

La confrontación Husserl-Nietzsche en los inéditos juveniles de Michel Foucault

Edgardo Castro
Universidad de Buenos Aires / CONICET, Argentina 

<https://dx.doi.org/10.5209/asem.105273>

Recibido: 05/10/2025 • Aceptado: 12/10/2025

Resumen. En este artículo se exploran la confrontación Husserl-Nietzsche en los escritos de Michel Foucault de la década de 1950. Luego de mostrar la importancia de la confrontación Husserl-Nietzsche en el pensamiento foucaultiano, en primer lugar, nos ocupamos de la recepción de Nietzsche por esos años en Francia y, en particular, en relación con Michel Foucault. En segundo lugar, se presentan las tesis generales de la interpretación de Husserl propuesta por Foucault en *Phénoménologie et psychologie*. En tercer lugar, a la luz de esta interpretación, se abordan dos breves textos de esta época dedicados a Nietzsche y de reciente publicación: "Wahrnehmen" y "La profondeur". Nuestra intención es mostrar cómo la confrontación con Husserl constituye una de las especificidades de la recepción foucaultiana de Nietzsche, imprimiendo su impronta a los posteriores desarrollos de nuestro autor.

Palabras clave: nietzscheanismo; Wahrnehmen fenomenológica; Wahrsagen nietzscheano; profundidad.

EN The Nietzsche-Husserl confrontation in Michel Foucault's unpublished early works

Abstract. This article explores the Husserl-Nietzsche confrontation in Michel Foucault's writings from the 1950s. After demonstrating the importance of the Husserl-Nietzsche confrontation in Foucaultian thought, we first address the reception of Nietzsche in France during those years, particularly in relation to Michel Foucault. Second, we present the general theses of Foucault's interpretation of Husserl in *Phénoménologie et psychologie*. Third, in light of this interpretation, we address two recently published short texts from this period dedicated to Nietzsche: "Wahrnehmen" and "La profondeur." Our intention is to show how the confrontation with Husserl constitutes one of the specificities of Foucault's reception of Nietzsche, leaving its mark on the author's subsequent developments.

Keywords: phenomenology; Nietzscheanism; phenomenological Wahrnehmen; Nietzschean Wahrsagen; depth.

Sumario: 1. Introducción; 2. Encuentro con Nietzsche, desencuentro con Husserl, de 1950 a 1953; 3. La tensión Nietzsche-Husserl en el archivo foucaultiano, 1954-1966; 4. La *Wahrnehmung* fenomenológica y la autoctonía de la verdad; 5. El *Wahrsagen* (decir verdadero) y la *Tiefe* (profundidad) nietzscheanos: la destrucción de la verdad; 6. Conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Castro, E. (2025): "La confrontación Husserl-Nietzsche en los inéditos juveniles de Michel Foucault", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 58 (2), pp. 187-198.

1. Introducción

Uno de los más recientes volúmenes de los inéditos foucaultianos está enteramente dedicado al filósofo de Röcken. Titulado precisamente *Nietzsche*¹ se compone de cuatro partes. La primera corresponde al curso dictado por Foucault en 1969-1970 en la Universidad de Vincennes; la segunda, a otro curso sobre “La connaissance et le désir”, de 1970 en la Universidad de Buffalo; y la tercera, a las conferencias de abril de 1971 en la Universidad McGill y a dos anexos, de esta misma época, acerca de la verdad y su historia. La cuarta parte rompe esta progresión cronológica para remitirnos a la década de 1950. Nos encontramos aquí con cuatro series de escritos breves. Los dos textos que abordaremos en el presente trabajo, “*Wahr sagen et Wahrnehmen*” y “*La profondeur*”,² se ubican en la última de estas, agrupados bajo la denominación común de “*Fragments divers*”. Se sitúan en el otoño de 1953 o el invierno de 1954, es decir, en la época en que Foucault terminaba el manuscrito de *Maladie mentale et personnalité*.³

Para el editor del volumen, Bernard Harcourt, “Foucault pensaba sus libros confrontándose con Nietzsche”.⁴ La hipótesis que quisiéramos desarrollar en el presente trabajo amplía y, al mismo tiempo, limita este principio interpretativo propuesto por Harcourt. A nuestro modo de ver, Foucault pensaba algunos de sus libros confrontándose, al mismo tiempo y ya desde sus años de aprendizaje, con Nietzsche y con Husserl o, más exactamente, confrontando a Nietzsche con Husserl. En este sentido, resulta necesario precisarlo, no se trata solo de afirmar, como el propio Foucault lo ha señalado, que Nietzsche fue uno de los caminos que lo alejaron de la fenomenología;⁵ sino de hacer foco en la confrontación misma, en el modo en que, en sus inéditos juveniles, sus lecturas de Husserl y de Nietzsche se entrelazan. Esta confrontación, además, como esperamos mostrarlo, constituye una de las especificidades del joven Foucault. Aspecto que, en el excelente trabajo de Stuart Elden, el más exhaustivo sobre este período de nuestro autor, *The Early Foucault* (2021), sin embargo, no ha sido explorado.

Con este propósito, nuestro interés se concentrará sobre todo en los ya mencionados inéditos de la década de 1950; pero también nos ocuparemos de la interpretación del pensamiento husserliano elaborada por nuestro autor por esa misma época, en *Phénoménologie et psychologie*, sin la cual estos dos breves escritos del *Nietzsche* resultan, en gran medida, poco comprensibles y, en todo caso, fuera de contexto. Nos ocuparemos previamente de algunas consideraciones de carácter diacrónico acerca de la confrontación entre Nietzsche y Husserl en el archivo foucaultiano y también de algunas consideraciones generales sobre la recepción del pensamiento nietzscheano en Francia, las que nos permitirán comprender mejor las particularidades de la lectura foucaultiana.

2. Encuentro con Nietzsche, desencuentro con Husserl, de 1950 a 1953

Durante sus primeros años en París, el joven Foucault se ocupó, en primer lugar, de Hegel y de Husserl. En la universidad, recordará, “me habían entrenado, formado y empujado a aprender esas grandes maquinarias filosóficas llamadas hegelianismo, fenomenología [...]”.⁶ Las diferentes corrientes de pensamiento por ese entonces – por un lado, “una filosofía de la experiencia, del sentido y del sujeto” y, por otro, una filosofía “del saber, la racionalidad y el concepto” – habían tomado forma, según Foucault, a partir de las célebres conferencias pronunciadas por el filósofo moravo en 1929 en París, publicadas luego como *Cartesianische Meditationen*.⁷ En pocas palabras, las fenomenologías de Hegel y de Husserl habían impregnado, desde el inicio, la filosofía francesa contemporánea.

Todavía en la década de 1950, Nietzsche, en cambio, ni estaba incluido en los programas oficiales de enseñanza ni era una referencia obligada para los pensadores franceses. La *Nietzsche-Renaissance* deberá esperar hasta la década sucesiva. En 1962, Gilles Deleuze publica su *Nietzsche et la philosophie*. Y en 1964, tiene lugar el célebre *Colloque de Royaumont* sobre Nietzsche, del que participarán, entre otros, Foucault, con su “*Nietzsche, Freud, Marx*”,⁸ Deleuze y también los responsables de la edición crítica de los textos nietzscheanos, Giorgio Colli y Mazzino Montinari. Esto no significa, sin embargo, que Nietzsche haya estado ausente hasta ese entonces durante los años de aprendizaje de nuestro filósofo o en la vida académica francesa.

Georges Bataille y Maurice Blanchot, según el relato autobiográfico del propio Foucault, lo condujeron precozmente hacia él.⁹ Y a pesar de las dudas que pueda generar, como, por ejemplo, a propósito de la edición bilingüe de las obras de Nietzsche que Foucault leía con entusiasmo durante unas vacaciones

¹ Foucault, M.: *Nietzsche*, París, Seuil-Gallimard-EHESS, 2024.

² Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., pp. 323-328.

³ Cf. Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 333, nota 1.

⁴ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 359. Excepto que indiquemos lo contrario, las traducciones son nuestras.

⁵ Cf. Foucault, M.: *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1998, t. I, p. 581

⁶ Foucault, M.: *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 43.

⁷ Cf. Foucault, M.: *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 763.

⁸ Foucault, M.: *Dits et écrits*, op. cit., t. 1, pp. 564-579.

⁹ Cf. Foucault, M.: *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 437.

en Italia en 1953;¹⁰ según el testimonio de Maurice Pinguet, ese fue el año decisivo del encuentro de Foucault con Nietzsche. En todo caso, los recuerdos del propio Foucault coinciden con los de Pinguet.¹¹ Ese encuentro en ese año marcó, para Foucault, el final de sus años de aprendizaje y el comienzo de un proyecto filosófico de espíritu nietzscheano.¹² Pinguet rememora también que, por esa época, Jean Hyppolite lo había interrogado acerca de por dónde comenzar a leer Nietzsche; “por Zarathustra”, fue la respuesta enfática de Foucault.¹³ Señalemos, por el momento, que es precisamente al Zarathustra de Nietzsche al que nos remiten, en gran medida, los dos fragmentos juveniles de los que nos ocuparemos más adelante.

Pero, si 1953 debe ser considerado un año particularmente significativo en la biografía intelectual de nuestro autor en cuanto concierne a Nietzsche; debemos decir lo mismo de los años precedentes, los primeros de la década, respecto de la recepción general de Nietzsche en Francia. Sería un gran error, sin dudas, pasar por alto o no prestar suficiente atención a este particular momento. En 1950, en efecto, Gallimard publica la traducción de la obra de Karl Jaspers de 1936, *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Y ese mismo año se publica en inglés el trabajo de Walter Kaufmann, *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, que circuló rápidamente entre los lectores franceses y que rivalizaba con la posición crítica de Lukács, quien consideraba a Nietzsche un filósofo antiiluminista y un antecedente del nazismo. Opinión que dominaba en gran parte de la cultura de izquierda, sobre todo en los por entonces denominados países del Este, donde el estudio de Nietzsche y el acceso a su archivo estaban prohibidos.¹⁴ De 1951 es el artículo de Jules Vuillemin en *Le Temps Modernes*, “Nietzsche aujourd’hui”, en el que, a modo de balance crítico, se reseñan las obras de Jaspers y Kaufmann, a las que se suman las propuestas interpretativas del *Von Hegel zu Nietzsche de Karl Löwith* (cuya segunda edición reelaborada es de 1950) y la de Martin Heidegger expuesta en su “Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’” de 1943, pero incluido en *Holzwege*, publicado también en 1950, donde retoma algunas de las enseñanzas de sus cursos sobre Nietzsche de los años 1936-1941.¹⁵ Ya por ese entonces, respecto de la circulación de esta literatura secundaria sobre Nietzsche en Francia, afirma, por ello, Vuillemin, “si la vitalidad de un pensamiento se mide por la diversidad de los intérpretes, los manes de Nietzsche pueden estar tranquilos. Se multiplican entre nosotros”.¹⁶

Los documentos conservados en los Fonds Foucault de la Bibliothèque Nationale de France y, en particular, la publicación de *La question anthropologique* nos muestran la importancia que tuvieron tempranamente cada uno de los mencionados autores para el joven Foucault. De la obra de Jaspers, se sirve incluso para remitir a los textos de Nietzsche. El joven Foucault frecuentemente cita a Nietzsche (la Grossoktavausgabe editada por Elisabeth, la hermana del filósofo) a través de Jaspers.¹⁷ Al libro de Löwith, que no estaba disponible en francés, lo leyó y anotó minuciosamente.¹⁸ El trabajo de Kaufmann despertó su mayor interés y atención.¹⁹ Respecto del texto de Heidegger sobre el “Dios ha muerto” de Nietzsche, también los inéditos de esta época nos muestran la importancia que tuvo para nuestro autor.²⁰ En sus cursos en la École Normale, además, Foucault se ocupó de cada una de estas interpretaciones, como lo indican las notas de dos de los asistentes, Jacques Lagrange y Simon Gérard.²¹

Ahora bien, a esa diversidad de interpretaciones a las que se refiere Vuillemin, debemos sumar la que elaboraba el propio Foucault por esta misma época y que recién ahora se ha vuelto accesible con la publicación de los inéditos. Pues, más allá de la importancia que hayan tenido para Foucault los escritos sobre Nietzsche de inicios de la década de 1950 (Löwith, Jaspers, Kaufmann, Vuillemin y el propio Heidegger), no encontramos en ninguno de ellos esa contraposición entre Husserl y Nietzsche que caracteriza la lectura foucaultiana desde sus años juveniles. Löwith dedica su libro a la memoria de Husserl; pero el punto de referencia de la fractura revolucionaria en el pensamiento decimonónico, a la que se alude desde el subtítulo, no es Husserl, sino Hegel. La revolución nietzscheana de la que hablan, como veremos, los inéditos juveniles foucaultianos que aquí nos ocupan, no tiene, por ello, exactamente el mismo sentido que la revolución en el pensamiento del siglo XIX estudiada por el discípulo de Heidegger. En Kauffmann encontramos una única mención a Husserl; pero, en este caso, para señalar una línea de continuidad con Nietzsche.²² Jaspers, Vuillemin y también Heidegger ni siquiera mencionan al padre de

¹⁰ Cf. Elden, St.: *The Early Foucault*, Cambridge, Polity Press, 2021, pp. 113 y ss.

¹¹ Cf. Foucault, M.: *Dits et écrits*, op. cit., t. 4, p. 436.

¹² Cf. Pinguet, M.: “Les années d’apprentissage”, en *Le débat*, 1986/4 n° 41, p. 130.

¹³ Ibid.

¹⁴ Cf. Ferrari Zumbini, M.: *Nietzsche storia di un processo politico*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2011, pp. 12, 43, 76.

¹⁵ Vale la pena señalar que la mencionada obra de Jaspers en alemán y la de Löwith, en este caso, su *Nietzsche. Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen* (1935), ya habían sido reseñadas en 1937 en el segundo número de 1937 de *Acéphale* (pp. 28-32), la revista de Georges Bataille, consagrado precisamente a Nietzsche.

¹⁶ Vuillemin, J.: “Nietzsche aujourd’hui”, en *Les Temps Modernes*, n. 67, mai 1951, p. 1921.

¹⁷ Cf. Elden, St.: *The Early Foucault*, op. cit., p. 115.

¹⁸ Cf. Foucault, M.: *La question anthropologique*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2022, p. 269.

¹⁹ Cf. Elden, St.: *The Early Foucault*, op. cit., p. 116.

²⁰ Cf. Foucault, M.: *La question anthropologique*, op. cit., p. 213.

²¹ Cf. Foucault, M.: *La question anthropologique*, op. cit., p. 194, nota a; Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 260, nota 1.

²² Cf. Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University Press, 1974, p. 84.

la fenomenología en los referidos trabajos sobre Nietzsche. Desde esta perspectiva, el Nietzsche de Foucault no es el Nietzsche de ninguno de los autores a partir de los cuales, sin embargo, se introdujo en su pensamiento.

Para comprender quién era, por ese entonces, el Nietzsche de Foucault, es necesario interrogarse, sobre todo, como lo haremos seguidamente, por los efectos de la lectura de Husserl en su recepción de Nietzsche y, viceversa, de la lectura de Nietzsche en su interpretación del pensamiento husseriano.

3. La tensión Nietzsche-Husserl en el archivo foucaultiano, 1954-1966

Comencemos con algunas breves consideraciones diacrónicas. La tensión entre el pensamiento de Nietzsche y el de Husserl constituye uno de los grandes ejes del despliegue conceptual de Michel Foucault entre los años 1954 y 1966. Así nos lo muestra un recorrido sumario desde *La question anthropologique* (redactado en 1954-1955) a *Le discours philosophique* (compuesto en 1966), pasando por *Les mots et les choses* (finalizado en 1965). Esta tensión surge a propósito de lo que Foucault define como la disposición antropológica del pensamiento moderno.

Ciertamente, esta disposición no es una especificidad de la fenomenología husseriana. En el registro histórico de *La question anthropologique*, ella es una posibilidad que se abre con Kant y se desarrolla con Feuerbach y Dilthey. Pero, recién con Husserl, para expresarlo de algún modo, la disposición antropológica del pensamiento moderno alcanza, para nuestro autor, su forma más acabada. La fenomenología es, para Foucault, la consumación filosófica de la antropología. En este sentido, vale la pena precisarlo, no es la psicología, de la que Husserl ha hecho reiterados esfuerzos para distanciarse, sino la antropología. O, en otros términos, no es la referencia a la subjetividad psicológica, más o menos empírica; sino a la subjetividad filosófica, trascendental, la que define la disposición antropológica del pensamiento.

Ya desde las primeras páginas de *La question anthropologique* se apunta hacia la fenomenología para explicar esa centralidad que ocupa la antropología en la filosofía contemporánea. Con la fenomenología, sostiene Foucault, se produce: “un desplazamiento del tema antropológico de la situación marginal y fronteriza que ocupaba hasta finales del siglo XIX hacia una posición central en la problemática sobre el sentido del mundo”.²³

Respecto de esta problemática del sentido del mundo, que domina la exposición de *La question anthropologique* ya desde la lectura de la Época clásica (siglos XVII y XVIII), Nietzsche aparece como la contrafigura. Con él, la relación constitutiva entre el hombre y el mundo se deshace. Nietzsche se convierte él mismo en la “negatividad del mundo”.²⁴ Si el mundo es, en Husserl, según *Phénoménologie et psychologie*, “la implicación de una verdad sin Dios”,²⁵ con Nietzsche pasamos del ateísmo de la verdad al nihilismo de la verdad. De una verdad sin Dios a, podríamos decir, una verdad sin verdad. De este modo, según otra expresión utilizada por Foucault para definir con precisión la disposición antropológica de la Modernidad, la verdad deja de estar “a la altura”, “à plein-pied” del hombre.²⁶ Por ello, se afirma: “[...] en la forma de la libertad dionisíaca del espíritu, se desanuda por primera vez esta implicación de la verdad y el hombre que, desde Kant, constituía el problema mismo de la antropología”.²⁷

También en *Les mots et les choses* nos encontramos con la confrontación entre, por un lado, el destino antropológico de la Modernidad y la fenomenología y, por otro, el pensamiento de Nietzsche. Aunque las razones y los motivos por los que la figura del hombre se disuelve “como en el límite del mar, un rostro de arena”²⁸ no son exactamente los mismos que diez años antes. En *Les mots et les choses*, en efecto, la problemática del mundo, que articula la argumentación de *La question anthropologique*, ha sido desplazada por la de la episteme. En consecuencia, en lugar del protagonismo de los nombres propios del inédito de una década antes, nos encontramos ahora con las figuras anónimas del ser del lenguaje (el discurso clásico, la literatura moderna). Sin embargo, Nietzsche no deja de ser la contrafigura. Pero ahora lo es a partir del ser mismo del lenguaje, más que respecto de la problemática del mundo. Foucault afirma, en efecto:

[...] en ese espacio filosófico-filológico que Nietzsche nos ha abierto, el lenguaje surge con una multiplicidad enigmática.²⁹ [...] con Nietzsche, con Mallarmé, el pensamiento fue reconducido, y violentamente, hacia el lenguaje mismo, hacia su ser único y difícil.³⁰

²³ Foucault M.: *La question anthropologique*, op. cit., p. 17.

²⁴ Foucault M.: *La question anthropologique*, op. cit., p. 205.

²⁵ Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2021, p. 76.

²⁶ Foucault M.: *La question anthropologique*, op. cit., p. 63.

²⁷ Foucault M.: *La question anthropologique*, op. cit., p. 162.

²⁸ Foucault, M.: *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, p. 398.

²⁹ Foucault, M.: *Les mots et les choses*, p. 316.

³⁰ Foucault, M.: *Les mots et les choses*, op. cit., p. 317.

Le discours philosophique nos ofrece una nueva reconfiguración de la oposición entre Husserl y Nietzsche. La confrontación ya no gira en torno a la problemática del mundo o de la episteme; sino, precisamente, alrededor de la noción misma de discurso filosófico. Foucault lo expresa en estos términos:

A partir del momento en que el discurso filosófico pierde sus determinaciones y sus funciones, todo lo que podía garantizar la unidad de su ámbito se disocia a su vez: ese elemento que vinculaba para el discurso filosófico el ámbito primario del sujeto con el del fundamento y que, desde la sustancia pensante de Descartes hasta la subjetividad constituyente de Husserl, había transformado el alma, objeto metafísico, en función discursiva, ese elemento se desata en el pensamiento de Nietzsche para convertirse en la pluralidad de los sujetos.³¹

Vale la pena subrayar la relevancia filosófica que Foucault concede, en este ensayo compuesto en 1966, al pensamiento de Husserl, y que explica, al menos en parte, la razón por la cual representa el punto de confrontación con Nietzsche. Afirma, en efecto:

Esta filosofía, [cuyo] proyecto de radicalidad y su voluntad de volver a las cosas mismas hacen pasar por el grado cero de la filosofía, es en realidad la organización más compleja, la más cargada históricamente, que ha aparecido en los últimos tres siglos.³²

En resumen, ya sea en relación con la problemática del mundo, con la de la episteme o del discurso filosófico, Husserl y Nietzsche son, para Foucault, contrafiguras. Veremos ahora, sincrónicamente, en los inéditos juveniles, cómo emerge esta oposición, a propósito de la cuestión del mundo.

4. La *Wahrnehmung fenomenológica* y la autoctonía de la verdad

El primer capítulo de *Phénoménologie et psychologie* propone una interpretación del pensamiento de Husserl que, además de constituir el punto de apoyo de los capítulos sucesivos, resulta indispensable para comprender el sentido y el alcance de los mencionados textos del *Nietzsche*. Según las posiciones ya en boga en la época de composición de este inédito foucaultiano, entre la *Philosophie der Arithmetik* (1891) y sus *Logische Untersuchungen* (1900-1901), Husserl habría pasado del psicologismo de la primera al logicismo de la segunda. Para nuestro autor, todo el sentido filosófico de la fenomenología está en juego en esta interpretación.³³ Foucault, en cambio, quiere mostrar que, con la noción de número de la *Philosophie der Arithmetik*, es decir, antes de las *Logische Untersuchungen*, Husserl ya había superado ese psicologismo fundamental que compartían las diferentes escuelas filosóficas de la segunda mitad el siglo XIX y, por lo tanto, descubierto la dimensión propiamente fenomenológica de la conciencia.

Con este propósito, distingue entre un psicologismo específico de la escuela llamada psicologista, otro psicologismo propio de la escuela rival, el logicismo, y, finalmente, un psicologismo “más fundamental”, “universal” y “común” a las dos posiciones en conflicto.³⁴ Este se define por la negación del carácter originario y constitutivo de la conciencia. Para los psicologistas y también para los logicistas, la conciencia, en definitiva, es solo un lugar de paso; la verdad ya existe “totalmente desplegada” y “ofrecida a la eventualidad” del conocimiento.³⁵ El otro postulado que define a este psicologismo universal del siglo XIX es la afirmación de un entendimiento infinito o de un “pensamiento divino”, según la expresión de H. Gomperz retomada por Foucault,³⁶ del que provendría esa verdad que le es ofrecida a la conciencia.

Para Foucault, la solidaridad conceptual entre estos dos postulados, la negación del carácter constitutivo de la conciencia y una concepción teológica de la verdad, se remonta a la Época clásica (s. XVII-XVIII), y de manera particular a Nicolas Malebranche.³⁷ De ahí la importancia que atribuye a las críticas de Husserl a la obra de Gomperz, según las cuales la idea de un entendimiento infinito y de una verdad infinita son una “estupidez infinita”.³⁸

Como ya dijimos, según nuestro autor, ya en la época de la *Philosophie der Arithmetik*, Husserl habría descubierto la dimensión no psicologista de la conciencia³⁹ y sostenido, consecuentemente, una concepción atea de la verdad. De este modo, según Foucault, “por primera vez en la historia de la filosofía”,⁴⁰ Husserl habría afirmado la unidad entre lo vivido y lo conocido sin recurrir a la idea de un entendimiento infinito. Husserl se convierte, así, en un anti-Malebranche; pues, para este, era Dios quien aseguraba esa unidad. Pero, si la verdad, la unidad de lo vivido y de lo conocido, no se encuentra disponible antes de la actividad de la conciencia, si la verdad no proviene de un entendimiento infinito; ¿cómo le es dada a la conciencia? La respuesta de la fenomenología es como mundo.

³¹ Foucault, M.: *Le discours philosophique*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2023, p. 181.

³² Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., 204.

³³ Cf. Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., pp. 38-39.

³⁴ Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., pp. 48-49.

³⁵ Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 46.

³⁶ Ibid.

³⁷ Cf. Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 40; Foucault 2022: 44 y ss.

³⁸ Husserl, E.: *Husserliana XXII* [1979], p. 210; Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 46.

³⁹ Cf. Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 49.

⁴⁰ Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 56.

“Mundo” es un término clave en los escritos foucaultianos de esta época, pero también polisémico. Para darse cuenta de ello, basta con recorrer la primera parte de *La question anthropologique*. Hablando respectivamente de Aristóteles, Descartes, Malebranche y Leibniz, el mundo es el elemento de realidad de todos los acontecimientos espaciales, el error que nos conduce a la verdad, la revelación de las voluntades particulares de Dios y la expresión del logos divino al final de los tiempos.⁴¹ Pero, en relación con Husserl, el mundo es la implicación de “una verdad sin Dios” o, según otra fórmula que, por el momento, solo se encuentra en *Phénoménologie et psychologie*, es la afirmación de “una verdad autóctona”.⁴² En este sentido, y siguiendo la interpretación propuesta por Eugen Fink, el mundo es, para Foucault, el problema fundamental de la fenomenología.⁴³

En la *Philosophie der Arithmetik*, Husserl habría descubierto esta autoctonía de la verdad con las nociones de *kollektive Verbindung* (conexión colectiva), que se opone al primero de los mencionados postulados del psicologismo universal del siglo XIX, y de actos heterogéneos, que se opone al segundo. La *kollektive Verbindung* es la operación de la conciencia mediante la cual las multiplicidades son unitariamente consideradas, posibilitando, así, la determinación de su cantidad. Para Husserl, vale la pena recordarlo, un número es una multiplicidad cuantitativamente determinada. Ahora bien, Husserl concibe la *kollektive Verbindung* como una operación originaria de la conciencia y no una consecuencia ni de las operaciones lógicas (la correspondencia biunívoca, por ejemplo) ni de los procesos psicológicos vinculados a la percepción del espacio y del tiempo, la simultaneidad o la sucesividad, respectivamente.⁴⁴ A partir de esta operación originaria de la conciencia, el campo de la aritmética se configura mediante una serie de actos que tienen la misma necesidad pero no la misma evidencia, que son, por lo tanto, heterogéneos entre sí. Esta heterogeneidad de los actos de la aritmética implica un horizonte de virtualidad que excluye la “presencia absoluta de verdades transparente”⁴⁵ o, en otros términos, la actividad de un entendimiento infinito. En conclusión, afirma Foucault, la “aurora” del mundo, el darse de la verdad a la conciencia en su autoctonía, “comienza cuando cesa el cálculo de Dios”.⁴⁶

Para nuestro autor, la problemática del acceso a esa verdad autóctona guía el entero desarrollo del pensamiento de Husserl, pero según dos modalidades diferentes de interrogación. La primera lo ha guiado desde la época de la *Philosophie der Arithmetik* hasta el primer volumen de *Ideen* (1913). Durante todo este período de más de veinte años, según Foucault, Husserl no habría dejado de interrogarse acerca de cómo la verdad puede darse por *interposita persona*, esto es, a través de signos. La segunda modalidad explora, en cambio, el camino inverso, cómo la verdad puede estar al origen de sí misma.⁴⁷ A partir de *Ideen I* y hasta sus últimos trabajos, Husserl, observa Foucault, ha reiteradamente formulado y propuesto diferentes abordajes de esta cuestión, desde la génesis constitutiva a la historicidad del sentido. En estos diferentes abordajes, sin embargo, la cuestión fenomenológica del mundo no ha dejado de guiar el pensamiento husserliano.

Ahora bien, según la interpretación propuesta por Foucault, estas dos modalidades de interrogación acerca de la autoctonía de la verdad se hicieron posibles a partir del momento en que Husserl superó la problemática de la *Erscheinung* en dirección de la *Erlebniss*, es decir, en dirección de los fenómenos intencionales. Foucault califica esta superación como el “acta de defunción”⁴⁸ de las *Erscheinungen*, de las apariciones. Con esta superación, afirma, la intencionalidad “encuentra su suelo de apodicticidad”⁴⁹ y la fenomenología, “el fundamento significativo de toda verdad”.⁵⁰ Los términos clásicos de la filosofía alemana, como *Wahrnehmung*, pero también *Vorstellung* (representación) y *Ausdruck* (expresión), por ejemplo, se despojan, así, de su sentido psicologista y adquieren uno nuevo propiamente fenomenológico.

Consecuentemente, para la fenomenología, el sentido de las palabras ya no está ligado al contenido efectivo de las percepciones empíricas, a las *Erscheinungen*; sino a la visión de las cosas mismas, a la *Wahrnehmung* fenomenológica. “Lo que yo descubro en mis propias palabras [sostiene Foucault respecto de Husserl], lo que los demás descifran en ellas es la presencia de un significado, la ‘presentificación’ de un sentido”.⁵¹ Las palabras tienen, por ello, una “estructura parojoal”: no están vinculadas a la percepción empírica de un objeto concreto; pero, para que sean signos, para que puedan funcionar como enunciados (*Aussagen*), deben remitirse a un conjunto significativo,⁵² cuyo fundamento es el *mundo* fenomenológico, es decir, el darse de las cosas mismas en el ámbito de las vivencias intencionales.

⁴¹ Cf. Foucault M.: *La question anthropologique*, op. cit., pp. 20, 27-28, 38, 46.

⁴² Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 69.

⁴³ Sobre la relación de Foucault con Fink en cuanto concierne a la interpretación de Husserl, cf. la nota del Prof. Sabot, en Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 369, nota 10.

⁴⁴ Cf. Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., pp. 52-54.

⁴⁵ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 55.

⁴⁶ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., pp. 56-57, nota a.

⁴⁷ Cf. Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 50.

⁴⁸ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 59.

⁴⁹ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 74.

⁵⁰ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 76.

⁵¹ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 74.

⁵² Cf. Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 72.

Un último desarrollo sobre la lectura foucaultiana de Husserl con vistas a los textos del *Nietzsche* que abordaremos a continuación. Para explorar las formas en que se nos da el mundo, Husserl elaboró, como ya señalamos, diferentes y sucesivos métodos para el análisis de la génesis del sentido, del modo en que la verdad puede estar al origen de sí misma. Recurrió, en efecto, al suelo antepredicativo de la experiencia, al mundo de la vida y a las sedimentaciones históricas. En esta última vía, según Foucault, la fenomenología se convierte, finalmente, en una arqueología que debe seguir “el trabajo secreto de una teleología”.⁵³ La arqueología fenomenológica, de este modo, se vuelve una fenomenología del *eidos*, de la Idea, del horizonte en el que el sentido no nos es dado ni por las intuiciones concretas ni por las estructuras ideales del conocimiento; sino –y Foucault insiste en este punto– por las ficciones de la imaginación.⁵⁴

5. El *Wahrsagen* (decir verdadero) y la *Tiefe* (profundidad) nietzscheanos: la destrucción de la verdad

El inédito titulado “*Wahrsagen et Wahrnehmen*”, “Decir verdadero y percepción” –pero que también podría traducirse literalmente como “Decir lo verdadero y captar lo verdadero”–, introduce un concepto sobre el que Foucault regresará extensamente en sus últimos cursos en el Collège de France, precisamente, el decir verdadero. Pero este concepto emerge en los escritos foucaultianos tempranamente y en el marco de la confrontación con la fenomenología husserliana. Mientras el *Wahrnehmen* es, para Husserl, sintetiza Foucault: “inserción original en el mundo, apertura a lo preexistente, presencia donde cobran forma y se sedimentan los actos silenciosos de la intencionalidad”; el *Wahrsagen* de Nietzsche, en cambio: “desarraigado original, apertura hacia lo aún no constituido, ausencia en la que se abre el espacio vacío [...]”.⁵⁵

Textualmente, ni el infinitivo ni su forma substantivada, esto es, “*Wahrsagen*”, decir lo verdadero, se encuentran en los textos nietzscheanos; sí, en cambio, el participio y sus formas substantivadas, “*Wahrsager*”, el que dice lo verdadero. En base a este último, Nietzsche, como sabemos, acuña el término “*Wahlacher*”, el que ríe lo verdadero. Zarathustra es el *Wahrsager* y el *Wahlacher*, el que dice y ríe lo verdadero.⁵⁶ *Wahrsager* ha sido traducido por “adivino”, mediante la paráfrasis “el que dice verdad” y también por “profeta”.⁵⁷ Foucault, en el texto que aquí nos ocupa, adopta este último, que coincide con el utilizado por Geneviève Bianquis en su traducción al francés de 1946, utilizada por nuestro autor. Bianquis traduce el referido pasaje como “Zarathoustra le prophète, Zarathoustra le rieur prophétique”.⁵⁸ En este sentido, vale la pena recordar que el propio Nietzsche se ha presentado a sí mismo repetidamente como un profeta.⁵⁹

Pero el profetismo en Nietzsche, señala Foucault, pertenece tanto al reino luminoso de Apolo como al de la noche oscura de Dionisio, al reino del mito, la ebriedad, la locura y, sobre todo, el sueño.⁶⁰ El profeta nietzscheano, el *Wahrsager*, dice la verdad y no la dice o, mejor, la dice solo en la medida en que la destruye. Pues lo verdadero nietzscheano no procede de la percepción del sentido de las cosas mismas, de una *Wharnehmung* fenomenológica. Al contrario,

solo puede captarse a nivel de la apariencia [apparence], no porque la verdad esté oculta o haya sido eliminada, sino porque se ha destruido a sí misma en el mismo movimiento por el que se constituye como mundo. El secreto cosmológico no es ni misterio, ni caída, ni olvido, sino solo esto: que la verdad se destruye al convertirse en mundo.⁶¹

El francés “*apparence*”, utilizado aquí por Foucault, o el español “apariencia”, con el que lo hemos traducido, remiten a un universo semántico para el que la lengua alemana se sirve de tres términos: *Schein*, *Erscheinung*, *Phänomen*. Las relaciones entre estos bien pueden servir como hilo conductor de la entera filosofía alemana del conocimiento, pero también para comprender, en particular, la contraposición foucaultiana entre Nietzsche y Husserl. A los dos últimos términos, *Erscheinung* y *Phänomen*, ya los hemos encontrado en relación con Husserl. Con el *Schein*, nos encontramos ahora, a propósito del decir verdadero nietzscheano.

⁵³ Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 89.

⁵⁴ Cf. Foucault M.: *Phénoménologie et psychologie*, op. cit., p. 101.

⁵⁵ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 324.

⁵⁶ Nietzsche, F.: ZA, KSA IV, p. 366. Para las referencias de Nietzsche, utilizamos las siglas de las obras consagradas internacionalmente por los *Nietzsche-Studien*. Remitimos a las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* con la sigla, también internacionalmente adoptada, KSA, al tomo con números romanos y a las páginas con número arábigo. Para otras ediciones de sus obras, nos servimos del método habitual.

⁵⁷ El traductor español, Andrés Sánchez Pascual, utiliza a veces “adivino” y, en el pasaje del Zarathustra al que nos referimos, “el que dice verdad” (*Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza, 2003, p. 490, nota 539; p. 399). En la traducción italiana de Mazzino Montinari nos encontramos con las mismas opciones léxicas: “indovino” y “Zarathustra che dice, che ride la verità” (*Così parlò Zarathustra*, Milano, Adelphi, 1973, pp. 163, 357).

⁵⁸ Nietzsche, F.: *Ainsi parlait Zarathoustre*. Trad. de Geneviève Bianquis. Paris, Flammarion, 2006, p. 354.

⁵⁹ Sobre el profetismo en Nietzsche, cf. de Launay, M.: “Nietzsche et le prophétisme” en *Les Études philosophiques*, Mai 2005, No. 2, pp. 183-192.

⁶⁰ Cf. Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 323.

⁶¹ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 324.

En cuanto al término en sí mismo, su fortuna filosófica, señala el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* de Ritter, está ligada a su ambivalencia semántica.⁶² En efecto, entre otros sentidos (el brillo, el brillar y los astros mismos en tanto que brillan), *Schein* significa también el hacerse o el ser visible. Pero esta visibilidad puede ser la de la evidencia o la de la ilusión, la de la *clarté* cartesiana del entendimiento o la de la ilusión kantiana de la razón, el *transzendentale Schein*. Pero para Nietzsche, como veremos, no es ni lo uno ni lo otro.

Como sabemos, en la primera de sus *Criticas*, Kant distingue entre *Erscheinung* y cosa en sí, entre las impresiones sensibles que constituyen la materia de los fenómenos y aquello de lo que no tenemos ninguna representación propiamente cognoscitiva.⁶³ Pero esto no significa que las *Erscheinungen* sean simplemente *Scheinen*, ilusiones. Kant, en efecto, distingue los *Phänomenen*, cuya materia son las *Erscheinungen*, de las apariencias (*Scheinen*), para delimitar, precisamente, el campo de su dialéctica trascendental.⁶⁴

Bajo la influencia de la filosofía de Schopenhauer, que sostenía, en cambio, una continuidad entre *Schein* y *Erscheinung*, Nietzsche pone tempranamente en tela de juicio estas distinciones kantianas y, por ello, en *Über Lüge und Wahrheit im aussermoralischen Sinne* (1873), afirma: "La palabra *Erscheinung* contiene muchas tentaciones, por lo que la evito en la medida de lo posible: no es cierto que la esencia de las cosas aparezca [*erscheint*] en el mundo empírico".⁶⁵ En lugar de *Erscheinung*, Nietzsche, contra Kant, opta semántica y filosóficamente por *Schein*. Su filosofía es, en gran medida, una filosofía del *Schein*, del aparecer y de las apariencias.⁶⁶ Pero, en la lectura foucaultiana, el *Schein* nietzscheano no se define solo por su distancia respecto de la *Erscheinung* kantiana, sino sobre todo del *Phänomen* fenomenológico.

Este último, como sabemos, constituye el tema del primer capítulo de *L'être et le néant* (1943).⁶⁷ Sartre inicia su exposición refiriéndose a los progresos que ha realizado el pensamiento moderno desde que reemplazó los dualismos que incomodaban a la filosofía por el "monismo del fenómeno".⁶⁸ Seguidamente, esboza una breve historia de esta substitución. Desde la perspectiva de Sartre, la primera referencia en esta historia es, precisamente, al *Schein* nietzscheano; en este caso, para evitar toda concepción negativa del fenómeno, que lo piense como "lo que no es el ser".⁶⁹ En este contexto, Sartre sostiene:

Si nos hemos desprendido de una vez por todas de lo que Nietzsche llamaba "la ilusión de los mundos ocultos" [*arrière-mondes*] y si dejamos de creer en el ser-detrás-de-la-apariencia, esta se vuelve, por el contrario, plena positividad, su esencia es un "aparecer" que ya no se opone al ser, sino que, por el contrario, es su medida. [...]⁷⁰

Esta caracterización puede aplicarse apropiadamente, sin dudas, al *Schein* nietzscheano; seguidamente, sin embargo, Sartre va más allá y hace de este último una etapa en el camino hacia el aparecer fenomenológico, hacia el *Phänomen*. Afirma, en efecto:

Así [partiendo de Nietzsche] llegamos a la idea de *fenómeno*, tal y como la encontramos, por ejemplo, en la "Fenomenología" de Husserl o de Heidegger, el fenómeno o lo relativo-absoluto. El fenómeno sigue siendo relativo porque "aparecer supone, por esencia, alguien a quien aparecer". Pero no tiene la doble relatividad de la *Erscheinung* kantiana. No indica, por encima de su hombro, un ser verdadero que sería, él mismo, el absoluto. Lo que es, lo es absolutamente, porque se revela tal como es. El fenómeno puede ser estudiado y descrito como tal, porque es absolutamente indicativo de sí mismo.⁷¹

En resumen, Sartre, por un lado, aleja el *Schein* nietzscheano de la *Erscheinung* kantiana –como hace el propio Nietzsche–; pero, y aquí radica la cuestión, termina acercándolo o incluso asimilándolo al *Phänomen* de las fenomenologías de Husserl y de Heidegger. Sartre se sitúa, así, en una línea interpretativa que habría propuesto el propio Heidegger en sus cursos sobre Nietzsche de 1936-1941.⁷²

Antes de avanzar con el Nietzsche del joven Foucault, señalemos que, en línea con Sartre y Heidegger, la aproximación entre Nietzsche y Husserl ha dado lugar a toda una corriente interpretativa del filósofo de Röcken en clave fenomenológica.⁷³ Así, por ejemplo, para mencionar solo dos nombres relevantes para nuestros propósitos: Rudolf Boehm y Eugen Fink. Boehm, uno de los asistentes al coloquio de Royaumont

⁶² Cf. Ritter, J.; Eisler, R.: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-2007, t. 8, p. 1230.

⁶³ Cf. Kant, I.: *KrV*, BXXII-BXXVIII, B69. *KrV* remite a *Crítica de la razón pura*, como habitualmente aceptado.

⁶⁴ Cf. Kant, I.: *KrV*, B349.

⁶⁵ Nietzsche, F.: *WL*, KSA I, p. 884.

⁶⁶ Acerca de los sentidos de *Schein* en Nietzsche, cf. Rithey R.: "Schein in Nietzsche's philosophy", en Ansell-Pearson, Keith (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London-New York, Routledge, 1991, pp. 59-87.

⁶⁷ También Heidegger, como sabemos, aborda el concepto de fenómeno en el primer capítulo de la introducción de *Sein und Zeit* (§ 7); pero, a diferencia de Sartre, no involucra a Nietzsche en la problematización de este concepto.

⁶⁸ Sartre, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943, p. 11.

⁶⁹ Sartre, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, op. cit., p. 12.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid.

⁷² Cf. Haar, M.: *Nietzsche et la métaphysique*, París, Gallimard, 1994, p. 87.

⁷³ Acerca de la recepción fenomenológica de Nietzsche, cf. Bertot, Cl.; Leclecq, D.: *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interprétations*, op. cit.; Boublil, E.; Daigle, Ch.: *Nietzsche and Phenomology. Power, Life, Subjectivity*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013.

sobre Nietzsche, que participa en la discusión de la intervención de Foucault,⁷⁴ había publicado poco antes, en 1962, un artículo titulado “Deux points de vues: Husserl y Nietzsche”. Al inicio de su trabajo, afirma Boehm: “Debe parecer sorprendente que se haya prestado tan poca atención a la analogía; sin embargo notable, que existe entre los análisis nietzscheanos –en *Götzen-Dämmerung*, por ejemplo– y husserliano –en *Krisis der europäischen Wissenschaften*– sobre todo de la crisis del racionalismo europeo”.⁷⁵ Boehm concluye en una lectura de la constitución husserliana en términos de interpretación nietzscheana y, viceversa, de la interpretación nietzscheana en términos de constitución husserliana.⁷⁶ En 1960, Eugen Fink, cuya interpretación acerca de la filosofía de Husserl fue determinante para Foucault, publica sus *Nietzsches Philosophie y Spiel als Weltsymbol* en los que establece un nexo entre las nociones fenomenológicas de mundo y nietzscheanas de juego.

Pero volvamos a Foucault. Su lectura del *Schein* nietzscheano sigue otro camino, exactamente inverso al de las interpretaciones fenomenológicas. En lugar de aproximar el *Schein* nietzscheano al *Phänomen* fenomenológico, los opone. El contrapunto del *Wahrsagen* nietzscheano, del decir verdadero de las apariencias, es, precisamente, como ya señalamos, el *Wahrnehmen* fenomenológico. Emerge así, a nuestro modo de ver, no solo toda la especificidad de la lectura de Nietzsche elaborada por el joven Foucault; sino también el marco conceptual, la oposición entre el *Schein* nietzscheano y el *Phänomen* husserliano, dentro del cual debemos comprender el sentido de las nociones puestas en juego en las concisas afirmaciones que componen estos dos inéditos que nos ocupan: *mundo, decir verdadero y profundidad*.

Como sabemos, tanto en Husserl como en Nietzsche hay un abandono de la creencia en la existencia de una realidad independiente de la subjetividad. Husserl, en efecto, deja de lado el mundo de la actitud natural, según el vocabulario de la epoja fenomenológica, reduciendo el ser en sí al ser como aparición. Pero estas apariciones son para Husserl, como vimos, intencionales, es decir, fenómenos. Por ello, con la denominada reducción trascendental, Husserl recupera un mundo trascendente y común, mediante el análisis de las estructuras esenciales de la intencionalidad de esos fenómenos. Y, por ello, más tarde, en su fenomenología genética, afirma la existencia de una *Lebenswelt*, de un mundo de la vida. Con el *Schein* nietzscheano, en cambio, no solo es abolido el mundo de la actitud natural; sino también el mundo de los fenómenos.

En *Götzen-Dämmerung*, en esa breve historia del abandono del mundo subtítulo “Historia de un error”, Nietzsche sostiene, en efecto:

Hemos abolido el mundo verdadero: ¿qué mundo queda? ¿Quizás el aparente? ... ¡Pero no! ¡Con el mundo verdadero también abolimos el aparente! (Mediodía; momento de la sombra más corta; fin del error más largo; apogeo de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA).⁷⁷

“Mundo” adquiere, de este modo, un nuevo significado. Ya no es ni el error que conduce a la verdad, ni una manifestación del logos divino durante y después de la historia, según los sentidos con que este término es utilizado en *La question anthropologique*; pero tampoco la verdad autóctona de *Phénoménologie et psychologie*. El “secreto cosmológico” del que habla Foucault, a propósito de Nietzsche, en la referencia citada más arriba, es que tampoco hay una verdad de las apariencias. Aquí “*incipit Zaratustra*”, el *Wahrsager* y el *Wahrlacher*.

Por ello, el *Wahrsager* dice lo verdadero, según Foucault, pero con un “gesto mágico”,⁷⁸ que no es una percepción, una *Wahrnehmung*. Este gesto es ilustrado con la referencia a la figura de Epiménides. “[...] Epiménides es la reducción, en la transparencia de la lógica, de la profecía [del decir verdadero] como destino”.⁷⁹ La magia de este gesto consiste en la recíproca implicación, extramoral, de verdad y mentira, de verdad y no verdad. Si Epiménides, al decir “miento”, dice “no miento”; la verdad que dice el *Wahrsager* es que no hay verdad. Los signos dejan de ser, entonces, esa *interposita persona* de los enunciados (*Aussagen*) fenomenológicos, en los que se expresa una verdad que no les pertenece, pero que les es dada en la *Wahrnehmung* fenomenológica. La verdad, en Nietzsche, ya no está más allá de su propio ser dicha, porque ella no es más que una

hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos [...] ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y ahora no son consideradas como monedas, sino como metal.⁸⁰

La primera parte de «*Wahrsagen et Wahrnehmen*», de la que acabamos de hablar, puede leerse, por tanto, como una crítica, a partir de Nietzsche, de la primera de las modalidades de acceso a una verdad

⁷⁴ Colloque philosophique International de Royaumont 1964, Nietzsche, Paris, Minuit, 1967, p. 193.

⁷⁵ Boehm, R.: « Deux points de vue: Husserl et Nietzsche », En Bertot, Cl.; Leclecq, J.: *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interpretations*, Paris, Classique Garnier, 2019, p. 120.

⁷⁶ Cf. Boehm, R.: « Deux points de vue: Husserl et Nietzsche », op. cit., p. 128.

⁷⁷ Nietzsche, F.: *GD*, KSA VI, p. 8.

⁷⁸ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 323.

⁷⁹ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 324.

⁸⁰ Nietzsche, F.: *WL*, KSA I, pp. 880-881.

autóctona exploradas por Husserl, es decir, a través de signos y símbolos. La segunda parte de “*Wahrsagen et Wahrnehmen*”⁸¹ y el texto titulado “La profondeur”,⁸² por su parte, como una crítica de la otra modalidad contemplada por Husserl a partir de *Ideen I*, aquella en la que la fenomenología se convierte finalmente en una arqueología de la Idea como horizonte y como origen del sentido.

En esta segunda parte de “*Wahrsagen et Wahrnehmen*”, el decir verdadero es puesto en relación con las nociones de cultura y de historia. En este caso, el contrapunto entre Husserl y Nietzsche busca invertir las relaciones entre estos dos términos. El *Wahrsagen* y el *Wahrnehmen* como momentos originarios de la emergencia de la verdad son también, afirma Foucault, “aquellos a partir de los cuales la historia es posible”.⁸³ Para la fenomenología, como vimos, el *Wahrnehmen*, el presente del sentido, comunica con la historia, con el pasado del sentido, a través de sus capas sedimentadas. Puesto que “la percepción [*Wahrnehmung*] pertenece siempre al horizonte de las culturas”;⁸⁴ Foucault reformula en estos términos la relación entre cultura e historia en la fenomenología husserliana: en ese camino que va del sentido percibido del *Wahrnehmen* al sentido sedimentado, se pasa de una cierta cultura, aquella en la que se percibe el sentido, a las otras culturas, al sentido sedimentado, y, de este modo, se hace de esa cultura en la que se percibe la condición de posibilidad del conocimiento histórico de las otras culturas, las sedimentadas. De este modo, la propia cultura funciona como condición de la historia. Con el *Wahrsagen* esta relación se invierte y la historia como acontecer, desde el momento en que “se despliega más allá de todo contenido perceptivo concreto”, se vuelve el “*a priori*” y el “fundamento radical de la diversidad de las culturas”.⁸⁵ Entre lo verdadero nietzscheano de la historia y la verdad de las historias constituidas en una cultura existe, según Foucault, la misma distancia que entre la voluntad de voluntad y la voluntad de conocimiento. Mientras esta última privilegia la constitución del sentido; la primera, afirma, corre el riesgo de un porvenir no constituido, que es la juventud y el coraje de la voluntad.⁸⁶

Como ocurre con el *Wahrsagen*, también la *Tiefe nietzscheana* nos remite al *Zaratustra*. La profundidad domina sobre todo el final de esta obra, es el término recurrente de la canción “cuyo título es Otra vez” y su sentido “¡Por toda la eternidad!”: profunda es la medianoche, profundo es el soñar, profundo es el mundo, profundo es el dolor, profundo es el placer, más profundo que la profundidad del sufrimiento, y profunda es la eternidad.⁸⁷

La cima, explica Foucault, refiriéndose a las ascensiones y descensos de Zarathustra, es “el punto de vista desde el cual el mundo tiene más profundidad”,⁸⁸ a partir del cual vemos la profundidad de la superficie. No se trata, comentará más tarde Foucault en el Colloque de Royaumont, ni de la profundidad ideal ni de la profundidad de la conciencia, ni de la verdad pura ni de la verdad interior; sino del “descubrimiento de que la profundidad no era sino un juego y un pliegue de la superficie”.⁸⁹ La destrucción dionisíaca de la verdad conlleva, por ello, una “revolución en el espacio filosófico”, una inversión de todas sus polaridades, que sacude por completo a los conceptos filosóficos⁹⁰ y, así, “libera al pensamiento del destino de la verdad”.⁹¹

También en “La profondeur” Husserl sigue siendo, para Foucault, el blanco de su encuentro con el autor del *Zaratustra*; pero la profundidad nietzscheana trastoca ahora toda su formación académica y sus principales intereses hasta entonces. Aunque no siempre con nombres propios, Foucault esboza un breve inventario en el que a Husserl se le suman Kant y Hegel, Freud y el existencialismo. Dos expresiones describen a este conjunto dispar: la “constelación de la verdad” y la “constelación de la idea”.⁹² La profundidad nietzscheana, en efecto, opone la dispersión y la diseminación espacial del concepto a la síntesis dialéctica; la reducción genealógica a la deducción trascendental; la profundidad en la positividad de su rebasamiento a la profundidad como límite exterior de la conciencia; un inconsciente sin relación con la conciencia, un olvido sin experiencia del tiempo y un fantasma sin intencionalidad al gran error de los sucesores de Husserl, para quienes la profundidad es la existencia.⁹³

En la parte final de “La profondeur”, la concepción fenomenológica de la imaginación –hacia la que se ordenaba, como vimos, el entero proyecto fenomenológico– es el objetivo de la lectura foucaultiana, en este caso, para despojarla de todo significado antropológico: “no se debe otorgar a este imaginario [nietzscheano] un sentido antropológico: no es la refracción subjetiva del mundo, sino el verbo mismo de su profundidad”.⁹⁴

⁸¹ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 324-326.

⁸² Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 326-328.

⁸³ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 324.

⁸⁴ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 325.

⁸⁵ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 325-326.

⁸⁶ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 325-326.

⁸⁷ Nietzsche, F.: ZA, KSA IV, 404.

⁸⁸ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 328.

⁸⁹ Foucault, M.: *Dits et écrits*, op. cit., p. 07A.

⁹⁰ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 326.

⁹¹ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 327.

⁹² Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 327.

⁹³ Cf. Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., pp. 327-328.

⁹⁴ Foucault, M.: *Nietzsche*, op. cit., p. 328.

6. Conclusión

Como dijimos al inicio, para ese joven Foucault, el año 1953 marcó un punto de inflexión, fue el momento de su encuentro con Nietzsche y de su desencuentro con Husserl. En varias ocasiones, el propio Foucault ha señalado que la lectura de Nietzsche lo había alejado de las fenomenologías que dominaron su formación universitaria, la de Hegel y la de Husserl. La novedad que aportan los inéditos de esta época concierne al modo en que se llevó a cabo esta ruptura. En los inéditos de la primera mitad de la década de 1950, nos encontramos, por un lado, con una particular lectura de Husserl, la que se expone en *Phénoménologie et psychologie*. Según esta, como vimos, Husserl concibe la verdad como una verdad autóctona ya desde la época de la *Philosophie der Arithmetik*, la de ese mundo sin Dios que se vuelve fenómeno para la conciencia. Desde esta perspectiva, la fenomenología husseriana representa, para Foucault, una ateología antropológica de la verdad.

Por otro lado, en los inéditos de esta misma época, nos encontramos también, aunque más brevemente desarrollada, con una interpretación de Nietzsche que sacudirá toda esta lectura de Husserl acerca de las vías de acceso a esa verdad autóctona, la de los signos y la de la génesis constitutiva. De este modo, con su lectura de Nietzsche, Foucault pasa de la ateología antropológica de la verdad al nihilismo cosmológico de la verdad. La verdad que proclama Zarathustra es que no hay verdad, que el mundo no es más que apariencias (*Scheinen*) y no fenómenos.

Los dos “fragmentos” juveniles de los que nos hemos ocupado, “*Wahrsagen et Wahrnehmen*” y “*La profondeur*”, nos muestran en detalle esta confrontación entre la verdad como fenómeno y la verdad como apariencia, entre la enunciación de la verdad y la verdad de la enunciación, entre la profundidad de la verdad y la profundidad de la no-verdad. De este modo, estos “fragmentos” nos permiten leer el entrelazamiento entre la lectura foucaultiana de Husserl y la recepción foucaultiana de Nietzsche. A partir de entonces, a diferencia de Sartre y otros herederos de la fenomenología, esperamos haberlo mostrado, Husserl y Nietzsche se vuelven, para Foucault, dos polos irreconciliablemente opuestos.

7. Referencias bibliográficas

- Acéphale. *Réparation à Nietzsche*, enero de 1937, París.
- Ansell-Pearson, K. (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London-New York, Routledge, 1991.
- Bertot, Cl.; Leclecq, J. (eds.): *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interpretations*, Paris, Classique Garnier, 2019.
- Boehm, R.: « Deux points de vue: Husserl et Nietzsche », En Bertot, Cl.; Leclecq, J.: *Nietzsche et la phénoménologie. Entre textes, réceptions et interpretations*, op. cit., pp. 117-135.
- Boublil, Élodie; Daigle, Christine: *Nietzsche and Phenomenology. Power, Life, Subjectivity*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2013.
- Colloque philosophique International de Royaumont 1964. *Nietzsche*, París, Minuit, 1967.
- De Launay, M.: “Nietzsche et le prophétisme” en *Les Études philosophiques*, mayo 2005, No. 2, pp. 183-192, 2005.
- Deleuze, G.: *Nietzsche et la philosophie*, París, PUF, 1962.
- Elden, Stuart: *The Early Foucault*, Cambridge, Polity Press, 2021.
- Ferrari Zumbini, Massimo: *Nietzsche storia di un processo politico*, Soveria Mannelli, Rubbettino Editore, 2011.
- Fink, E.: *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
- Fink, E.: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960.
- Foucault, M.: *Dits et écrits*, 4 vols., París, Gallimard, 1994.
- Foucault, M.: *La question anthropologique*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2022.
- Foucault, M.: *Le discours philosophique*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2023.
- Foucault, M.: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966.
- Foucault, M.: *Nietzsche*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2024.
- Foucault, M.: *Phénoménologie et psychologie*, París, EHESS-Gallimard-Seuil, 2021.
- Haar, M.: *Nietzsche et la métaphysique*, París, Gallimard, 1994.
- Heidegger, M.: *Holzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.
- Heidegger, M.: *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1967.
- Husserl, E.: *Aufsätze und Rezensionen*, Hua XXII, The Hague, Martinus Nijhoff, 1979.
- Kant, I.: *Werke II, Kritik Der Reinen Vernunft*. Darmstadt, WBG - Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kaufmann, W.: *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- Löwith, K.: *Nietzsche. Philosophie der Ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935.
- Löwith, K.: *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1950.
- Nietzsche, F.: *Ainsi parlait Zarathoustre*. Trad. de Geneviève Bianquis, Paris, Flammarion, 2006.
- Nietzsche, F.: *Così parlò Zarathustra*. Trad. de Mazzino Montinari, Milano, Adelphi, 1973.

- Nietzsche, F.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, 15 vols., Berlin-New York / München: W. de Gruyter, 1967 en adelante. Citada como KSA.
- Nietzsche, N.: *Así habló Zarathustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003.
- Pinguet, M.: "Les années d'apprentissage", en *Le débat*, 1986/4 n° 41, pp. 122-131.
- Rithey, R.: "Schein in Nietzsche's philosophy", en Ansell-Pearson, Keith (ed.), *Nietzsche and Modern German Thought*, op. cit. 59-87.
- Ritter, J.; Eisler, R. (eds.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971-2007.
- Sartre, J.-P.: *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, París, Gallimard, 1943.
- Vuillemin, J.: "Nietzsche aujourd'hui", en *Les Temps Modernes*, n. 67, mayo de 1951, pp. 1921-1954.