



## **ANDAR SOBRE GIGANTES: INFLUENCIAS FILOSÓFICAS EN FOUCAULT**

Javier Correa Román<sup>1</sup>

### **Resumen**

En este artículo se repasan algunas de las influencias filosóficas que tuvieron lugar en la filosofía de Michel Foucault y se estudia su imbricación y relación con el proyecto filosófico foucaultiano. El objetivo principal es apartar el prejuicio sobre Foucault en particular, y la posmodernidad en general, de una filosofía francesa autorreferencial y alejada de la tradición filosófica. Desde Kant hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Heidegger, este artículo pretende dibujar ese marco previo desde el que la filosofía de Foucault toma todo el sentido.

Palabras clave: Foucault, tradición, influencias, Kant, Nietzsche, Heidegger

### **Abstract**

This article reviews some of the philosophical influences that took place in the philosophy of Michel Foucault and studies its interweaving and relationship with the Foucauldian philosophical project. The main objective is to remove the prejudice about Foucault in particular, and postmodernity in general, from a self-referential French philosophy away from the philosophical tradition. From Kant to the Frankfurt School, passing through Nietzsche and Heidegger, this article tries to

---

<sup>1</sup> Universidad Autónoma de Madrid. [jcorrearoman@gmail.com](mailto:jcorrearoman@gmail.com)



draw that previous framework from which Foucault's philosophy takes all the sense.

Keywords: Foucault, tradition, influences, Kant, Nietzsche, Heidegger

## 1. Introducción

Michel Foucault nació en Poitiers en 1926 y murió en París en 1984. Durante sus años de vida se dedicó al estudio de diversos temas con una obra profusa que se distribuye en muy diferentes formas: libros, artículos, cursos, entrevistas etc... También fue un activista reconocido, en especial en el tema de la prisión. Estudió en la *École Normale Supérieure* de París donde estudió psicología y filosofía. Militó durante tres años en el Partido Comunista Francés aunque luego lo abandonó. Fue uno de los filósofos más importantes de la Francia del siglo XX. Sus primeras obras tienen como tema principal la salud mental (*Historia de la locura en la época clásica*, *El nacimiento de la clínica* y *Enfermedad mental y psicología*). A continuación su producción viró en consonancia con el estructuralismo en auge de la Francia de su tiempo con obras como *Las palabras y las cosas*, *La arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*. Aunque es probable que las tres estén escritas bajo el mismo paradigma estructuralista (etiqueta que Foucault siempre rechazó) hay una discontinuidad clara en las temáticas: mientras que las dos primeras se centran en el saber y en los juegos de poder, la última aborda las relaciones de poder y su constitución de los sujetos. Es después de los estudios sobre el poder cuando Foucault produce un *viraje ético* en el que introduce su *estética de la existencia* y lo hará principalmente en los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad*.



En fin, toda la obra de Foucault se puede resumir acertadamente, tal y como ha dicho Galván (2017:19) en una desnaturalización de las célebres preguntas kantianas: ya no se trata de qué puedo conocer sino de cómo se produjeron mis preguntas, de cómo se problematiza algo; ya no se trata tampoco de qué debo hacer sino qué posibilidades tengo para hacer(me); y, por último, en vez de qué puedo esperar la pregunta foucaultiana apunta a por las luchas en las que estamos envueltos.

En este artículo queremos repasar las influencias filosóficas más notables en la obra del pensador francés con el objetivo de instalar un marco de coordenadas histórico desde el que leer sus propuestas, un marco que nos permita entender sus aportaciones dentro de un debate más amplio. En fin, un artículo que restaure no tanto lo que dijo Foucault sino en respuesta a quién lo dijo, por qué lo dijo y en qué debate quería decirlo.

La propuesta foucaultiana se enmarca en una doble tradición. La primera es esa corriente heterogénea de la filosofía contemporánea que parte de una crítica radical a la noción moderna de sujeto. Es importante notar esto: no es una crítica absoluta y negadora del sujeto sino más bien una crítica muy fina a un modo muy particular -el cartesiano y sus posteriores formulaciones en la Modernidad- que se había erigido como hegemónico a la hora de concebir el sujeto mismo. Es ese mismo sujeto que Taylor denuncia por «*disengagement*» [desvinculamiento] del mundo (Taylor, 2001: 143-159).

La segunda tradición es la de la *teoría crítica* en tanto muestra una aspiración claramente emancipadora contra la



opresión del ser humano en sus distintos niveles. Es este punto el que le permitirá acercarse (sólo ligeramente) a la Escuela de Frankfurt y a otros autores de la izquierda europea<sup>2</sup> y distanciarse del que será su mayor influencia: Nietzsche. Y este alejamiento es el más importante si cabe porque si algo Foucault se cuida de no heredar de Nietzsche es su visión aristocrática y elitista<sup>3</sup> de una vida concebida como obra de arte. Veamos, entonces, lo que sí heredó del filósofo alemán.

## 2. Nietzsche

La influencia de Nietzsche sobre Foucault es enorme y se manifiesta en diferentes puntos. El más importante es probable que sea la adopción por parte del pensador francés del método genealógico que adoptó en su segunda etapa y que estudió con esmero<sup>4</sup>. De hecho, llegó a afirmar en una

---

<sup>2</sup> A pesar de que autores de esta Escuela como Habermas le tacharon de reaccionario y conservador («new conservative») por concentrar toda la acción (política) en la esfera de la cultura; además de por su «estetización de la vida humana», la cual ha sido denunciada políticamente muchas veces como un elemento clave en el movimiento fascista. Esta denuncia es heredera de la célebre sentencia con que Benjamin cierra La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica (1989), a saber, que «Este es el esteticismo de la política que el fascismo propugna. El comunismo le contesta con la politización del arte». Para ver el argumento completo, véase (Habermas, 1981).

<sup>3</sup> Como es bien sabido, este ideal aristocrático y elitista fue instrumentalizado por el nazismo que lo deformó para sus propios fines políticos. Para profundizar en este tema, véase el ya clásico «Nietzsche y el Nacionalsocialismo» en Bataille (1979: 205-210)

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo véase su capítulo titulado «Nietzsche. Le genealogie, l'histoire» en Foucault (1971)



entrevista (Foucault, 1975: 33) que «Si j'étais prétentieux, je donnerais comme titre général à ce que je fais: généalogie de la morale»<sup>5</sup>. Aunque es de sobra conocida, la genealogía nietzscheana de los valores morales consistía, principalmente, en comprender las condiciones históricas y materiales a partir de las cuales surgieron los valores que ahora se presentan como eternos, conocer los orígenes de un sistema sin Fundamento (en mayúscula) y cuyo origen (en minúsculas) se puede rastrear en condiciones históricas concretas. Álvarez-Uria lo explica de esta manera:

*una crítica de los valores morales, poner en entredicho el valor mismo de esos valores, y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias en las que aquellos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron [...] [lo que] obliga a su vez a rastrear las bases de la moral instituida, de esa vieja farsa que se presenta como la única legítima, y por tanto también como la única posible (Álvarez-Uria en Foucault, 1994: 13-14)*

En palabras del propio Foucault, la genealogía:

*ne s'oppose pas à l'histoire comme la vue altière et profonde du philosophe au regard de taupe du savant; elle s'oppose au contraire au déploiement métahistorique des significations idéales et des*

---

<sup>5</sup> [«Si fuera pretencioso, daría como título a lo que hago: genealogía de la moral»]



*indéfinies teleologies. Elle s'oppose à la recherche de l' "origine"*<sup>6</sup>(Foucault, 1971: 146)

Foucault no sólo adoptó la visión nietzscheana acerca de los valores morales<sup>7</sup> y la trascendencia<sup>8</sup> sino que adoptó este método en su última etapa frente a su método anterior, la arqueología. Con la genealogía como forma de encarar la historia, Foucault escribió los tres últimos tomos de su *Historia de la Sexualidad* pero, a diferencia del pensador alemán que basó sus especulación en su conocimiento filológico (intentando

---

<sup>6</sup> [«La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen»] Traducido al castellano en: <http://www.pensament.cat/filoxarxa/filoxarxa/pdf/Michel%20Foucault%20-%20Nietzschegenealogiahistoria.pdf> [Última consulta enero 2021]

<sup>7</sup> Cuenta Paul Veyne (1996: 52) la anécdota según la cual varios colegas de la universidad estaban viendo un reportaje sobre el conflicto árabe-israelí. En un momento, la palabra fue dada a uno de los combatientes de un bando que dijo: «yo no sé más que una cosa y es que voy a reconquistar la tierra de mis ancestros. Lo busco desde que soy adolescente; ignoro de dónde me viene esta pasión, pero así es la cosa»; a lo que Foucault dijo -ante lo que él consideró una muestra clara de la valoración de la voluntad de poder- : «Henos aquí, todo está dicho y ya no hay nada que decir».

<sup>8</sup> A este respecto dice Foucault (1982): «L'un de mes buts est de montrer aux gens que bon nombre des choses qui font partie de leur paysage familial - qu'ils considèrent comme universelles - sont le produit de certains changements historiques bien précis. Toutes mes analyses vont contre l'idée de nécessités universelles dans l'existence humaine.» [«Uno de mis objetivos es mostrar a la gente que muchas de las cosas que forman parte de su paisaje familiar, que consideran universales, son el producto de ciertos cambios históricos específicos. Todos mis análisis van en contra de la idea de necesidades universales en la existencia humana.»]



rastrear en la lengua los orígenes de esa moral), Foucault asumirá un papel más "historiador" buceando en documentos y escritos de la época.

*La genealogía, saber paciente y minucioso, ocupado en las arbitrariedades y los azares, se opone entonces a la búsqueda del origen en su triple 'topos' metafísico: el origen como lugar de la esencia, como lugar de la perfección y como lugar de la verdad. Por detrás de las cosas no encontraremos jamás ni su secreto, ni la solemnidad de un origen divino, ni la limpidez de una verdad indiferente al devenir histórico [...] O, lo que es igual, la genealogía descubre, por debajo de la gramática de los conceptos y de las apreciaciones morales, el puño y la letra de los hombres. No la propiedad y el sentido, sino la interpretación y la metáfora (Santiago, 2017: 198, 201)*

Una de las grandes diferencias de Foucault con Nietzsche es, como dijimos antes, su carácter crítico, su búsqueda de procesos de liberación para la emancipación humana. Esta diferencia (relativamente evidente en entrevistas, por ejemplo) algunos autores la rastrean incluso en la concepción de la genealogía que tendría el francés. Según estas interpretaciones Foucault habría conseguido la cuadratura del círculo, a saber, conseguir heredar la filosofía nietzscheana sin rastros de conservadurismo y con un carácter marcadamente progresista o crítico. Así, para Foucault -y según estos autores- la genealogía nietzscheana descubriría que «la naturaleza histórica de los valores, se despliega simultáneamente como crítica [...] [porque muestra] dicho sistema como no evidente por sí mismo, o lo que es igual, como



susceptible de ser transgredido» (Santiago 2007: 202). Es también la interpretación de Álvarez-Uria que dice «[La] hermenéutica del sujeto se inscribe por consiguiente en un marco de crítica de lo establecido -y por tanto de crítica del pensamiento establecido- [...] ¿No está inscrita en realidad esa violencia en unos valores morales y en unas relaciones de poder que tienden a regular las conductas y anegar las prácticas de libertad?» (en Foucault, 1994: 12). No habría pues, y según estas interpretaciones, un Foucault nietzscheano y aparte un Foucault izquierdista sino que ambas partes serían inseparables: la herencia nietzscheana -bien tratada y escrutada- llevaría en sí misma la posibilidad de fundar una teoría crítica.

Como es fácil de deducir, este método genealógico es indisoluble de un diagnóstico cultural que Foucault hereda de Nietzsche, a saber, la muerte de Dios. Huelga decir que la archiconocida muerte de Dios no es tanto una proclamación epistemológica -que también- sobre la irrealidad de un plano objetivo y ahistórico; sino que es más bien un diagnóstico sobre una cultura que, ante este vacío, rellena el trono del padre con otros dioses. Son intentos que tratan de recuperar (lo que visto desde la perspectiva nietzscheana es un tanto patético y desesperado) la certeza, la seguridad. Así, la humanidad «establishes new gods – science, technology, race or nation -- to worship, new foundations upon which to slake its thirst for metaphysical certitude» (Milchman & Rosenberg, 2007 : 45). Y este es, para Foucault<sup>9</sup>, probablemente el mayor logro de

---

<sup>9</sup> Dice Foucault (1966a): «Dans une certaine mesure, mais il ne faut pas s'y tromper, la notion de mort de Dieu n'a pas le même sens selon que vous la trouvez chez Hegel, Feuerbach ou Nietzsche. Pour Hegel, la Raison prend la place du Dieu ; c'est l'esprit humain qui se réalise peu à peu; pour





Nietzsche, a saber, no rellenar el trono vacío de Dios con ninguna otra trascendencia<sup>10</sup> (ya sea el Espíritu absoluto o el Sujeto Trascendental kantiano, por ejemplo). A pesar de esta similitud, algunos autores como Milchman & Rosenberg (2007 : 50) se han esforzado en señalar las diferencias entre ambos pensadores en lo que respecta a la muerte de Dios. Por ejemplo, Foucault no habría heredado esa visión trágica que permea los escritos de Nietzsche (la «*experience of suffering*»). Además, mientras que para Nietzsche la muerte de Dios era signo del advenimiento de nuevas posibilidades, Foucault incidió además en los peligros que podía tomar este clima cultural y que él observó en el fascismo.

Asimismo, y este punto también es interesante mencionarlo, Foucault profundizó en la idea de la muerte de

---

Feuerbach, Dieu était l'illusion qui aliénait l'Homme, une fois balayée cette illusion, c'est l'Homme qui prend conscience de sa liberté ; pour Nietzsche enfin, la mort de Dieu signifie la fin de la métaphysique, mais la place reste vide, et ce n'est absolument pas l'Homme qui prend la place de Dieu» [«Hasta cierto punto, pero no nos engañemos, la noción de la muerte de Dios no tiene el mismo significado según se la encuentre en Hegel, Feuerbach o Nietzsche. Para Hegel, la Razón ocupa el lugar de Dios; es el espíritu humano el que se realiza poco a poco; para Feuerbach, Dios era la ilusión que alienaba al Hombre, una vez que esta ilusión ha sido barrida, es el Hombre quien toma conciencia de su libertad; para Nietzsche finalmente, la muerte de Dios significa el fin de la metafísica, pero el lugar permanece vacío, y no es en absoluto el Hombre quien toma el lugar de Dios»]

<sup>10</sup> Algo que, para un compañero de facultad de Foucault como fue P.Veyne (1996: 54), Foucault habría conseguido también (y es justamente ese uno de sus mayores logros). Otros (Álvarez-Uria en Foucault, 1994: 16), sin embargo, creen que el mayor logro compartido por ambos puede establecerse a nivel de actitud aceptando Foucault la polémica misión nietzscheana de ser la conciencia malvada de su tiempo.



Dios para declarar la célebre «muerte del hombre»<sup>11</sup> en tanto producto de las ciencias de los dos últimos siglos. Hay en nuestro autor un rechazo profundo a la constitución del hombre desde el discurso científico y encontramos igualmente un rechazo a las alternativas filosóficas del momento: o bien el sujeto histórico y material del marxismo o bien el sujeto de la fenomenología. Una vez establecido este rechazo es como Foucault podrá adentrarse en las formas de subjetivación y sujeción (como lo hizo en *Vigilar y castigar*) y las formas en las que el sujeto se forma a sí mismo (como lo hace en los últimos tomos de la *Historia de la sexualidad*).

Pero volvamos a la muerte de Dios. Esta crisis no es algo catastrófico sino que, y recogiendo las palabras de Milchman y Rosenberg (2007 : 44): «that crisis might also open up the space for humankind to experiment with new and daring modes of existence, fresh ways of being». Esta es exactamente la

---

<sup>11</sup> Aquí la famosa cita : «L'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, et si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité, mais dont nous ne connaissons pour l'instant encore ni la forme ni la promesse, elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII<sup>e</sup> siècle le sol de la pensée classique, -alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable» en Foucault (1966b: 398). [«El hombre es una invención cuya arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente la fecha reciente. Y tal vez el próximo final. Si estas disposiciones desaparecieran como aparecieron, y si por algún evento del que a lo sumo podemos prever la posibilidad, pero del que aún no conocemos la forma o la promesa, se derrumbaron, como sucedió en el cambio de siglo XVIII siglo la base del pensamiento clásico, entonces podemos apostar que el hombre se desvanecería, como en el borde del mar una cara de arena»]



postura que abrió y defendió Nietzsche según la cual el nihilismo -la constatación de la muerte de Dios- podía tomar dos formas totalmente opuestas. Por un lado, tendríamos una especie de «actitud pasiva» ante este clima cultural y que Nietzsche calificó como nihilismo reactivo. En sus palabras:

*La desconfianza contra nuestras apreciaciones de valores anteriores asciende hasta la siguiente pregunta: ¿no serán todos los valores medios de seducción con los cuales la comedia se alarga para que no llegue nunca el desenlace? La duración con un «en vano» sinsentido y sin finalidad es la idea más paralizadora, sobretodo cuando se comprende que lo engañan a uno y, sin embargo, no está en las fuerzas de uno el poder evitar (Nietzsche, 2000 : libro 4 § 55)*

Pero, por otro lado, el nihilista puede tomar una actitud *activa* (Nietzsche, 2000: libro 1 § 22) frente a este clima. La actitud activa implica no sólo una destrucción violenta de los valores que ya se resquebrajan sino, y sobre todo, una actitud creadora de nuevos valores, una mirada hacia el futuro que todavía está por venir. Esta función creadora no es una función ajena al sujeto sino que el sujeto mismo debe ser creado (¡y es que no hay trascendencia ya!). El sujeto es, en su existencia, cuadro y obra a la vez, hacedor y producto y es así cómo la vida se torna poética, artística. Así habla Nietzsche en *La Gaya Ciencia*:

*"Dar estilo" a nuestro carácter constituye un arte grande y raro. Lo ejerce quien comprende toda la fuerza y la debilidad que ofrece su naturaleza, y sabe luego integrarlo tan bien a un plan artístico, que cada*



*elemento aparece como un fragmento de arte y de razón hasta el punto de que aún la debilidad tiene la virtud de fascinar a la mirada. Aquí se ha añadido una gran masa de segunda naturaleza, allí se ha suprimido un trozo de primera naturaleza; en ambos casos, a costa de un ejercicio paciente, de una labor diaria. Aquí se ha disimulado la fealdad que no se podía eliminar, allí ha sido ésta transfigurada hasta adquirir un sentido sublime. Muchas Cosas vagas que se resistían a tomar forma han sido reservadas y utilizadas al máximo para las perspectivas lejanas; su función consiste en evocar espacios inconmensurables. Al final, cuando la obra está acabada, se pone de manifiesto que era la sujeción a un mismo estilo el que imperaba y elaboraba en lo pequeño y en lo grande (Nietzsche, 2019 § 290)*

O de forma más clara, dice así en *El nacimiento de la tragedia*: «pues sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo» (Nietzsche, 2012 §5)

Foucault adoptará esta visión creadora de la existencia humana; esa «función etopoética» que llama tomando una expresión de Plutarco. Y, al igual que Nietzsche, echará la vista atrás al mundo griego clásico para rastrear y entender esa cultura en la que esa «estética de la existencia» alcanzó un punto más álgido. Es a esta tarea a la que, como ya hemos dicho, dedicó el tomo 2 y el tomo 3 de la *Historia de la sexualidad* donde estudiará las «técnicas de sí».

En resumen, Foucault continuó y profundizó en el diagnóstico y el camino abierto por Nietzsche tanto al adoptar



sus premisas (no hay trascendencia), como su método (la genealogía) como su visión artística de la vida (y que Foucault llamará «estética de la existencia»). Veamos ahora cómo influyó otro nietzscheano en Foucault: Heidegger.

### 3. Heidegger

La conexión entre Heidegger y Foucault es fácil de encontrar de forma vaga pero difícil de precisar. Es fácil de encontrar porque ambos comparten una herencia común, a saber, la nietzscheana y, por tanto, una misma visión ante problemas comunes de la filosofía que se sitúa por fuera de la clásica Ilustración. Es, en cambio, difícil de encontrar porque Foucault nunca escribió sobre lo que Heidegger más prolífico fue: la (crítica a la) metafísica; y, en general, no escribió sobre Heidegger. Esto no quiere decir que no lo leyera o compartiera; de hecho todo lo contrario: las consecuencias ontológicas de Heidegger son asumidas en parte por un Foucault que es también heredero de Nietzsche.

El lugar común en el que se ha situado la relación entre Heidegger y Foucault es el de la crítica política y que trataría la filosofía de Heidegger como una filosofía cuyas consecuencias políticas son el fascismo (basándose en su biografía y derivando algunas premisas de *Ser y tiempo*). La relación sería, más bien, una crítica que pretende desacreditar las posturas intelectuales de Foucault -este sí, más político en sus escritos- para escorarlo hacia posiciones conservadoras. Esta es la célebre crítica de Habermas (1981, cap. IX y X) a Foucault .



Sin embargo, estas críticas parecen centrarse más en conectar la vida política del Rector de Friburgo y la teoría política de Foucault que de indagar en la conexión real e intelectual que hubo entre ambos pensadores. Acerca de la importancia de leer a Heidegger, el mismo Foucault (1990: 250) dijo una vez: «My entire philosophical development was my reading of Heidegger»<sup>12</sup>. Siguiendo a McQuillan (2016: 185-186) la lectura que hizo de Heidegger se debió a Jean Beaufret con quien estudió en la *École normale supérieure*. Beaufret era el principal heideggeriano en Francia por aquella época y fue el receptor de la famosa carta de Heidegger: *Carta sobre el humanismo*. Esta crítica al humanismo por parte de Heidegger fue profundamente influyente en la filosofía de Foucault, sobre todo en su primer período, y para algunos autores (Suárez, 2007: 189) son las tesis heideggerianas las que el pensador francés recoge y amplía en su libro *Las palabras y las cosas*.

Pero, ¿qué es lo que tanto influyó a Foucault de esa carta? Para empezar el «evidente daño que provocan todos estos títulos [“humanismo”]» (Heidegger, 2000: 2). Y el problema con el humanismo radica, justamente, en que con sus interpretaciones presupone toda una serie de axiomas metafísicos (el de la verdad del ser, por ejemplo) que la filosofía heideggeriana quiere justamente derribar. Tenemos, en fin, una pregunta por una esencia («humanidad») planteada de tal modo que impide incluso la propia pregunta y cuyo fracaso «atraviesa todo el destino de la historia occidental»<sup>13</sup>. En las palabras de Heidegger:

---

<sup>12</sup> [«Mi completo desarrollo filosófico fue la lectura de Heidegger»]

<sup>13</sup> A este respecto dice Suárez (2001: 194-195): «Es como si desde el humanismo no se pudiera pensar Auschwitz, pues pensado desde él



*Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico (Heidegger, 2000: 4)*

La crítica de Heidegger no se dirige entonces al hombre sino a una determinada concepción (metafísica) del hombre que lo concibe como animal racional y que olvida que el fundamento de la posibilidad misma de la razón radica en la existencia, es decir, el nivel existencial es ontológicamente primordial al nivel epistemológico. Se critica así todo un antropocentrismo que

---

resultara verdadera y atrozmente imposible. Quizá sea desde esta perspectiva desde la que comprender la afirmación terrible de Adorno que sentencia que después de Auschwitz no se puede hacer poesía. ¿Con qué pensamiento pensar después de la catástrofe? [...] Pensando desde el concepto de ser humano propio del humanismo, el Holocausto no puede ser elaborado como vivencia, pues estaría fuera de la naturaleza humana, con lo que se hace incomprensible y, lo que es peor, inimaginable. Cabría preguntarse entonces hasta qué punto la elaboración de esa vivencia destilaría acaso un saber del hombre acerca de sí mismo que necesariamente habría de transformarle, así como del ideal de humanidad que no puede aislarse del horror»



convierte al hombre en Razón y al mundo en su representación.  
Así llegará a decir Foucault (1966c):

*L'humanisme a été une manière de résoudre, dans des termes de morale, de valeurs, de réconciliation, des problèmes que l'on ne pouvait pas résoudre du tout [...] les problèmes des rapports de l'homme et du monde, le problème de la réalité, le problème de la création artistique, du bonheur, et toutes les obsessions qui ne méritent absolument pas d'être des problèmes théoriques... Notre système ne s'en occupe absolument pas [...] Notre tâche est de nous affranchir définitivement de l'humanisme, et c'est en ce sens que notre travail est un travail politique<sup>14</sup>*

El problema lo resumen bien Suárez (2007: 192): lo que Heidegger quiere abandonar por completo -al igual que lo hará, siguiéndole, Foucault- es una concepción «idealista y abstracta de la subjetividad que no permite pensar más allá de ella y de los problemas que plantea». Se trata, en definitiva de apuntar hacia la relación sujeto-objeto que, después de las críticas heideggerianas, «se revela como una relación abstracta y derivada que ha olvidado el lugar de la experiencia primaria de la que procede». Se entiende ahora un poco mejor la ya

---

<sup>14</sup> [«El humanismo ha sido una forma de resolver, en términos de moral, valores, reconciliación, problemas que no se podían resolver en absoluto [...] los problemas de la relación entre el hombre y el mundo, el problema de la realidad, el problema de la creación artística, de la felicidad, y todas las obsesiones que absolutamente no merecen ser problemas teóricos ... Nuestro sistema no se ocupa de ellas en absoluto [...] Nuestra tarea es liberarnos definitivamente del humanismo, y es en este sentido que nuestro trabajo es trabajo político»]





comentada «muerte del hombre» pues este -el hombre- no es más que una creación por parte de ese complejo de teorías que caen bajo el paraguas del humanismo.

Otro de los puntos claves de la herencia heideggeriana por parte de Foucault es el marco ontológico que el francés asume y dentro del cual trabaja y realiza su arqueología y genealogía. Como señala Gordon (2012: 136), este marco se resume en que Foucault ha «abandoned any residual commitment to a noumenal realm beyond the historical disclosure of a given episteme»<sup>15</sup>. Algo que el propio Foucault (1969: 64) siempre ha dejado claro:

*On ne cherche pas à reconstituer ce que pouvait être la folie elle-même, telle qu'elle se serait donnée d'abord à quelque expérience primitive, fondamentale, sourde, à peine articulée et telle qu'elle aurait été ensuite organisée (traduite, déformée, travestie, réprimée peut-être) par les discours et le jeu oblique, souvent retors, de leurs opérations*<sup>16</sup>.

Este punto es bastante importante porque una de las críticas más comunes vertidas hacia la filosofía foucaultiana

---

<sup>15</sup> [«ha abandonado cualquier compromiso residual con un reino nouménico más allá de la revelación histórica de una episteme dada»]

<sup>16</sup> [«No buscamos reconstituir lo que pudo haber sido la locura misma, tal como se hubiera entregado primero a alguna experiencia primitiva, fundamental, sorda, apenas articulada y tal como se hubiera organizado posteriormente (traducida, distorsionada, disfrazada, quizás reprimida).) por el discurso y el juego indirecto, a menudo tortuoso, de sus operaciones»]



viene proferido por parte de cierta filosofía anglosajona hacia lo que denominan su *constructivismo*. Como veremos más adelante, muchos autores señalan la imposibilidad de prescindir de una realidad fija que «sostenga» a los fenómenos históricos que Foucault estudia. Pero, como decimos, esta crítica sólo tiene sentido en un marco kantiano y deja de operar cuando se asumen los postulados heideggerianos sobre el ser y las tesis de Nietzsche sobre la trascendencia. En este sentido, algunos autores (Marín, 2000: 33) han señalado las similitudes ontológicas entre la voluntad de poder nietzscheana, el ser heideggeriano y el poder en Foucault. Aunque puede ser de enorme interés, este punto excede el objetivo meramente introductorio de esta sección.

Para finalizar con las conexiones entre Heidegger y Foucault, es posible establecer ciertas similitudes entre la *autenticidad* del Dasein heideggeriano y la *estética de la existencia* foucaultiana. Ambas se centran en la capacidad del hombre de salirse de lo establecido (la moral en Foucault, el *uno impersonal* en Heidegger) partiendo del inevitable horizonte de finitud en el que estamos inmersos (finitud de la moral en Foucault, finitud vital (ser-para-la-muerte) en Heidegger).

#### **4. Kant**

Parece fruto de un error encontrar a Kant en esta lista de influencias sobre la filosofía foucaultiana y más después de mostrar el rechazo al marco general de la filosofía moderna del que Kant supone el culmen. Como hemos visto, Foucault rechaza un sujeto fuerte y trascendental (que considera al



mundo como su representación), la existencia de un *en sí* (noúmeno) más allá del despliegue histórico y social de los fenómenos y rechaza también la necesidad de una moral que - a diferencia de lo que era en la filosofía kantiana- se ve más como algo represor<sup>17</sup> que emancipador. Entonces, y habiendo socavado los grandes caminos que transitó Kant, ¿en qué le puedo influir el filósofo de Königsberg?

La recepción que tuvo Foucault de Kant, encima, fue la lectura heideggeriana de la que Beaufret se hizo eco en Francia y del que parece que Foucault la recibió (McQuillan, 2016). Según esta lectura heideggeriana, la filosofía kantiana sería principalmente una antropología filosófica que habría subsumido las principales preguntas de la Modernidad (¿qué puedo hacer? ¿Qué puedo conocer? ¿Qué me cabe esperar?) en una pregunta típicamente antropológica -y también antropocéntrica-, a saber: qué es el hombre (Heidegger, 2013 §36). El hecho de que el pensador francés afirmase en su *Introduction à l'anthropologie de Kant* (Foucault, 1961) que hay «*au fond de la Critique, une certaine image concrète de l'homme*»<sup>18</sup> corrobora esta recepción heideggeriana que tuvo en sus primeros años nuestro autor. Como señala McQuillan (2016: 194), esta recepción heideggeriana de Kant ocupó uno de los temas centrales durante sus primeros años pero a finales

---

<sup>17</sup> En este sentido continúa Foucault la tesis nietzscheana de que «el carácter esencial de toda moral es ejercer una larga coacción» (Nietzsche, 2003 § 188).

<sup>18</sup> [«en el fondo de la Crítica, una cierta imagen concreta del hombre»]



de los años 60 y mediados de los 70 rara vez se volvió sobre estos tópicos<sup>19</sup>.

Será décadas más tarde, en 1984, cuando Foucault abandone su lectura heideggeriana y vuelva a poner a Kant en el centro de sus preocupaciones con su ensayo *Qu'est-ce que les Lumières?* (1984) para una conferencia del Boston College en la que participaban otros grandes filósofos del momento como Habermas, Rorty y Taylor. Foucault recogió así un tema que ya había comenzado un par de años antes en sus clases y que consiste en estudiar y analizar el texto homónimo que Kant publicó en un periódico justo 200 años antes. Es precisamente este texto el que producirá una influencia más directa en el pensador francés; y no tanto por el contenido sino, sobre todo, por una determinada actitud con respecto al presente que se habita que Foucault cree ver en Kant. Sobre este texto de Kant dijo Foucault tiempo después:

*«It was for a long time, and it is still considered a work of relatively small importance. But I can't help finding it very interesting and puzzling because it was the first*

---

<sup>19</sup> Otro punto interesante que señala Foucault en esta introducción a la Antropología kantiana es el siguiente: «Foucault historicizes the relation between the empirical and the transcendental that leads to the problem of finitude, in order to make way for a different way of thinking. Foucault's historical approach to the problem of finitude is already apparent at the end of the Introduction to Kant's Anthropology, where he suggests that "one day, the whole history of post-Kantian and contemporary philosophy will have to be envisaged from the point of view of the perpetuation of this confusion—a revised history which would start out by denouncing it." 34 The confusion to be denounced is, of course, the ambiguous relationship between the empirical and transcendental senses of man that leads to the problem of finitude» (McMillan, 2016: 191)



*time a philosopher proposed as a philosophical task to investigate not only the metaphysical system or the fundatentific knowledge but a historical event-a recent, even a contemporary event. When in 1784 Kant asked, Was heisst Aufklärung?, he meant, What's going on just now? What's happening to us? What is this world, this period, this precise moment in which we are living? Or in other words: What are we? as Aufklidrer, as part of the En- lightenment? Compare this with the Cartesian question: Who am I? I, as a unique but universal and unhistorical subject? I, for Descartes, is everyone, anywhere at any moment? But Kant asks something else: What are we? in a very precise mo- ment of history. Kant's question appears as an analysis of both us and our present»<sup>20</sup> (Foucault, 1982c: 215-216)*

En este artículo Foucault muestra cómo Kant trató la Ilustración no tanto como un período histórico subsumido en

---

<sup>20</sup> [«Lo fue durante mucho tiempo, y todavía se considera una obra de relativamente poca importancia. Pero no puedo evitar encontrarlo muy interesante y desconcertante porque era la primera vez que un filósofo se proponía como tarea filosófica investigar no solo el sistema metafísico o el conocimiento fundamentado, sino un hecho histórico, reciente, incluso contemporáneo. Cuando en 1784 Kant preguntó: ¿Was heisst Aufklärung ?, quiso decir: ¿Qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? ¿Qué es este mundo, este período, este preciso momento en el que vivimos? O en otras palabras: ¿Qué somos? como Aufklidrer, como parte de la Ilustración? Compare esto con la pregunta cartesiana: ¿Quién soy yo? ¿Yo, como sujeto único pero universal y ahistórico? El yo, para Descartes, ¿están todos, en cualquier lugar y en cualquier momento? Pero Kant pregunta algo más: ¿Qué somos? en un momento histórico muy preciso. La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros como de nuestro presente »]



una finalidad histórica o en una progreso, sino más bien como una actitud frente al presente que se habita. Dice en su artículo:

*En me référant au texte de Kant, je me demande si on ne peut pas envisager la modernité plutôt comme une attitude que comme une période de l'histoire. Par attitude, je veux dire un mode de relation à l'égard de l'actualité; un choix volontaire qui est fait par certains<sup>21</sup>.*

Es esta actitud la que Foucault quiere retomar. Si hay algo que hay que rescatar de la Ilustración (un guiño a sus coetáneos de Frankfurt) es esa actitud o *ethos*<sup>22</sup> respecto al presente, eso que Foucault llama «l'ontologie historique de nous-mêmes» [«la ontología histórica de nosotros mismo»] frente a una analítica de la verdad. Esta ontología crítica tendría una actitud en la que se conjuga, dice Foucault, la crítica de lo que somos con el análisis histórico de los límites que nos son impuestos y la prueba [«épreuve»] de su posible transgresión.

De hecho, y volviendo al tema del humanismo, Foucault se esfuerza en señalar en el segundo punto de su artículo que Humanismo e Ilustración no son lo mismo. Porque mientras que la Ilustración es «une forme de réflexion philosophique ne

---

<sup>21</sup> [«Refiriéndome al texto de Kant, me pregunto si no podemos considerar la modernidad más como una actitud que como un período de la historia. Por actitud me refiero a una forma de relacionarse con la actualidad; una elección voluntaria hecha por algunos»]

<sup>22</sup> [«Un peu, sans doute, comme ce que les Grecs appelaient un êthos. Par conséquent, plutôt que de vouloir distinguer la «période moderne» des époques «pré» ou «postmoderne», je crois qu'il vaudrait mieux chercher comment l'attitude de modernité, depuis qu'elle s'est formée, s'est trouvée en lutte avec des attitudes de «contre-modernité.»»]



concerne que le mode de rapport réflexif au présent»<sup>23</sup>, el humanismo es un contenido más concreto y también mucho más plural (ha habido, dice Foucault, humanismo religioso, marxista, existencialista etc...). En efecto, y siguiendo a nuestro autor, ambos presentan una relación de «tension» más que una relación de identidad y esto debido a que «a thématique humaniste est en elle-même trop souple, trop diverse, trop inconsistante pour servir d'axe à la réflexion»<sup>24</sup>.

Como bien señala Bocanegra (2006: 67), el punto clave, y el que más llamó la atención del filósofo francés es por un lado la «pregunta por el presente, la interrogación misma le marca su pertenencia al momento histórico en el que vive» y, por otro lado, la crítica al propio tiempo al que se pertenece porque esto «implica un trabajo del pensamiento sobre sí mismo que revierte en la transformación del sujeto». Esto último es fundamental porque esa acción de uno sobre sí mismo es lo que Foucault estudió más tarde en los griegos y que forma parte de la estética de existencia que el pensador francés rastrea en la cultura clásica. Pareciera que la oposición que se va formando en esos años entre moral (como conjunto de códigos y normas) en un sentido represivo -herencia nietzscheana- y la *estética de la existencia* como la flexión de la libertad que hace que uno se transforme a sí mismo, guarda cierta relación con una distinción similar en el pensamiento entre aquellas formas de pensar que ya imponen un marco determinado (para Foucault, el humanismo entre otros) y

---

<sup>23</sup> [«Una forma de reflexión filosófica que concierne sólo al modo de relación reflexiva con el presente.»]

<sup>24</sup> [«El tema humanista es en sí mismo demasiado flexible, demasiado diverso, demasiado inconsistente para servir como foco de reflexión.»]



aquellas que suponen una actitud que transforma al propio sujeto (la propia de la Ilustración).

## 5. Otras influencias

En este último apartado vamos a ver otras influencias que, aunque influyeron en menor medida, creemos importante mencionar de cara al estudio de la filosofía foucaultiana. A grandes rasgos, Foucault se agrupó dentro de la *ontología histórica de nosotros mismos* con otros pensadores a los que les reconoce la misma actitud moderna: desde Hegel hasta la Escuela de Frankfurt pasando, por ejemplo, por Max Weber (Foucault, 1984).

El caso de la Escuela de Frankfurt es curioso porque ambas propuestas poseen una intención muy clara de desmarcarse una de la otra (ya comentamos más arriba las críticas que Habermas profirió a Foucault negando que su propuesta se enmarcase dentro de la izquierda sino en lo que llamó *New Conservatives*). Sin embargo, y a pesar de diferencias de fondo, hay algunos puntos comunes entre Foucault y los pensadores de la Escuela de Frankfurt. Como señala Marín (2000: 26), un punto de confluencia es la consideración de las ciencias humanas como instrumentos del poder. La mayoría de los autores de la Escuela profundizaron en aquello que se dio a llamar como la *razón instrumental*, aquella que sólo es un cálculo de medios. Estos autores (Marcuse, Horkheimer, Adorno o Habermas) mostraron muy acertadamente cómo se inscribe y retroalimenta esta razón





instrumental en el sistema capitalista. Foucault, por otro lado y desde otros presupuestos, mostró también en sus primeros escritos (*Las palabras y las cosas* y *La Arqueología del saber*) la estrecha relación entre la verdad y los sistemas políticos y sociales en los que se inscribe. La razón como algo que más que liberar, aprisiona y encarcela es un *leitmotiv* en la obra del pensador francés.

Siguiendo con la influencia alemana, Turner (2012: 69) recuerda también la del sociólogo Max Weber. Ambos muestran cómo las prácticas del yo -en terminología foucaultiana- constituyen activamente el sujeto que las practica. Foucault está de acuerdo con Weber en que el ascetismo religioso significa una renuncia al mundo (algo que encaja muy bien con su famoso *desencanto*). Sin embargo, el trabajo historiador de Foucault (ver los tomos 2 y 3 de la *Historia de la sexualidad*) muestra que esto no fue siempre así y que el ascetismo en la Antigua Grecia y en los primeros siglos de nuestra era todo lo contrario a una práctica de renuncia; era, más bien, una estilización de la libertad que dibujaba una estética de la existencia, era la forma en que los sujetos libres se constituían como sujetos morales a través del dominio de uno mismo. Como bien señala Turner, Foucault «claimed that the intention of the Ancients was not self-renunciation but self-realisation».<sup>25</sup>

Por último, no podemos terminar este apartado de *Otras influencias* sin mencionar el rico ecosistema que era la Francia de los años 60-70 para el desempeño de la práctica y reflexión filosófica. Es ya un lugar común señalar la influencia que otros autores franceses como Levi-Strauss, Deleuze, Derrida o Lacan

---

<sup>25</sup> [«afirmó que la intención de los Antiguos no era la auto-renuncia sino la autorrealización»]



tuvieron sobre el propio Foucault pero el ecosistema del que se nutre Foucault es bastante más amplio.

## 6. Bibliografía

Bataille, G. (1979) Sobre Nietzsche. Madrid: Taurus.

Bocanegra, V. F. (2006). La ética del cuidado de sí. Moral y ética de Foucault. Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, (144), 59-70.

Foucault, M. (1961). Introduction à l'Anthropologie de Kant. Recuperado de: <https://www.generation-online.org/p/fpfoucault8.htm> [Última consulta febrero 2021]

\_\_\_\_\_ (1966a). «Qu'est-ce qu'un philosophe ? » (entretien avec M-G Foy) en *Connaissance des hommes*, (22), automne, p. 9. Disponible en: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault128.html> [Última consulta en Enero 2021]

\_\_\_\_\_ (1966b). *Les mots et les choses*. París: Gallimard

\_\_\_\_\_ (1966c) «Entretien avec Madeleine Chapsal», *La Quinzaine littéraire*, no 5, 16 mai 1966, pp. 14-15. Recogido en *Dits et Écrits I* 513-518

\_\_\_\_\_ (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

\_\_\_\_\_ (1971). «Nietzsche. Le genealogie, l'histoire» en *VV.AA. Hommage à Jean Hyppolite*, p. 145. París: Press Universitaires de France. Disponible en:



[https://www.unil.ch/files/live/sites/philo/files/shared/etudiants/4\\_foucault\\_nietzsche.pdf](https://www.unil.ch/files/live/sites/philo/files/shared/etudiants/4_foucault_nietzsche.pdf) [Última consulta en enero 2021]

\_\_\_\_\_ (1975) «Entretien sur la prison : le livre et sa méthode» (entretien avec J.-J. Brochier) Magazine littéraire (101) juin 1975, pp. 27-33. Disponible en: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault193.html> [Última consulta Enero 2021]

\_\_\_\_\_ (1982). «Vérité, pouvoir et soi » entretien avec R. Martin, université du Vermont, 25 octobre 1982. Disponible en: <http://1libertaire.free.fr/MFoucault240.html> [Última consulta febrero 2021]

\_\_\_\_\_ (1982c) «The subject and the power» en Dreyfus, H., Rabinow, P. (1982) Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Chicago: Chicago University Press pp. 208-229

\_\_\_\_\_ (1984). «Qu'est-ce que les Lumières?» en Foucault Reader (ed. Rabinow). New York: Pantheon Books, pp. 32-50. Recuperado de <http://1libertaire.free.fr/Foucault17.html> [Última consulta febrero 2021]

\_\_\_\_\_ (1990). Politics, philosophy, culture: Interviews and other writings, 1977-1984. Edited by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge.

\_\_\_\_\_ (1994). La hermenéutica del sujeto. Madrid: Ediciones La Piqueta

Galván, V. (2017). Sobre la libertad y la verdad en Michel Foucault. Revista de humanidades, (32), 11-23.

Gordon, P. E. (2012). Agonies of the real: Anti-realism from Kuhn to Foucault. Modern Intellectual History, 9(1), 127.



Habermas, J. (1981). «Modernity. An incomplete project» in New German Critique (22) p. 3

Heidegger, M. (2000). Carta sobre el humanismo. Madrid: Alianza Editorial. Disponible y citado a partir de: <https://www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16-Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf> [Última consulta febrero 2021]

\_\_\_\_\_(2013). Kant y el problema de la metafísica. México: Fondo de Cultura Económica.

(disponible en <http://designspeculum.com/POD/habermas.pdf>)

Marín, V. S. (2000). Nihilismo y fin de la historia. Una mirada sobre la cuestión de la (pos)

McQuillan, J. C. (2016). Beyond the analytic of finitude: Kant, Heidegger, Foucault. Foucault Studies, 184-199.

Milchman, A., & Rosenberg, A. (2007). The aesthetic and ascetic dimensions of an ethics of

modernidad. Revista de filosofía, (24), 5-44.

Nietzsche, F. (2000). La voluntad de poder. Madrid: Edaf

\_\_\_\_\_(2012). El nacimiento de la tragedia. Madrid: Alianza Editorial

\_\_\_\_\_(2019). La gaya ciencia. Barcelona: Ariel.

\_\_\_\_\_(2003). Más allá del bien y del mal. Alba: Madrid.



Santiago, A. S. (2017). Aproximación al concepto de genealogía en Nietzsche y Foucault. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, (22), 195-203.

self-fashioning: Nietzsche and Foucault. *Parrhesia*, 2(55), 11.

Suárez, L. P. R. (2007). Pensar más allá del humanismo con Nietzsche, Heidegger y Foucault. *Studium: Revista de humanidades*, (13), 185-198.

Taylor, Ch. (2001). *Sources of the self : the making of the modern identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Turner, M. F. B. S. (2012). Embodied Practice: Martin Heidegger, Pierre Bourdieu and Michel Foucault: Bryan S. Turner. In *Routledge handbook of body studies* (pp. 75-87). Routledge.

Veyne, P. (1996). El último Foucault y su moral. *Anábasis*, 4, 49-58. [Trad. de Ernesto M. Funes. Extraído de: [https://www.academia.edu/3665065/Paul\\_Veyne\\_El\\_ultimo\\_Foucault\\_y\\_su\\_moral](https://www.academia.edu/3665065/Paul_Veyne_El_ultimo_Foucault_y_su_moral) Última consulta: Mayo 2021]