistemas y argumentaciones conceptuales. Así es como, según Foucault, se ha excluido al enfermo mental. Para Nietzsche, la razón no había procurado ninguna mejora a la humanidad y, al contrario, la razón fue el origen de la perversión. Foucault se detiene en esta idea y, por ello, no intenta hacer una lectura racionalista de la locura. Intenta hacer fluir la sinrazón. Se trata, en síntesis, de elaborar una historia desde lo otro, lo excluido<sup>9</sup>.

Ahora bien, un estudio sobre lo excluido obliga a preguntar por el origen de esa exclusión. La respuesta es inmediata: el poder. Las estructuras racionalistas, pragmáticas y morales se imponen en occidente porque su poder les permite excluir a lo otro. Las filosofías de la historia concebidas desde la tradición occidental hacen de lado los acontecimientos que resultan irrelevantes para una concepción total de la historia. Por ejemplo, la filosofía de la historia de San Agustín tenía una finalidad providencial, la de Hegel utilizaba como supuesto el Absoluto. Parece que los acontecimientos más singulares —sentimientos, amor, conciencia, instintos, etc.— resultan irrelevantes en una concepción de este tipo y, por tanto, pasan como si no estuviesen incorporados a la historia. Para rastrear si tiene sentido o no y si es posible o no preguntarse por el origen, Foucault recurre al pensamiento nietzscheano.

En *Nietzsche, La Genealogía y la Historia*, Foucault distingue los diversos sentidos que tienen los términos alemanes que significan

---

<sup>9</sup> Foucault encuentra que en la Alta Edad Media y casi entrado el Renacimiento, la locura se vuelve un tema frecuente incluso en las pinturas de Brueghel o El Bosco, y también en el *Elogio de la locura* de Erasmo. Ubica en 1656 la creación del Hospital General para Enfermos Mentales y cómo a partir de 1785 se encierra a criminales, mendigos y vagabundos. En la llamada históricamente época clasicista, es decir, cerca de los siglos XVII y XVIII hay ya investigaciones sobre la locura, los delirios, las manías, las depresiones.

origen: *Ursprung* (procedencia), *Entstehung* (surgimiento), *Herkunft* (origen), *Abkunft* (descendencia), *Geburt* (nacimiento). Se centra sobre todo en *Entstehung* y *Ursprung*. Aunque básicamente significan lo mismo, origen o procedencia, Nietzsche parece darles connotaciones distintas. Ante el *Wundersprung* (origen milagroso) de los metafísicos, Nietzsche utiliza de manera irónica y decepcionada la palabra *Ursprung* para preguntarse por el *más allá*, término que es una invención (*Erfindung*). Precisamente por ello connota irónicamente el *Ursprung* como si intentase hacer un énfasis en lo prejuicioso que resulta la pregunta por un origen fuera del mundo, en el *más allá*.<sup>10</sup> Sin embargo, cuando en la *Genealogía de la moral* habla del origen de los prejuicios morales utiliza el término *Herkunft* que tiene una connotación neutra<sup>11</sup>. De modo que al preguntarse el Nietzsche genealogista por el "origen" rechaza el *Ursprung*, es decir, un origen inmóvil, anterior o externo como el de la metafísica. No rechaza, en cambio, el *Herkunft*, es decir, la búsqueda del origen en lo que ya existía. Esta es la razón por la que el verdadero genealogista tiene que comenzar por lo que existe y desenmascarar paulatinamente a fin de develar la identidad primera. ¿Cuál sería la identidad primera para Nietzsche? No la esencia, como había pensado la tradición metafísica, sino, al contrario, la inexistencia de la esencia y la develación del azar.

---

<sup>10</sup> Según Heidegger, en la interpretación nietzscheana toda la filosofía desde Platón se convierte en metafísica de los valores: "El ente en cuanto tal se comprende en su totalidad desde lo suprasensible y se reconoce a éste, al mismo tiempo, como lo verdaderamente ente, ya sea lo suprasensible en el sentido del Dios creador y redentor del cristianismo, la ley moral, o la autoridad de la razón, el progreso, la felicidad de la mayoría. En todos los casos, lo sensible que está allí delante se mide respecto de algo deseable, de un ideal. Toda metafísica es platonismo. De hecho, el cristianismo y las formas de su secularización moderna son 'platonismo para el pueblo' (VII, 5). (...) Toda la metafísica es un 'sistema de estimaciones de valor' o, como dice Nietzsche, una moral, 'entendida como doctrina de las relaciones de dominio bajo las que se origina el fenómeno vida' (*Más allá del bien y del mal*, n. 19)" (*Gesamtausgabe*, Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann 1990, Band 50: "Nietzsche Metaphysic", Zweites Kapitel: Der Nihilismus, pp. 21-22). En este sentido, la crítica hacia el origen en el *más allá*, está dirigida a toda la filosofía metafísica.

<sup>11</sup> Cfr. *Nietzsche Werke* VI, 2, "Zur Genealogie der Moral" (1886-1887).

Así aparece en nuestro escrito central, *Sobre verdad y mentira*. La filosofía y la ciencia han construido con verdad y rigor figuras extrañas al azar. Foucault, el genealogista, también se resiste a creer que en un principio, en su estado originario, las cosas eran perfectas por haber salido de las manos de su creador o de la primera luz del amanecer. Ambos están planteando un problema irresoluble desde su propia perspectiva, a saber, la ontología del tiempo: antes del origen, antes de toda historia tenía que haber tiempo, si es que el origen y la historia se dan en un determinado punto del tiempo. En *Sobre verdad y mentira*, hay un escenario temporal y, en él, hay un minuto impredecible en que el intelecto comienza a actuar. Este minuto, *el más falaz de la Historia Universal*, como lo califica Nietzsche, es el inicio de la historia. Ésta comienza, o al menos así lo hemos creído, en el momento en que hay discursos humanos que intentan dar razón de la realidad y que pueden calificarse como verdaderos o falsos. Así es como poco a poco la humanidad se plantea una verdad irrefutable, inalterable, validada por la misma historia<sup>12</sup>. Así también es como la verdad se *impone* y tal como lo piensa Foucault, la historia de occidente se vuelve la historia de la razón y la historia de la verdad. El mismo Foucault se hace la misma pregunta que Nietzsche: “¿no es todo eso una historia, la historia de un error llamado verdad?” El mundo y la historia son puro devenir<sup>13</sup>. Por ello, ni Foucault ni Nietzsche pueden pensar en un origen metafísico, que tendría que ser ideal, estable y lejano del propio origen.

---

<sup>12</sup> Como bien infiere Heidegger, la verdad para Nietzsche es esencialmente error. Con mayor precisión, una “especie de error” que sólo se delimita suficientemente si se reconoce el origen de la esencia de la verdad desde la esencia del ser, y esto quiere decir, desde la voluntad de poder (“Nietzsche Metaphysic”..., Drittes Kapitel: Die ewige Wiederkunft des Gleichen, pp. 36-37).

<sup>13</sup> Así las cosas, Nietzsche entendería el tiempo como puro devenir. Ahora bien, como observa Heidegger, cuando Nietzsche habla del devenir, no debe entenderse un indeterminado fluir o un cambio indefinido de estados cualesquiera. Tampoco hay que entender el “desarrollo hacia una meta”. Devenir es, en cambio, la superación, el ejercicio de poder, y su nivel respectivo. En el lenguaje de Nietzsche, pues, devenir significa movilidad de la voluntad de poder en cuanto carácter fundamental del ente, movilidad que impera desde esa voluntad misma. De ahí que todo ser sea “devenir” (“Nietzsche Metaphysic”..., Erstes Kapitel: Der Wille zur Macht, pp. 16-17).

La filosofía posmoderna también se aleja de un origen metafísico. Sólo queda entonces buscar el *Herkunft*, entendido como la *procedencia* de un grupo social, de una raza, de una identidad y que tomará en consideración acontecimientos y documentos llenos de fisuras y errores. El *Herkunft* utilizado comúnmente para referir la raza a la que alguien pertenece se iguala con el *Abkunft* que alude al dónde se ha nacido. Otra opción es la *Entstehung* que designa más bien la *emergencia*. Se trata, entonces, de abordar la emergencia o desaparición de las especies animales a la luz de la lucha y el poder. Esta interpretación, según Foucault, nos hace entender que la especie necesita de la especie y, por ello, unas se impondrán y otras desaparecerán. Esto mismo sucede con la humanidad: se ha impuesto y se impondrá el más fuerte. En otras palabras, esta es la dialéctica del dominador y el dominado que Foucault describe:

“Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras y así nace la idea de libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza —y nace la lógica—”<sup>14</sup>.

El deseo de paz que hay en algunos hombres suaviza y oculta engañosamente la relación dominado/dominador. En conclusión, la historia de occidente no es solamente la historia de la razón y de la verdad, sino también la historia del poder.

¿Qué le queda al genealogista en esta perspectiva? Desde la Segunda Intemperstiva lo que Nietzsche ha hecho es criticar las filosofías de la historia que introducen un origen suprahistórico. De modo que una vez que el sentido histórico se libera de la metafísica, una vez que ha logrado desembarazarse aparentemente de un absoluto, la historia puede devenir el instrumento privilegiado de la genealogía. Lo que le queda al genealogista es la hermenéutica, la interpretación. Sin embargo, la interpretación sin ninguna dosis de realidad, no llegará jamás a ningún origen. Solamente habrá disipación del origen, interpretación de interpretación,

---

<sup>14</sup> M. FOUCAULT: *Nietzsche, la Genealogía...*, p. 38.

desenmascaramientos *ad infinitum*. Nietzsche y Foucault terminan practicando una hermenéutica genealógica.

El opúsculo de Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, expone la genealogía del lenguaje. Este es el problema real. Desde la perspectiva nietzscheana la genealogía pone de manifiesto que el lenguaje es esencialmente metafórico y, por ello, no podrán conocerse las cosas en sí mismas. La verdad no es posible porque desde el primer momento el hombre enuncia metáforas. De modo que la consideración genealógica del lenguaje pone en juego la verdad del hombre, su origen y su historia. El problema concreto es la indisoluble relación entre pensamiento y lenguaje. Una hermenéutica genealógica debe replantearse la doble dimensión del lenguaje: natural y convencional. Además, no podrá perder de vista que el lenguaje es un conjunto de signos que expresan una realidad. En efecto, en la propia comprensión del mundo interviene la constitución lingüística. Ésta nos procura una figura del mundo, tal vez algo inexacta y difícilmente unívoca, pero también con ciertos contenidos explicativos que se adecuan a la realidad.

Me parece que el reto más importante para la hermenéutica contemporánea es responder al presunto esquema engañoso de la interpretación lingüística. Nietzsche y Foucault han confirmado la importancia de la interpretación. Sin embargo, la interpretación tendría que remontarse más allá de sí misma, puesto que si bien abrir las múltiples posibilidades de interpretación es conveniente para hacer el pensamiento más libre, también hace más angostas las conclusiones. Por ello, creo que la hermenéutica genealógica no puede anular el problema del origen. Foucault entiende que la interpretación del origen es infinita y no concluyente porque unos signos remitirán a otros signos y así fragmentaremos interpretaciones sin fin. No se puede llegar al final porque antes desaparecería el intérprete mismo entre sus interpretaciones. Pero si la hermenéutica genealógica es así, significa que en realidad no hay nada que interpretar. En otras palabras, si se pierde el signo original que dio inicio a la interpretación, los ejercicios interpretativos dejan de tener sentido.

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.