

Pensamientos intempestivos: un encuentro entre Nietzsche y Foucault

Remedios Bravo Reyes. Universidad de Sevilla
marbrarey@gmail.com

Resumen

En el siguiente artículo, nos preguntaremos acerca del significado que lo intempestivo tiene en el pensamiento de Nietzsche y de Foucault y cómo ello implica una crítica a la concepción tradicional de lo histórico y la temporalidad. Teniendo esto en cuenta, desarrollaremos la manera en la que ambos autores interpretan lo histórico. Para este fin, nos centraremos en dos conceptos fundamentales, como son el eterno retorno, en el caso de Nietzsche, y la experiencia-límite, en el caso de Foucault.

Palabras clave: historicismo, intempestivo, temporalidad, experiencia, eterno retorno.

Abstract

Untimely Thoughts: An Encounter Between Nietzsche and Foucault

In this paper, we will ask about how we can understand the concept of ‘‘untimely’’ inside Nietzsche’s and Foucault’s thought and how this entails a criticism of traditional concept of history and temporality. Taking this into account, we will develop how both authors understand the historical. To this end, we focus on two fundamental concepts: Nietzsche’s eternal recurrence and Foucault’s limit-experience.

Key-words: historicism, untimely, temporality, experience, eternal recurrence.

Pensamientos intempestivos: un encuentro entre Nietzsche y Foucault

Remedios Bravo Reyes. Universidad de Sevilla
marbrarey@gmail.com

1. Introducción

Nietzsche y Foucault hacen de la indagación histórica la metodología predilecta desde la que construir sus proyectos filosóficos. Ahora bien, ¿hasta qué punto lo histórico es algo esencial dentro de sus filosofías? ¿Se trata únicamente de un discurso filosófico aplicado a la historia o se trata, más bien, de una reflexión sobre el *ser* de la historia misma? ¿Estamos ante otra forma más de filosofía de la historia o hablamos, quizás, de una filosofía propiamente histórica? Como vemos, debido a los matices implícitos en ella, es conveniente reparar con atención en esta íntima relación que la filosofía de estos dos autores mantiene con la historia y, en definitiva, con la temporalidad. Ya no sólo porque esto nos ayude a comprender mejor sus postulados, en la medida en que parten de consideraciones fundamentales de lo histórico, sino porque, así, se constituye el nexo fundamental desde el que poder vertebrar las influencias que, en este caso, Nietzsche tuvo en el pensamiento foucaultiano.

Sostenemos, por tanto, que esta conjugación entre filosofía e historia, tan presente en el pensamiento de ambos, esconde la arriesgada apuesta por llevar a cabo la renovación de la propia filosofía, y todo lo que en ella se implica. Es por ello, por lo que lo histórico no funciona aquí como un mero elemento distributivo, gracias al que se ordena y cobra sentido aquello que los hombres han pensado y hecho a lo largo de los siglos, sino que se erige, más bien, como el elemento crítico y *disruptor* en el que todo eso se desbarata o, cuanto menos, se cuestiona. Si Nietzsche y Foucault construyen su discurso por medio de un permanente diálogo con la tradición y el tiempo del que se consideraban hijos es, precisamente, en virtud de la toma de conciencia de la historicidad radical que nos constituye, no sólo a nosotros, sino también a todo sistema de conocimiento con el que nos relacionamos con el mundo.

Por ello, nuestro objetivo aquí es, en primer lugar, señalar cómo la filosofía que ambos autores desarrollan es inexplicable, e inaprehensible en toda su complejidad, si no se repara en lo esencial que es para su elaboración este cuestionamiento de la temporalidad lineal y continuista. Algo que nace, precisamente, de la recepción crítica de su tradición más inmediata, a saber, la modernidad. Esto, que ya se revela como una puesta en práctica de ese pretendido quehacer intempestivo, es lo que libera al pensamiento de las categorías metafísicas preestablecidas, permitiendo así que nazcan nuevos modos de articular lo pensado y lo pensable. Por ello, y en virtud de esta radical novedad, esta relación crítica con lo histórico se traduce en una filosofía experimental que ya no proclama metas, ni finalidades teleológicas. Este texto se propone, pues, recorrer, de manera no sistemática, algunos de los seísmos teóricos que sacuden los cimientos de toda perspectiva supra-histórica. Esto hará que nos detengamos en dos conceptos que nos parecen fundamentales a este respecto, a saber, la experiencia en Foucault y el eterno retorno en Nietzsche.

2. Pensar la herencia: Muerte de Dios y Muerte del Hombre

264

De acuerdo con Nietzsche, podemos definir lo intempestivo como aquello que actúa en contra del tiempo al que se pertenece o, lo que es lo mismo, aquello que, en su proceder, niega el presente. Por otro lado, según la Real Academia de la Lengua, lo intempestivo se caracteriza por un situarse fuera de la temporalidad. Si aunamos ambas definiciones, llegamos a la conclusión de que la negación de la actualidad deriva en una necesaria extemporaneidad. Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos aquí de negar el presente? Y ¿por qué esto implica una salida del tiempo? Nietzsche nos da algunas pistas para responder a estas preguntas en el primer aforismo de *Aurora*:

1. Razón ulterior. — Todas las cosas que viven mucho se van empapando poco a poco de razón, de tal suerte, que parece inverosímil que tengan su origen en la sinrazón. ¿No cree el sentimiento ver una paradoja o una blasfemia cada vez que se le muestra la historia exacta de

un origen? Un buen historiador, ¿no está continuamente en contradicción con el medio que le rodea?¹

El presente al que Nietzsche quiere enfrentarse es un presente eternizado que, gobernado por un principio que se sitúa fuera de la propia la historicidad, es capaz de sustraerse de los avatares del devenir. De este modo, aunque las cosas *hayan vivido largo tiempo*, están trabadas en el horizonte de la racionalidad teleológica, que hace de la actualidad el producto necesario del pasado que le precede; y, así, fruto de esta inevitabilidad, el presente se justifica y legitima. Precisamente, porque su razón de ser ya estaría dada en el curso histórico de los acontecimientos, al ser efecto ineludible de un suceso que lo causa. En consecuencia, el futuro no es más que la continuación de esta senda preestablecida. Así pues, cuando contradecemos el presente ponemos en cuestión su carácter de producto servil del pasado, pudiéndolo concebir ahora en su novedad radical. Por ello, no debemos creer que, pese a que lo definamos por su carácter extemporáneo, lo intempestivo se sitúa, en sentido estricto, fuera de todo tiempo. Más bien al contrario, la temporalidad de la que se sustrae es aquella concepción *vulgar* en la que el tiempo y el ser están profundamente disociados. Mientras que lo intempestivo, al inmiscuirse por completo en el cambio, aceptando el devenir, lo que disocia es el lazo continuista y lineal al que estaba atado lo histórico. Sólo así podrá uno eludir el armazón onto-epistémico de la metafísica tradicional y ensayar otras formas de pensamiento en unas coordenadas que son aún desconocidas.²

De hecho, la razón, tal y como fue concebida por la Modernidad, no hubiese sido posible de no haber estado fundamentada en este punto de vista supra-histórico. Como sabemos, la Modernidad, época que también nace del permanente diálogo con su tradición, se caracteriza por el intento de ofrecer, frente al pensamiento medieval,

¹ Nietzsche, Friedrich (2003): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial, p. 27.

² De hecho, actuar intempestivamente también conlleva cierto tipo de progreso – pese a que éste no sea medible en términos teleológicos–, ya que, en la medida en que supone un enfrentamiento, o cuestionamiento, del *statu quo*, nos permite avanzar, aunque este desarrollo no esté encaminado a la consecución de un fin determinado. En sentido estricto, desde la perspectiva desarrollada en este escrito, sólo será posible avanzar una vez que nuestra acción no esté gobernada por la consecución de un objetivo predeterminado.

una relectura de la existencia humana en la que el hombre deje de estar condenado a la servidumbre de la divinidad. Esta búsqueda, que arranca desde la epistemología, hará de la razón el principio universal e incondicionado del conocimiento; gracias al cual podremos admitir, *sin duda alguna*, la verdad de nuestros juicios. De este modo, el hombre será capaz de mantener una relación cognoscitiva con el mundo con total autonomía. Pero, para ello, es necesario apuntalar una razón que sea autosuficiente, omnipotente, ilimitada e idéntica consigo misma. Una razón que, en definitiva, se constituye bajo el reflejo de la divinidad, asumiendo los rasgos que éste tuvo en su día. Es quizás por ello por lo que la razón se erige como su digna heredera, ocupando ahora su lugar. No obstante, esto le lleva a asumir un alto coste y es que, como advirtió Nietzsche en su momento, «peligroso es ser heredero»³. La razón, entonces, más que su sucesora, se convierte en su eterna deudora. De entre las deudas que ésta contrae con Dios, podemos señalar las más evidentes, aquellas que se revelan en la mayoría de los sistemas filosóficos de la época, en los que, pese a haber promovido una secularización de la razón, para poder predicar su autonomía, hay que seguir manteniendo a Dios como el garante último de todo conocimiento. Lo que le hace tener un papel teórico privilegiado, casi ineludible. Pero también existen otro tipo de deudas que son menos explícitas, entre las cuales estaría el hecho de que la razón moderna sigue funcionando a expensas de conservar el esquema continuista, lineal y teleológico de la historicidad, en el que se basaba la Salvación. Y es que, ¿cómo asegurar sino nuestra *fe* en el Progreso? En palabras de José Jara:

El gran modelo seguido por ella [se refiere a la razón moderna] era aquél en donde la historia humana queda fundada y marcada por el comienzo sagrado en el acto de la Creación, es reafirmada en su verdad originaria por el nacimiento y vida del Mesías, cuya muerte señala a los hombres *el verdadero futuro* -nuevamente sagrado- que le espera a través de su redención y la salvación de su alma, en el Reino de aquel mismo Dios Padre que había creado el universo y al

³ Ibid., p. 125. Nietzsche relaciona la herencia con el peligro en un sentido ambivalente. El sentido negativo estaría en relación con lo aquí citado, en la medida en que hace referencia a aquel que hereda sin cuestionar lo heredado. Por otro lado, el sentido positivo se desarrollará más adelante, donde, precisamente por cuestionar aquello que heredamos, nos exponemos al peligro de no saber a qué atenernos en el futuro. No obstante, Nietzsche y Foucault apuestan por emprender este camino. Además, en estas mismas líneas, Nietzsche relaciona la peligrosidad de la herencia con el hecho de que el hombre es, en sí mismo, «un ensayo». Explicitaremos el sentido de este carácter experimental de la existencia más adelante.

hombre. Los avatares humanos que puedan acontecer en ella, *no minan el verdadero fundamento y fin sagrados de la historia así entendida*⁴.

No importa, entonces, que Kant intentara, partiendo, curiosamente, de una relación problemática con su propia actualidad – la *Aufklärung*⁵–, sacarnos de la minoría de edad, ni que Hegel procurara pensar el conocimiento desde el horizonte de la temporalidad. Todo esto no fueron más que vanas tentativas. Puesto que ambas propuestas, con la delimitación de las condiciones de posibilidad del conocimiento racional en el caso de Kant, y con el desarrollo de la historia como el advenimiento de un sentido *reconciliador* en el caso de Hegel, desdeñan su potencial crítico al construirse como un discurso que se sigue basando en la lógica del *a priori*. Esto es, amparadas por un metarrelato aún no cuestionado: el del punto de vista supra-histórico.

Por este motivo, Nietzsche y Foucault no dudan en buscar otro modo de ejercer la historia, poniendo en marcha un gesto intempestivo, que ya no se afana en ratificar el presente, ni en interpretar la tradición bajo el abrigo de la identidad. Sino que, se trata de enfrentar todo aquello que la Modernidad nos había legado como lo incondicionado —la Verdad, la Moral, la Conciencia, los Saberes etc. — a la vorágine del devenir, los azares y las contingencias. Así las cosas, la historia deja de ser una instancia legitimadora, para transformarse en un ámbito de absoluta creación. Sólo por medio de una filosofía, no ya *de*, sino *desde* el seno de la historia misma⁶, es posible *pensar* la herencia⁷.

⁴ Jara, José. (1998): *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, Anthropos Editorial, p. 170. Cursiva propia.

⁵ Foucault ve en la pregunta kantiana por la Ilustración una remisión a la más pura actualidad, ya no como un presente que forma parte de un horizonte mayor, que, al comprenderlo, puede explicarlo, sino como la pregunta por la diferencia que se introduce en lo actual con respecto al pasado. Este interrogante, de corte intempestivo, será el que motive el pensamiento de Nietzsche y de Foucault y, con ello, el que ponga en marcha una forma nueva de comprender lo histórico. Para una descripción más detallada de lo aquí expuesto podemos acudir al artículo de Foucault *¿Qué es la Ilustración?*, fechado en 1983.

⁶ «Por eso de ahora en adelante es necesario el *filosofar histórico* y con éste la virtud de la modestia.» Nietzsche, Friedrich (2007): *Humano, demasiado humano I*. Madrid, Akal, p. 44.

⁷ Concebimos aquí el *pensar* en un sentido nietzscheano y foucaultiano, es decir, como pura problematización. Para una lectura ampliada de esta cuestión en Foucault ver: Díaz Marsá, Marco (2008): “¿Qué quiere decir pensar? acerca de la noción de "problematización" en Michel Foucault, en

No es por ello de extrañar que Nietzsche y Foucault comiencen esta andadura filosófica con un controvertido *disangelio*: que Dios ha muerto y, con él, también el Hombre. En este contexto, estos dos acontecimientos, que vuelven a hacer converger una vez más los proyectos de Nietzsche y de Foucault, simbolizan la apuesta teórica por llevar a cabo una desfundamentación de toda concepción continuista, lineal y teleológica de lo histórico. Y es que, en ambos casos, se trata de un acontecimiento que, pese a estar inmerso en la historia, se caracteriza por su extemporaneidad; precisamente porque conlleva el desmoronamiento de la misma, tal y como se había podido concebir hasta entonces.

Si acudimos al aforismo 343 de *La Gaya Ciencia* podremos ver cómo Nietzsche, describiendo este suceso, lo relaciona con muchas de las características que ya hemos adelantado: la muerte de Dios i) es un acontecimiento intempestivo, ii) que se sitúa en una coyuntura histórica particular, esto es, en el horizonte de una actualidad de la que formamos parte, iii) pero que, a causa de su extemporaneidad, apunta a un futuro a un desconocido. Ni rastro, pues, de cualquier ápice de teleología:

343. *Lo que implica nuestra alegría.* —El acontecimiento reciente más grande -que «Dios ha muerto», que la fe en el Dios cristiano se ha convertido en algo increíble- ya comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa. [...] Ahora bien, en lo principal cabe decir con toda justicia que este mismo acontecimiento es demasiado grande, demasiado lejano, demasiado remoto para ser comprendido por la mayoría, incluso para siquiera poder decir que su anuncio ya ha *llegado*; y, menos aún, por tanto, para que muchos puedan saber ya *qué* es lo que ha acontecido realmente con ello -así como todo lo que tendrá que derrumbarse a partir de ahora, [...] Incluso nosotros, que nacimos adivinadores de enigmas, que, por así decirlo, esperamos sobre las montañas, ubicados entre hoy y mañana, tensados en la contradicción entre hoy y mañana, nosotros primogénitos y nacidos prematuros del futuro siglo, a quienes deberían haberse mostrado realmente las sombras que pronto habrán de envolver a Europa: ¿a qué se debe que nosotros veamos cómo se aproxima este oscurecimiento, sin participar realmente en él, y, sobre todo, sin cuidado ni temor por *nosotros*? [...] En realidad, nosotros, filósofos y «espíritus libres», ante la noticia de que «el viejo Dios ha muerto», nos sentimos como iluminados por una nueva aurora: ante ella nuestro corazón se muestra henchido de

Daimon: Revista de Filosofía, núm. 43, pp. 51-70. Asimismo, en el Fragmento Póstumo 36 [28] de 1885, Nietzsche relaciona directamente a la herencia con la problematización: «Que la «herencia», como algo completamente inexplicado, no puede ser utilizada para explicar, sino sólo para caracterizar, fijar un problema.»

agradecimiento, asombro, presentimiento, esperanzas -finalmente, el horizonte se nos aparece libre de nuevo, aunque no esté despejado; finalmente podrán salir a la mar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia cualquier peligro; de nuevo se vuelve a permitir cualquier audacia a los que buscan conocer; el mar, *nuestro* mar, yace abierto allí otra vez, tal vez nunca existiera antes un «mar tan abierto»⁸.

La muerte de Dios es, pues, un evento disruptor que impide que sigamos interpretando el futuro como la consecuencia causal de nuestro presente. Y es que, si ahora ya no podemos seguir pensando en la misma dirección es porque hemos derribado el punto de apoyo gracias al cual se establecían el «arriba» y el «abajo»⁹. La muerte de Dios nos emplaza, pues, a la búsqueda de nuevas formas de pensamiento.

Pero, tras el hundimiento de esta fundamentación transcendental se esconde la desaparición del propio Hombre¹⁰. Para una muestra de ello, no hace falta más que reparar, unas líneas más arriba, en cómo la Razón moderna se constituía como fundamento onto-epistémico, por medio de una usurpación del lugar de la divinidad. Pues bien, es esta íntima relación de fondo entre Dios y el Hombre la que hace que la muerte del primero conlleve a la desaparición del segundo. Esto es lo que Foucault plantea al final de una de sus obras más controvertidas: *Las palabras y las cosas*. Desde el inicio, el objetivo de la obra no es otro que llevar a cabo un estudio acerca de cómo, en una época dada, se ordenan los distintos discursos culturales, pero teniendo en consideración únicamente las relaciones que se establecen entre las distintas «ciencias», es decir, sin apelar a ningún tipo de estructura externa, que no

⁸ Nietzsche, Friedrich (2018): *La Ciencia Jovial*. Madrid, Biblioteca Grandes Pensadores, Gredos. pp. 533-534.

⁹ *Ibid.*, p. 440.

¹⁰ «El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad.» Foucault, Michel (2013): *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 41. Asimismo, en las primeras páginas de *La verdad y las formas jurídicas* (1978), obra que compila las cinco conferencias que Foucault impartió en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, Foucault también analiza esta relación entre la muerte de Dios y la muerte del Hombre, cuando ve que la figura de Nietzsche representa una importante ruptura con respecto a la tradición. Precisamente, por ser él uno de los primeros en considerar que el conocimiento no se deriva de una predisposición humana natural. Así, pues, desde este punto de vista, la historia -del conocimiento- ya no nos remite a origen alguno, sino a una suerte de invenciones, que son fruto de la arbitrariedad y el azar. Rompiendo así con toda concepción teleológica de la misma.

estuviera inmiscuida en esas mismas relaciones. En última instancia, la cuestión era saber si podíamos hablar de cómo el conocimiento se construye históricamente sin referirnos al sujeto cognoscente. Así las cosas, una vez que se demuestra esta posibilidad, la continuidad histórica se rompe por completo; revelándonos que, si pudo alguna vez mantener su coherencia, era, precisamente, porque ciertos elementos ahistóricos — el sentido, la conciencia o el sujeto fundador — la gobernaban desde su límite. Por ello, el hombre, una vez que se revela como el producto, relativamente reciente, de la *episteme* moderna, también está condenado a desaparecer. De hecho, la obra de Foucault no es más que el ejemplo consumado de esa misma aniquilación:

Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente sólo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia; no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos que el despliegue de un espacio en el que, por fin, es posible pensar de nuevo¹¹.

En resumidas cuentas, Nietzsche y Foucault hacen de su actualidad el momento histórico decisivo en el que se certifica la defunción de su pasado¹², admitiendo que nada, ni siquiera los ídolos que un día fueron dignos de veneración, resiste al paso del tiempo. Pero, paradójicamente, y en un movimiento radicalmente opuesto al de la escatología cristiana, esto es lo que le otorga al hombre su salvación, en la medida en que, asumiendo su condición mortal, ya no está oprimido por las prescripciones que determinan su quehacer futuro. En realidad, si el hacer intempestivo consigue redimir al hombre es porque establece otra relación entre el presente y su tradición, que no cae del lado del rechazo, pero que tampoco es leído como la carga pesada de la que uno no puede zafarse. Más bien al contrario, de acuerdo con esta perspectiva,

¹¹ Foucault, Michel (2005): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 333.

¹² «Puertas entreabiertas sois vosotros junto a las cuales aguardan sepultureros. Y esta es vuestra realidad: «Todo es digno de perecer.» Nietzsche, Friedrich (2003): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial, p. 184. Con respecto a esta idea de la filosofía histórica, en tanto que diagnóstico del presente, y la relación que mantiene con la muerte ver: Foucault, Michel (2011): *Un peligro que seduce*, Valladolid, Cuatro Ediciones, pp. 48 y ss. Además, en estas páginas, y a colación de lo ya dicho, Foucault se define como *fiel heredero* del pensamiento nietzscheano.

el pasado es pensado como el lugar desde el que, dado su carácter azaroso y contingente, brota hoy un nuevo comienzo. Sólo en este sentido debemos formar parte de un horizonte del que somos herederos¹³.

3. Michel Foucault y la experiencia

Nietzsche y Foucault despliegan una nueva mirada histórica que, no sólo deriva en una radical apertura de las dimensiones de la temporalidad, al no estar ya sometidas a ninguna fundamentación metafísica, sino que también implica una liberación del propio quehacer humano, en la medida en que éste deja de estar gobernado por la consecución de aquella *finalidad sagrada* a la que aludíamos hace un momento. Por esta razón, Nietzsche y Foucault construyen su filosofía desde un pretendido alejamiento a todo punto de vista sistemático, reivindicando así su «derecho a explorar», a recorrer caminos aún desconocidos, a llevar a cabo, en definitiva, una filosofía profundamente experimental¹⁴.

Por ello, en lo que sigue, una vez hemos sentado las bases de esta reformulación de lo histórico, que los autores aquí convocados desarrollan, nos centraremos en dos de las vías que, creemos, utilizan para *ensayar* y poner en práctica esta nueva forma de pensamiento. Nos referimos al concepto de «experiencia» en el caso de Foucault y al «eterno retorno» en el caso de Nietzsche.

A continuación, nos detendremos en el concepto foucaultiano de «experiencia». Nos interesa especialmente este término por varias razones. En primer lugar, porque Foucault lo acuña para desmarcarse del horizonte intelectual de su época, revelando

¹³ Podríamos traer aquí de nuevo a colación aquella sentencia nietzscheana que nos advertía de la peligrosidad de ser heredero. Sin embargo, esta vez adquiere un matiz diferente. Y es que, lo amenazante ya no está en el hecho de permanecer impasible y acrítico ante un *statu quo* preestablecido, sino en el riesgo implícito que esconde todo futuro desconocido. No obstante, este es el peligro que todo pensamiento intempestivo, y, por consiguiente, nómada, debe asumir, ya que, sólo así se podrá seguir haciendo *futuro*. Algo que requiere de un gran sentido de la responsabilidad. Nietzsche vincula lo intempestivo con el pensamiento apátrida en el epígrafe «Del país de la cultura», en *Así habló Zaratustra*. Asimismo, podemos constatar la importancia, así como la responsabilidad implícita, de todo pensar intempestivo en el aforismo 337 de *La Gaya Ciencia*, cuyo título (*La «humanidad» del futuro*), ya revela el calibre de esta forma de pensamiento extemporánea.

¹⁴ Este tipo de filosofía experimental estaría en relación con lo dicho anteriormente con respecto a la herencia y a la concepción nómada del pensamiento que ambos autores sostienen.

así su intento por llevar a cabo una filosofía intempestiva, que trata de pensar el presente mediante una reinterpretación de términos que son tradicionales. Como sabemos, la experiencia es un concepto central dentro de la fenomenología, corriente que tenía una fuerte presencia en la época en la que Foucault comienza su recorrido intelectual y que, además, le influyó considerablemente. De hecho, las primeras obras del autor, en las que la experiencia tiene un lugar protagonista, tienen un marcado carácter fenomenológico de corte existencial¹⁵. Sin embargo, y debido, precisamente, a que Foucault constata la necesidad de poner en marcha una forma de pensamiento que se aleje de la idea de sujeto fundador, a medida que su proyecto filosófico avanza, su concepto de experiencia sufre un paulatino distanciamiento de la interpretación fenomenológica¹⁶. Así las cosas, la evolución que este concepto tiene dentro de su obra puede verse como un ejemplo claro del intento por vertebrar una filosofía experimental, basada en la relectura crítica de su tradición más inmediata; en la que no sólo incluiríamos a la fenomenología, sino también al existencialismo y al marxismo. De ahí que, pese a articular su proyecto mediante un concepto muy arraigado a una tradición específica, nos ofrezca una visión del mismo completamente renovada. Además, y, en segundo lugar, podemos fundamentar esta relación entre el concepto de experiencia y la filosofía experimental si nos atenemos a su riqueza semántica. Tanto en francés, como en español, el término contiene dos acepciones que pondrían de relieve esta conexión. Y es que, la experiencia se refiere tanto a cierto acontecimiento que ocurre y del que se aprende algo — transformando, en cierto modo, al sujeto que lo soporta —, como al hecho de llevar a cabo un experimento, esto es, realizar una prueba, un ensayo, cuyo resultado no puede ser del todo anticipado. Asimismo, podemos constatar esta ambivalencia semántica recurriendo a su etimología latina, en la que el término *experientia*, deriva de *experiri*, que significa, literalmente, «hacer el ensayo»¹⁷ de algo». Actividad que conlleva, a su vez, un peligro implícito, tal y como lo revela su raíz *peri-* (de *pereo*: arriesgar), con la

¹⁵ Nos referimos a *Maladie mentale et personnalité* (1954), primera obra publicada por Foucault.

¹⁶ De hecho, Foucault sostiene que este cambio se ve profundamente motivado por la lectura que hace de Nietzsche, Blanchot y Bataille. Ver: Trombadori, Duccio (2010): *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.

¹⁷ Nietzsche utiliza el término «*versuch*» en muchos de los fragmentos donde expone de manera implícita su concepción de la filosofía en términos experimentales.

que también se forma la palabra *periculum*. No es baladí, entonces, que Foucault emprenda su camino experimental a través de un concepto como este.

Ahora bien, tras esta breve introducción, llega el momento de preguntarnos qué quiere decir Foucault cuando se refiere a la experiencia. Y es aquí donde nos topamos con varias dificultades, porque Foucault nunca ofrece a su lector una definición explícita del término, ni tampoco lo usa de manera homogénea a lo largo de sus diferentes obras¹⁸. Y es que la utilidad teórica que la experiencia pudiera tener dentro de su proyecto era algo que el propio Foucault iba descubriendo por medio de diferentes tanteos y experimentos. Sin embargo, esto no ha impedido que muchos investigadores actuales hayan visto en el concepto de experiencia el motivo para ofrecer una lectura de conjunto diferente de su pensamiento¹⁹, lejos de la tan manida división en tres ejes: saber-poder-subjetividad. De hecho, el propio Foucault habilita esta comprensión cuando afirma lo siguiente:

Se trataba, en suma, de ver cómo, en las sociedades occidentales modernas, se había ido conformando una «experiencia» por la que los individuos iban reconociéndose como sujetos de una «sexualidad», abierta a dominios de conocimiento muy diversos y articulada con un sistema de reglas y restricciones. El proyecto era por lo tanto el de una historia de la sexualidad como experiencia -si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad²⁰.

No obstante, tendremos que esperar a 1984 para que Foucault formule de una manera tan clara qué entiende por experiencia. Esto, que, curiosamente, parece un gesto intempestivo²¹, es lo que nos hace volver atrás para releer su obra como una

¹⁸ De hecho, hay un periodo de tiempo en el que el término directamente desaparece, como en *Vigilar y Castigar* (1975). Sin embargo, como veremos más adelante, esto no imposibilita que podamos leer el conjunto de su obra tomando a la experiencia como hilo conductor.

¹⁹ Entre ellos, podemos destacar a Joaquín Fortanet, Miguel Morey o Timothy O'Leary, entre otros.

²⁰ Foucault, Michel (2003): *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 8.

²¹ Podemos traer aquí a colación la tesis que la autora Vanessa Lemm defiende en su obra *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano* (2010), según la cual la concepción nietzscheana de la historia, en tanto que contra-historia — como ya afirmó Foucault — debe ser interpretada como un impulso artístico y no epistemológico, y será en estos términos como debemos interpretar todo intento por afectar al pasado. De esta manera, Lemm considera los prefacios de Nietzsche como un ejemplo de historiografía artística, en la medida en que suponen un retorno al

historia de las experiencias, articulada en tres puntos cardinales: el saber, el poder y la subjetividad. Así pues, *Las palabras y las cosas* y la *Arqueología del saber*, en tanto que obras canónicas de su «primera etapa», representarían el intento por desarrollar una experiencia crítica del pensamiento, basada en la problematización histórica de la verdad, ya que de lo que se trata en este caso no es de llevar a cabo un estudio de los saberes desde la óptica del progreso, sino constatar cómo ese conocimiento se ha hecho posible históricamente, es decir, situarlo en unas condiciones de posibilidad específicas que son, por supuesto, eminentemente históricas. Este proyecto adquiere una mayor complejidad cuando, en dicha problematización de la verdad, el poder ocupa un papel protagonista. Y es que si los discursos, las prácticas y los saberes sufren distintas reformulaciones a lo largo de la historia, es porque son fruto de ciertas relaciones de poder. Esta perspectiva, en la que Nietzsche tiene una influencia capital, es la que desarrollará Foucault en la segunda fase de su trayectoria intelectual, cuya obra inaugural sería *Vigilar y Castigar*. Este escrito, que, si bien es conocido por ofrecer una renovada concepción del poder en términos nominalistas, resulta interesante porque se puede considerar el germen de su principal interés posterior: la subjetividad. Y es que, en dicha obra, al igual que ocurría en *Historia de la locura*, el pensador francés analiza el modo en el que un determinado discurso o una verdad particular, ya sea la del criminal o la del loco, comprometen hasta tal punto a los propios individuos que los constituyen, al tiempo que se constituye también la experiencia por la que los propios sujetos se reconocen a sí mismos. En palabras de Foucault:

¿A través de qué juegos de verdad se da el hombre a pensar su ser propio cuando se percibe como loco, cuando se contempla como enfermo, cuando se reflexiona como ser vivo, como ser hablante, como ser de trabajo, cuando se juzga y se castiga en calidad de criminal?²²

Como vemos, la experiencia conforma el elemento teórico que enlaza los ejes fundamentales que vertebran las obras de Foucault y que culminan, finalmente, con

pasado para reinterpretarlo y, así, orientarlo hacia al futuro. También podríamos descifrar en estos términos las lecturas retrospectivas que Foucault hace de sus propias obras, ya que, como sabemos, muchas desdican o, cuanto menos, modifican, lo que el autor afirmó en otras ocasiones en el pasado.

²² Ibid., p. 10

su preocupación por el sujeto. Sin embargo, este interés por la subjetividad no implica un retorno a ella en términos modernos, pese a que en muchas ocasiones este giro se haya interpretado como una contradicción. Nada más lejos de la realidad, se trata de vislumbrar los entramados de saber-poder que han hecho posible que ciertos sujetos sean reconocibles gracias a la constitución de determinadas experiencias. Es por ello por lo que los análisis de Foucault en torno a la experiencia siempre se desarrollan desde una ambivalencia insalvable, aquella que va desde la experiencia normalizada o normativa a aquella que, desde el límite de dicha normalidad, tiende a cuestionarla, esto es, la experiencia transgresiva.

La experiencia normalizada sería aquella que, precisamente, nace en el espacio acotado por estas relaciones entre el saber y el poder, y de la que surgirían aquellos sujetos que son considerados *normales*. Llevar a cabo un estudio de este campo implica conocer las condiciones que hacen posible que nos reconozcamos en nuestro presente, al tiempo que una suerte de congoja nos invade cuando vemos cómo ciertos fenómenos del pasado nos son completamente ajenos²³. Por lo tanto, estamos ante un análisis de las circunstancias que limitan nuestro presente — determinando así nuestro futuro —, así como de aquello que, dentro de nuestro marco temporal, puede ser pensado, sentido o, incluso, puede ser digno de existir²⁴. No obstante, el emplazamiento en el que habita la normalidad se encuentra siempre amenazado por el límite fronterizo que la circunscribe. Y esta amenaza es tal porque lo que cae fuera de sus márgenes no tiene el carácter de negatividad pura, es decir, no puede considerarse un exterior absoluto. Sino que, más bien, se erige como un exterior constitutivo²⁵, esto es, como aquello no reconocible, o *anormal*, en virtud de lo cual se construye la normalidad. Esto implica que la ambivalencia que existe entre ambos

²³ Desde esta perspectiva, ya no formaríamos parte de la tradición en un sentido lineal. Conviene recordar aquí el concepto foucaultiano del «archivo», ya que, recoge a la perfección esta idea de la deconstrucción temporal de la continuidad de nuestro presente. Para leerlo en boca de Foucault recomendamos acudir a: Foucault, Michel (2002): *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 222.

²⁴ Como vemos, los análisis acerca de la experiencia que Foucault lleva a cabo forman parte de lo que se conoce como la «ontología del presente». No hay una metodología histórica y, luego, un plano ontológico, más bien el plano histórico compromete al ontológico, de ahí que hayamos querido resaltar la importancia de aquella en los proyectos filosóficos de Nietzsche y Foucault.

²⁵ La expresión «exterior constitutivo» fue originalmente acuñada por Jacques Derrida y posteriormente retomada por la filósofa estadounidense Judith Butler.

tipos de experiencia no puede ser leída como una ambivalencia radical. Por lo que no estamos ante una forma de pensamiento dicotómico, como lo sería el tradicional. Consciente de ello, Foucault desarrolla su estudio en torno a las formas históricamente específicas de ciertas experiencias, centrándose, precisamente, en aquellas que caerían fuera del marco de la normalidad. Por ello, cuando estudia la constitución histórica de ciertos fenómenos, lo hace desde su envés. Este sería el caso del estudio de la racionalidad a través de la locura, o de lo vivo a través de lo muerto, como ocurre en el *Nacimiento de la clínica*²⁶.

En efecto, si existe cierto interés en la experiencia normalizada es porque tras ella nos topamos con la experiencia límite o transgresiva. Precisamente porque es por medio de este emplazamiento fronterizo cómo desvelamos y, así, cuestionamos los márgenes que fundamentan toda nuestra realidad. Como vemos, la experiencia, así interpretada, tiene un marcado carácter crítico, ya que el objetivo es, en última instancia, articular nuevas formas de pensamiento y otras maneras de entender la subjetividad. En definitiva, se trata de proponer otras experiencias posibles. Por ello, en la medida en que la experiencia foucaultiana no remite a ninguna instancia fundante, como sería el caso de la conciencia fenomenológica, la experiencia normalizada nunca agota el campo de lo posible. Y es que, más bien, descubrir sus límites es lo que nos invita a explorar ese otro espacio aún desconocido.

Nuestra tesis es que el pensamiento de Foucault representa, en sí mismo, la puesta en práctica de una experiencia transgresiva²⁷. Concretamente, nos ofrece la posibilidad de experimentar la historia, y con ella la temporalidad, de otro modo, más allá de todo anclaje supra-temporal, desde el que la historia no es más que una senda gobernada por la linealidad que le otorga el mantenimiento de un sentido, una identidad, una verdad o una racionalidad. Efectivamente, Foucault, al ejercerla de

²⁶ «El gesto foucaultiano en relación a la experiencia es el mismo gesto intempestivo nietzscheano de la genealogía: definir nuestra cultura, nuestra experiencia de sí por referencia a todo aquello que se excluye, que se silencia, que no se piensa.» Fortanet, Joaquín (2010): *Foucault y Rorty: Presente, Resistencia y deserción*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, p. 43.

²⁷ «¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.» Foucault, Michel (2003): *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p.12.

otro modo, reescribe la historia, reinterpretándola de una manera casi artística²⁸. Y es que, su desarrollo se plantea desde un punto de vista experimental. Esto implica que los *hechos* que transcurren a lo largo de la historia no son más que diferentes ensayos, tanteos y experimentos puntuales en los que, gracias a los discursos y las prácticas, se conforma todo el entramado de saber-poder-subjetividad — lo que Foucault también llama foco de experiencias —. Es más, existe en nosotros cierta cautela al calificar todo eso que ocurre en la historia con el término *hechos* — de ahí el uso de la cursiva —, ya que, según esta perspectiva, la historia no es más que una concatenación de interpretaciones²⁹. Sólo es posible explicar los distintos acontecimientos que se suceden a lo largo del tiempo cuando adquieren un rostro histórico, esto no implica que existan ciertas cosas, o *hechos*, que están a la espera de ser descubiertos por los hombres, sino que es en virtud de su interpretación — o de su pertenencia a un horizonte experimental determinado — cómo finalmente adquieren cierto estatus ontológico. Por ello, Foucault, consciente de que determinadas experiencias normalizadas sólo responden a un *statu quo* específico, y no al desvelamiento de una verdad oculta, nos brinda la oportunidad de seguir reinterpretando, dejando abierta la posibilidad de que libremos esa *batalla* en — y por — el futuro³⁰.

4- La experiencia-límite del eterno retorno

Como ya hemos adelantado, los proyectos filosóficos de Nietzsche y Foucault confluyen en la medida en que arrancan desde el cuestionamiento de todo punto de vista supra-histórico. Por eso, ambos proponen distintas conceptualizaciones por

²⁸ Podemos aquí, de nuevo, traer a colación el concepto de historiografía artística al que aludíamos antes. Así como las distintas conversaciones que Foucault mantiene con Duccio Trombadori, en las que el filósofo francés confiesa la íntima relación que sus obras -aparentemente históricas- mantienen con la ficción y con la experiencia.

²⁹ Para leer esta relación explícita entre conocimiento e interpretación ver: Foucault, Michel. (1970): *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Cuadernos Anagrama. Las consideraciones que Foucault hace aquí acerca de la interpretación y la hermenéutica pueden ser puestas en relación con la lectura del «eterno retorno» ofrecida en el siguiente punto.

³⁰ «Se puede hablar del carácter perspectivo del conocimiento porque hay batalla y porque el conocimiento es el efecto de esa batalla.» Foucault, Michel. (1996): *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa Editorial, p. 31. Con respecto a la necesidad del conocimiento perspectivista en Nietzsche ver: Fragmentos Póstumos 11 [65] Primavera- Otoño, 1881.

medio de las cuales podemos escapar de las redes de la teleología. Propuestas que hemos de considerar, siempre, como meros tanteos experimentales³¹, y nunca como una suerte de decálogo. Al mismo tiempo, ambas formulaciones pueden ser leídas conjuntamente. En este caso, el eterno retorno constituiría otro ejemplo más de una experiencia-límite.

Para exponer cómo habría que entender, a nuestro juicio, la *doctrina* del eterno retorno, debemos comenzar señalando hasta qué punto dicho pensamiento está íntimamente relacionado con una concepción del saber y de la filosofía experimental. Tanto es así que no podemos evitar hablar aquí de «doctrina» con cierto reparo. Esto es fundamental porque será lo que nos lleve a plantearlo no ya como un presupuesto cognoscitivo, como sería el caso de la interpretación cosmológica del mismo, sino como el intento de llevar a cabo una experiencia en sí misma. En concreto, una experiencia-límite.

Como sabemos, Nietzsche enuncia por primera vez su propuesta del eterno retorno en el párrafo 341 de *La Gaya Ciencia*, publicada en 1882. En él, Nietzsche coloca al lector ante la tesitura de decidir que su vida se repita infinitas veces, asumiendo, así, «el peso más pesado» de su propia existencia. Entre otras cosas, lo que resulta llamativo de la fórmula es el tono hipotético con el que ésta se construye, a través de un uso reiterado del condicional («¿Qué pasaría si un día o una noche [...] ¿No te arrojarías entonces al suelo [...]? Si aquel pensamiento llegara a apoderarse de ti [...]»³²); lo que permite constatar que Nietzsche nos invita a imaginar esa situación, tratando de que llevemos a cabo un experimento similar. Asimismo, podemos confirmar estas intuiciones si acudimos a los fragmentos y anotaciones recogidas por parte del autor a partir de 1880, época en la que comienza a preparar la obra anteriormente citada, y en la que, creemos, debemos reparar si queremos interpretar correctamente al «eterno retorno». Como muestra de dicha gestación, podemos citar el FP 1[39], en el que Nietzsche revela la radical apertura de todo pensamiento experimental hacia el futuro («¡ojalá sirva a otros!³³»), o el 11 [177], en el que se insiste

³¹ Nos continuamos moviendo en un espacio en el que la delimitación entre verdad y ficción no está del todo clara o, mejor, en el que se tratan de medir los efectos de verdad que podemos producir a través de discursos completamente ficcionales.

³² Nietzsche, Friedrich (2018): *La Ciencia Jovial*. Madrid, Biblioteca Grandes Pensadores, Gredos, p. 531.

³³ Nietzsche, Friedrich (2008): *Fragmentos Póstumos*, Vol. II. Madrid, Tecnos, p. 495.

en el carácter tentativo de toda doctrina, incluidas las científicas, cuya veracidad aún estarían por (com)probar («¡La época de los experimentos! Las tesis de Darwin están por probar —¡mediante experimentos! Asimismo, la aparición de organismos superiores a partir de los inferiores. Deben realizarse pruebas ¡sobre miles de años! ¡Hacer de un mono un hombre!»³⁴). De igual modo, este carácter ensayístico del pensamiento, Nietzsche lo atribuye a la propia vida de los hombres en un fragmento de la primavera-verano de 1883, cuando califica al experimento como el «carácter real de nuestra vida.»³⁵ De este modo, las tesis del eterno retorno afectarían, ya no sólo a la vida de los hombres en su conjunto, con todas las prácticas, discursos y conocimientos que se han desarrollado a lo largo de la historia, sino también al modo en el que cada individuo interpreta su vida en particular. Finalmente, en otoño de 1883, en plena composición del *Zaratustra*, obra en la que el eterno retorno vuelve a tener un lugar protagónico, Nietzsche vincula, de manera casi explícita, al eterno retorno, con la vida experimental y con la responsabilidad que esto conlleva³⁶.

Con lo aquí expuesto, reforzamos lo que ya hemos apuntado en algunas ocasiones, a saber, que el eterno retorno no puede ser considerado una doctrina, sino más bien una suerte de prueba o experimento, que nos emplaza al lugar de lo hipotético; arrojándonos del lado de la pregunta «¿qué pasaría si..?». Por esta razón, no creemos que su interpretación físico-cosmológica sea la más acertada, ya que, Nietzsche rehúsa plantearlo como un presupuesto teórico que nos lleve a emitir nuevos juicios cognoscitivos, bajo el abrigo de una nueva explicación del mundo omnicomprensiva — en este caso, la realidad se explicaría a través de un retornar infinito de lo idéntico —. De hecho, de ser así, de acuerdo con lo que Nietzsche afirma en el FP 11[177], esta tesis aún tendría que confirmarse históricamente, a través de las vidas efectivas de los hombres. Por tanto, su validez nunca podría establecerse a priori. Por eso, como muy acertadamente advierte Miguel Morey, en el eterno retorno «no es el discurso quien manda sino la experiencia³⁷». Efectivamente,

³⁴ Ibid., p. 796.

³⁵ Nietzsche, Friedrich (2008): *Fragments Póstumos*, Vol. III. Madrid, Tecnos, p. 225.

³⁶ Ibid., p. 356.

³⁷ «Las tematizaciones cosmológica o ética del Eterno Retorno, con todo lo que añaden a la comunicabilidad e inteligibilidad de esta experiencia, no pueden hacerlo sin asumir el riesgo costoso de fosilizar en doctrina lo que es una invitación a una cierta experiencia en la que pensamiento y vida

si por medio del eterno retorno se cuestiona la linealidad de la temporalidad no es porque se nos ofrezca como otro modelo explicativo, que confronta y niega radicalmente el tradicional, sino porque emerge como experiencia transgresiva, es decir, desarticulando desde su límite todo presupuesto teleológico³⁸. Precisamente por eso, creemos que la lectura más apropiada es aquella que, tal y como Manuel Barrios desarrolla en las últimas páginas de su obra *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*³⁹, toma al eterno retorno desde una concepción hermenéutico-ontológica, esto es, como un presupuesto ficcional desde el que podamos transformar nuestra manera de interpretar el mundo, al tiempo que nos transformamos a nosotros mismos y el modo con el que valoramos nuestra propia vida⁴⁰.

Pues bien, los cambios de perspectiva que el eterno retorno introduce con respecto a nuestra visión del mundo en general, y nuestra vida en particular,

se confunden.» Morey, Miguel (2015): “De la santificación de la risa.” en Morey, Miguel (2015): *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid, Sexto piso, p. 166.

³⁸ «“Ser”, “substancia”, e “incondicionado”, “igualdad”, “cosa” -el pensamiento se inventó primera y más remotamente estos esquemas que contradicen el mundo del devenir, pero que, en medio del embotamiento y la indistinción de la conciencia primigenia, parecían corresponderse con él desde un comienzo: cada “experiencia” parecía reiterar esos esquemas y ningún otro. La igualdad y la semejanza fueron cada vez menos admitidas con motivo del desarrollo y la lucha de una vida más diversificada: mientras que para los seres inferiores todo se presentaba como “eternamente igual a sí mismo”, “uno”, “persistente”...» (KSA, 11, 613) A través de estas palabras vemos cómo el objetivo de Nietzsche es escapar a toda experiencia normalizada, cuyo *statu quo* se mantiene a través de ciertos presupuestos, como por ejemplo el de la «igualdad». Esto nos aleja de una lectura del eterno retorno desde el punto de vista del retorno de lo idéntico, ya que, de lo que se trata es, precisamente, de articular otro tipo de experiencias, que serán transgresivas por no emerger en el seno de lo normativo, esto es, dentro de sus límites, sino desde su frontera, reconfigurándola.

³⁹ Manuel Barrios también propone esta lectura del «eterno retorno» en la introducción al segundo volumen de los *Fragmentos Póstumos*, obra en la que pueden encontrarse las anotaciones de Nietzsche que pertenecen al periodo de la gestación del mismo. En relación a lo expuesto en este escrito, recomendamos también acudir a su obra: Barrios, Manuel (2001): *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia, Pre-textos.

⁴⁰ La interpretación del eterno retorno desde esta óptica armoniza completamente con el pensamiento de Nietzsche en general y, en particular, con su concepción del conocimiento, desde un punto de vista experimental: «(...) En comparación con la importancia de esta lucha, todo lo demás resulta indiferente: he aquí planteada la pregunta definitiva acerca de la condición de la vida, he aquí donde se ha hecho el primer ensayo (*Versuch*) para responder experimentalmente a esa pregunta: ¿hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada? — He aquí la pregunta, he aquí el experimento.» Nietzsche, Friedrich (2018): *La Ciencia Jovial*. Madrid, Biblioteca Grandes Pensadores, Gredos, p. 420. También podemos leer algo similar en el aforismo 51 de esta misma obra, donde Nietzsche limita el «sentido de la verdad» al *Versuchen wir's*, es decir, al poner a ésta a prueba.

comienzan por una modificación del modo por el que entendemos el tiempo y la historia; los cuales ya no pueden ser pensados bajo el esquema supra-histórico y lineal del desarrollo y la consagración de una verdad. En este sentido, la tríada pasado-presente-futuro se ve sustancialmente afectada, precisamente, porque los distintos elementos que en ella se encadenan ya no mantienen un lazo continuista indisociable, en el que todo presente estaba irremediamente encadenado a su pasado. Ahora bien, la cuestión es cómo interpretemos esta atadura insalvable, si como un castigo o como el lugar desde el que poner en práctica nuestra liberación. Ambas posibilidades son las que Nietzsche contrapone en la segunda parte de *Así habló Zaratustra*, en concreto en el epígrafe titulado «De la redención». En dichas páginas, Nietzsche revela, por boca de Zaratustra, cómo todo punto de vista supra-histórico lleva aparejado un inevitable *espíritu de venganza*, desde el que el pasado se torna una losa anquilosada que nos impide movernos hacia delante. Que «el pasado, pasado está» es el mantra que continuamente se repite desde el argot popular para señalar, curiosamente, la superación de todos aquellos sucesos pasados de nuestra vida, en los que el sufrimiento era el principal protagonista. Sin embargo, si hay algo que realmente nos atormenta es concretamente eso, el hecho de que lo que un día fue ya no nos pertenezca; porque ya no forma parte del «ahora» desde el que podemos actuar. Por ello, la propuesta de Nietzsche consiste en revertir radicalmente esta situación, teniendo que ser capaz la voluntad, no ya de desdeñarse de su pasado, sino de volver a afirmarlo, queriéndolo como parte de nuestra actualidad:

Todo 'fue' es un fragmento, un enigma, un espantoso azar -hasta que la voluntad creadora añade: "¡pero yo lo quise así!"

—Hasta que la voluntad creadora añade: "¡Pero yo lo quiero así! ¡Yo lo querré así!"⁴¹

Como vemos, Nietzsche deshace la unidireccionalidad del tiempo lineal (pasado-presente-futuro) cuando conjuga el querer de la voluntad en tres tiempos distintos, haciendo necesaria la posibilidad de querer hacia atrás, para poder seguir queriendo

⁴¹Nietzsche, Friedrich (2003): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial, p. 211.

hacia delante. No se trata de rebelarnos contra el paso del tiempo, sino, precisamente, de asumirlo en toda su amplitud. Y es en virtud de esta aceptación cómo el pasado cobra vida en nuestro presente, porque, al ser reafirmado hoy por la voluntad, adquiere un sentido nuevo, es decir, es recreado por y para nuestra propia actualidad, abriéndose, así, al porvenir futuro⁴². De este modo, recuperamos nuestra herencia en la medida en que nos reapropiamos creativamente de ella⁴³. La posibilidad de dicha creatividad reside en que el espectro de la temporalidad deja de estar gobernado por la univocidad de un sentido único -el cual, de acuerdo con el punto de vista tradicional, siempre estaba impuesto desde fuera, ajeno al movimiento del propio devenir-, para pasar a estar sujeto a una relectura infinita y múltiple. Al igual que ocurría con la experiencia foucaultiana, lo *efectivamente acontecido* -la experiencia normalizada- nunca agota el campo de lo posible. Por lo tanto, si el eterno retorno modifica el esquema continuista de la historicidad es porque nos otorga la posibilidad de volver a la casilla de salida, desde la que poder seguir construyendo nuevas interpretaciones. Efectivamente, si está permitido hablar aquí del sentido de la historia es porque éste es un efecto *humano, demasiado humano* y, por consiguiente, absolutamente contingente e histórico. Como apunta Manuel Barrios:

Lo que retorna como mismidad no es un hecho físico acontecido; es más bien ese “constante bautizo de las cosas recién creadas” del que hablara Federico García Lorca (...); en rigor, la posibilidad de volver a comenzar a narrar el acontecer de la existencia a cada instante, porque ahora se advierte la condición infundada y, en esa medida, fabulada de la misma⁴⁴.

⁴² Este sería el gesto propiamente intempestivo, estar contra el presente es, en sentido estricto, estar contra la idea de un presente predeterminado, por ser efecto necesario del pasado que le precede.

⁴³ Tanto Nietzsche, como Foucault, ponen en marcha esta idea cuando hacen de la historia del conocimiento una historia discontinua, donde los que un día fueron considerados errores son conscientemente incorporados. Este modo particular de hacer la historia es lo que lleva a Paul Veyne a considerar a Foucault «el único historiador completo». De hecho, en la obra en la que Veyne define a Foucault con dichas palabras (*Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, 1971), también hace referencia al filósofo alemán y a su concepción no lineal de lo histórico, lo que nos otorga, en cierto modo, la posibilidad de afectar a hechos pasados o, en palabras de Foucault, de «dar vida a las verdades muertas».

⁴⁴ Barrios, Manuel (2001): *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Valencia, Pre-textos, p. 204.

Se entiende ahora por qué Nietzsche afirmó, no sin cierta controversia, aquello de que hay que «imprimir al devenir el carácter del ser»⁴⁵. O, lo que es lo mismo, pese a que nuestra condición humana nos obligue a capturar la realidad con discursos ficticios que la estabilizan, nunca hemos de olvidar que lo único que verdaderamente existe es el fluir en toda su expresión. Esto, que vale tanto para «la historia de la humanidad», como para la historia personal de cada uno⁴⁶, es lo único que hace soportable la existencia, puesto que, debido al carácter experimental que le otorga a la misma, convierte «el peso más pesado» en absoluta levedad.

5- Conclusión

Finalmente, nos gustaría añadir algunas conclusiones que, si bien no podrán ser ampliamente desarrolladas, se deducen de lo ya dicho.

En primer lugar, nos gustaría desterrar la imagen de Nietzsche y Foucault como dos pensadores profundamente nihilistas o irremediabilmente críticos; de los cuales lo más reseñable sería su capacidad para destruir todo aquello que nuestra tradición más inmediata ha edificado, no dejando lugar alguno a propuestas de corte constructivo. Como vemos, no es el caso. Ambos encaminan sus esfuerzos a buscar nuevas coordenadas desde las que poder reflexionar acerca de los problemas clásicos de la filosofía. Pese a que éstos se enmarquen en una óptica radicalmente diferente. Quizás sea precisamente esto lo que ha llevado a muchos a cuestionar sus posturas, en ocasiones leídas desde cierta insatisfacción. No obstante, como Butler afirma en un texto dedicado a Foucault, el hecho de que sus respuestas no sean consoladoras no implica que, por ello, no sean propiamente respuestas⁴⁷. Algo que también podríamos decir con respecto al propio Nietzsche. Puede que, en última instancia,

⁴⁵ «El devenir como inventar, querer, negarse a sí mismo, superarse a sí mismo: no un sujeto, sino un hacer, un poner, creativos, nada de «causas y efectos». Fragmento Póstumo 7 [54], 1886. Como vemos, ninguna conciencia subjetiva gobernaría el proceso.

⁴⁶ El propio Zarathustra sólo ve tras de sí «fragmentos y miembros y espantosos azares -¡pero no hombres!». Ver: Nietzsche, Friedrich (2003): *Así habló Zarathustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial, p. 209. Como sabemos, Foucault también concibe la historia desde el punto de vista de la discontinuidad o, lo que es lo mismo, de lo fragmentario.

⁴⁷ Butler, Judith. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". En: Ingram, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Massachusetts-Oxford, Black-well Publishers, p. 217.

esta nueva forma pensamiento no sea más que un cuestionamiento de la propia filosofía, al tiempo que una reivindicación porque ésta entienda de nuevo que el ensayo es su «cuerpo vivo»⁴⁸. Sea como fuere, desde nuestro punto de vista, las propuestas de Nietzsche y Foucault consiguen abonar el terreno fértil del pensamiento para dar lugar a posibles reflexiones futuras.

De entre estas, encontramos la cuestión de la responsabilidad como una de las más sugerentes. En primer lugar, porque nos movemos con un concepto de la responsabilidad completamente diferente al tradicional, ahora que ya no podemos localizarla en un sujeto soberano, consciente y dueño de sí mismo. Pese a esto, todo proyecto intempestivo conlleva implícito un alto grado de responsabilidad que no debe ser subestimado. Precisamente, por la manera en la que confluyen en nuestro hacer *en, y del*, presente todo el pasado y el futuro. Y es que, alejados de toda recuperación rememorativa del pasado, pero también de cualquier perspectiva capaz de subestimarlos, si hoy somos responsables de aquello que fuimos es porque tenemos la necesidad de recrearlo para proyectarlo hacia el mañana⁴⁹.

Sin lugar a dudas, vivimos tiempos convulsos — ¿acaso algunos no lo fueron? —, en los que nuestra actualidad parece estar incesantemente amenazada por los fantasmas del pasado, al tiempo que vemos cómo muchos de nuestros derechos son liquidados porque aún no hemos conseguido *desembarazarnos* de cierta fe en el «Progreso»⁵⁰. “Quien no conoce su historia está condenada a repetirla”, suele decirse en estos casos. Mientras que lo que el pensamiento intempestivo nos enseña es que,

⁴⁸ Foucault, Michel (2003): *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, p. 13. Aquí, Foucault define al ensayo como una prueba capaz de transformar al sujeto mismo. En este sentido, podríamos colocarlo en la órbita nietzscheana cuando usa el término *versuch* y lo relaciona con el saber, en tanto en cuanto éste es considerado una incorporación.

⁴⁹ Según Vanessa Lemm, la responsabilidad del pensamiento intempestivo es esencialmente futura, porque al hacerlo en su nombre, no sólo rehace al pasado, sino que revoluciona y actúa en contra del propio presente. Como vemos, un planteamiento como este no responde a ningún tipo de esquema teleológico de la temporalidad. Ver: Lemm, Vanessa (2010): *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Chile, Ediciones Universidad Diego Portales, p. 92 y ss.

⁵⁰ Nos referimos aquí al ascenso electoral que muchos partidos de ultraderecha han conseguido en todo el mundo, así como al crecimiento de las empresas conocidas como «colaborativas», como es el caso de *Uber* y *Cabify*, en las que, en muchos casos, en favor de un supuesto progreso económico y tecnológico, los derechos de los trabajadores están seriamente cuestionados. A este último caso, podríamos sumar el ejemplo de la mal llamada *gestación subrogada*.

quizás, no sea cuestión de conocerla, sino de que nos hagamos cargo de la capacidad que tenemos para reinterpretarla y, así, transformarla.

Bibliografía

- Barrios, M (2001): *Narrar el abismo. Ensayos sobre Nietzsche, Hölderlin y la disolución del clasicismo*. Pre-textos, Valencia.
- Cano, G. (2001): *Nietzsche y la crítica de la modernidad*. Biblioteca Nueva, Madrid.
- Fortanet, J. (2010): *Foucault y Rorty: Presente, Resistencia y deserción*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza.
- Fortanet, J. (2008): "Leer a Foucault: una crítica de la experiencia." en *Δαίμων*. Revista de Filosofía, nº 43.
- Foucault, M. (2001): *Saber y Verdad. Genealogía del poder*. Ediciones La Piqueta, Madrid, 1991.
- Foucault, M. (2003): *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Foucault, M. (1970): *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama, Barcelona.
- Foucault, M. (1996): *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa Editorial, Barcelona.
- Foucault, M. (2002): *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires.
- Foucault, Michel (2011): *Un peligro que seduce*. Valladolid, Cuatro ediciones.
- Foucault, Michel (2005): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Jara, José (1998): *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad*. Barcelona, Anthropos Editorial.
- Jara, José (2000): "De Nietzsche a Foucault, un peligroso tal vez" en *Revista de Filosofía*, México, Vol. 55.
- Lemm, Vanessa (2010): *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.
- Morey, Miguel (2015): "De la santificación de la risa." en Morey, M.: *Pequeñas doctrinas de la soledad*. Madrid, Sexto piso.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Madrid, Alianza Editorial.
- Nietzsche, Friedrich (2018): *La Ciencia Jovial*. Madrid, Biblioteca Grandes Pensadores, Gredos.
- Nietzsche, Friedrich (2008): *Fragmentos Póstumos, Vol. II*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2010): *Fragmentos Póstumos, Vol. III*. Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2007): *Humano, demasiado humano I*. Madrid, Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2003): *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*. Barcelona, El Barquero.
- O'Leary, Timothy (2008): "Foucault, Experience, Literature" en *Foucault Studies*, Nº 5.
- Trombadori, Duccio (2010): *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.