


Michel Foucault y la forma de la libertad trágico-existencial: un quiasmo anárquico

Gonzalo Ramos PérezUniversidad Complutense de Madrid (España) ✉ <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.99286>

Recibido: 01/12/2024 • Aceptado: 12/03/2025

ES Resumen: Este artículo examina el pensamiento de juventud de Michel Foucault con el propósito de esclarecer el quiasmo trágico-existencial que configura su temprana concepción de la libertad, influenciada por las ideas de Heidegger y Nietzsche. Se analiza cómo Foucault integra las lecturas antiesencialistas de ambos filósofos para formular una noción de libertad que desplaza la pregunta por el ser humano hacia los márgenes de una hipótesis anti-humanista. Este enfoque permite desarrollar una hermenéutica distintiva de la libertad, que no solo ofrece la posibilidad de interpretar la obra de Foucault en clave an-árquica, sino que también permite insertar su pensamiento ético-político en los actuales debates posfundacionalistas sobre democracia radical. Este artículo pretende contribuir a una comprensión más profunda de Foucault como un pensador an-árquico, recorriendo algunas de las ideas que están profundamente entrelazadas con los debates filosóficos que persiguen agotar el lenguaje político propio de la modernidad.

Palabras clave: Animalidad, Anti-humanismo, Heidegger, Nietzsche, Posanarquismo, Posfundacionalismo.

ENG Michel Foucault and the tragic-existential form of freedom: toward an anarchic chiasm

Abstract: This article examines the early thought of Michel Foucault with the aim of elucidating the tragic-existential chiasm that shapes his initial conception of freedom, influenced by the ideas of Heidegger and Nietzsche. It analyzes how Foucault integrates the anti-essentialist readings of both philosophers to formulate a notion of freedom that shifts the question of the human being toward the margins of an anti-humanist hypothesis. This approach enables the development of a distinctive hermeneutics of freedom, which not only allows for an interpretation of Foucault's work through an anarchic lens but also positions his ethical-political thought within discussions on post-foundationalism, post-anarchism, and radical democracy. This article seeks to contribute to a deeper understanding of Foucault as an anarchic thinker, exploring some of the ideas that are deeply intertwined with philosophical debates aiming to exhaust the political language of modernity.

Keywords: Animality, Anti-Humanism, Heidegger, Nietzsche, Post-Anarchism, Post-Foundationalism.

Sumario: 1. Introducción. 2. El *Daseinanalyse* y la libertad existencial: Foucault lector de Heidegger. 3. La tragedia como experiencia del conocimiento: erigir y recusar la historia. 4. La repetición de la animalidad: una prueba de libertad. 5. La hipótesis del anti-humanismo foucaultiano: un diálogo con el posfundacionalismo. 6. Consideraciones finales. Referencias.

Cómo citar: Ramos Pérez, G. (2025). Michel Foucault y la forma de la libertad trágico-existencial: un quiasmo anárquico. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(3), 659-670. <https://dx.doi.org/10.5209/ashf.99286>

Fuentes de financiación

Este artículo tiene lugar bajo el amparo de un contrato predoctoral para la formación de personal docente e investigador UCM-Harvard (Ref.: CT82/20-CT83/20), otorgado por la Universidad Complutense de Madrid y financiado por la propia UCM y el Banco

Santander. Asimismo, su elaboración ha sido posible gracias al Proyecto de Investigación *La contemporaneidad clásica y su dislocación: De Weber a Foucault* (PID2020-113413RB-C31), dirigido por los profesores José Luis Villacañas y Rodrigo Castro Orellana como investigadores principales.

Agradecimientos

Agradezco a las personas evaluadoras su atenta lectura y sus sugerencias, que han contribuido a mejorar este trabajo. Asimismo, quiero reconocer y valorar el papel fundamental de la universidad pública y de los fondos públicos, sin los cuales esta investigación no habría sido posible. Su respaldo permite que las clases populares podamos acceder al saber institucionalizado y permiten investigaciones como la presente.

1. Introducción

En los compases iniciales del texto *El pensamiento político posfundacional* Olivier Marchart es conciso imbricando su apuesta teórica en el camino abierto por la constelación denominada heideggerianismo de izquierdas. Marchart señala que *Le gauche heideggeriene* no hace referencia a los discípulos directos de Heidegger, sino, más bien, alude a un amplio grupo de teóricos, posestructuralistas y posfundacionalistas, que, en época de posguerra, y a lo largo del desarrollo del siglo XX, trabajaban orbitando sobre las bases que asentó el pensamiento de Martin Heidegger¹. Como es sabido, en su libro, el profesor austriaco no contemplará ninguna de las aportaciones teóricas del filósofo Michel Foucault. No obstante, no podemos ignorar que Michel Foucault es coetáneo de este movimiento intelectual, además de un buen conocedor de la obra de Heidegger. Si bien es cierto que el profesor francés no tenía ningún problema en eludir las citas y las referencias bibliográficas que empleaba para sus textos, no es menos cierto que tampoco tuvo inconveniente en reconocer las piedras de toque de su pensamiento. Así, en su última entrevista, como si de una confesión se tratara, el propio Foucault nos indica que: «Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado [...] Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico!»². Foucault, en su última intervención pública nos confirma que la simbiosis entre Nietzsche y Heidegger se presenta como el fértil sustrato desde el cual, y con el cual, elabora su quehacer filosófico. Siguiendo el vestigio que la sentencia de Foucault nos traza, a continuación, en base a los textos de juventud —de reciente publicación en lengua castellana— *Binswanger y el análisis existencial* (2022) y *La cuestión antropológica* (2024), observaremos cómo se teje esta potente alianza sobre la que se sustenta el pensamiento de Foucault. Esta fusión dispone una particular manera de entender la noción de libertad desde el quiasmo an-árquico que suponen las influencias antiesencialistas de Nietzsche y Heidegger en la que una y otra se co-implican. El trabajo que aquí se realiza persigue, a través del estudio de parte del “laboratorio” intelectual del joven Foucault, presentar una particular hermenéutica de la noción de libertad que, además de erigirse como una grilla interpretativa que permite

leer la obra de Foucault en clave an-árquica, también dispone algunas bases teóricas que permiten situar al pensamiento ético-político de Foucault en disposición de dialogar con las corrientes posfundacionalistas y el posanarquistas contemporáneas.

2. El Daseinsanalyse y la libertad existencial: Foucault lector de Heidegger

Las palabras y las cosas es el estuario donde desembocan los trabajos de juventud de Michel Foucault, allí el francés escribe:

«Sin duda, no es posible dar un valor trascendental a los contenidos empíricos ni desplazarlos del lado de una subjetividad constituyente sin dar lugar, cuando menos silenciosamente, a una antropología, es decir, a un modo de pensamiento en el que los límites de derecho del conocimiento (y, en consecuencia, de todo saber empírico) son, a la vez, las formas concretas de la existencia, tal como se dan precisamente en este mismo saber empírico.»³

En esta afirmación Foucault sintetiza la paradoja en la que el ser humano, como ser finito y empírico, es al mismo tiempo capaz de erigirse como fundamento trascendental y principio metafísico constituyente. Esta ambigüedad, particular de la antropología kantiana, traza la figura anfibia del doble empírico-trascendental. Como expondré a continuación, ya en el manuscrito sobre Binswanger observamos los primeros destellos de una preocupación teórica y de una raíz metodológica, en tanto que modo de conocimiento, que permite a Foucault alcanzar el destino teórico que nunca abandonará —y el cual articula su posterior hacer intelectual—, a saber; la polémica sentencia en la que anuncia la muerte del hombre⁴ «la promesa del superhombre

³ Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 262.

⁴ Hasta la publicación del manuscrito sobre *Binswanger et l'analyse existentielle*, el texto *Introduction à L. Binswanger, Le rêve et l'existence* de 1954 era el único texto del que disponíamos para conocer las posiciones de Foucault sobre la «inflexión de la fenomenología hacia la antropología». Por este motivo es por el que los primeros escritos de juventud de Foucault, correspondientes a la década de 1950, se han interpretado, por algunos académicos, como inmaduros o de un impacto poco significativo para la posterior producción teórica (Véase: Miller, *The Passion of Michel Foucault*; Morey, *Lectura de Foucault*). Exceptuando los pormenorizados trabajos de Elisabetta Basso, hasta el momento han sido pocos los investigadores que han abordado de manera rigurosa este periodo de la obra de Foucault (Véase: Chebili, *Foucault et la psychologie*; Gros, *Foucault y la locura*; Moreno Pestaña, *Convirtiéndose en Foucault*; Revel, “Sur l'introduction à Binswanger 1954”). En este sentido, también hay que señalar que existe una mayor cantidad de trabajos sobre la relación entre la obra de Foucault y la fenomenología (Cf. Babich, “A Philosophical Shock: Foucault Reading Nietzsche, Reading Heidegger”; Castro, *Pensar a Foucault*; Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*; Miceli, *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*; Rayner, “Foucault, Heidegger and the History of Truth”). Estos estudios suelen gravitar alrededor del libro *Las palabras y las cosas* y en el análisis de la influencia de Martin Heidegger en la conceptualización foucaultiana de la historia y del poder. De este modo, se instauró una fisura entre los escritos del primer periodo y el resto de la obra de Foucault, una brecha conceptual que algunos investigadores han atribuido a contingencias biográficas e incluso académicas. A este

¹ Marchart, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, p. 14.

² Foucault, “El retorno de la moral”, *Obras esenciales Vol. III*, p. 383.

significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre»⁵.

El destino teórico que se recoge en el *bestseller* del año 1966, habrá iniciado su recorrido mucho tiempo atrás, cuando Foucault, apoyándose en el análisis existencial realizado por Binswanger, trata de rehabilitar un pensamiento que la fenomenología heideggeriana dejaba parcialmente impensado, ya que como Foucault señala «el retorno a la vivencia en la fenomenología no es iniciación en el mundo de las cualidades, sino apertura al universo de las esencias; el que domina y, por así decir, administra el conjunto de las variaciones cualitativas»⁶.

Las aportaciones de Binswanger le permiten alejarse de los enfoques y las lecturas naturalistas de la psicopatología. Así, la enfermedad mental no es un accidente exterior y ajeno al sujeto, por el contrario, es su propio proyecto. La experiencia de la enfermedad mental se descubre como una forma de estar en el mundo, una existencia, que en su ser conforma un mundo otro⁷.

[Captar] al hombre como una existencia en el mundo y caracterizar a cada hombre por el estilo propio de esta existencia es, para L. Binswanger, [...] alcanzar, más allá de psicología, el fundamento que le da su posibilidad y explica su significado. La psicología aparece como un análisis empírico del modo en que la existencia humana se ofrecen el mundo; pero debe basarse sobre el análisis existencial del modo en que esta realidad humana se temporaliza, se especializa y finalmente proyecta un mundo⁸.

En la noción de tiempo vivido atendemos a la primera lazada en la que Foucault anudará verdad, libertad y existencia. Para Foucault el tiempo de la existencia no puede quedar reducido a una verdad

—o *arkhé* en tanto que fundamento— anterior a ella. El individuo no puede quedar convertido en la función de una verdad preexistente la cual estaría condenado a consumir. Este anudamiento conectará con —y apuntará hacia— la tensión semántica de la *bíos* griega, sobre la cual Foucault articula las reflexiones de sus últimos escritos:

«La vieja oposición entre el alma y el cuerpo es convenientemente sustituida por la distinción entre lo funcional y lo histórico. Aunque no gustaría decir “entre lo biológico y lo biográfico, si fuera posible devolver a estos términos su riqueza originaria, aquella que la ambigüedad de sentido entre lo vital y lo vivido daba a la palabra *bíos* [vida]»⁹

No resulta baladí recordar algunos de los paralelismos que podemos encontrar con el texto *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger que, sin duda, parecen inspirar a Foucault. Allí, el filósofo alemán, en base a las pesquisas realizadas en el texto *Ser y tiempo*, se pregunta sobre lo que el ser humano tiene de más esencial, a saber, su relación con el ser. Heidegger indicará que las palabras y los conceptos que se hayan presos en los dominios de la lógica y la metafísica —o dicho de otro modo al socaire de una determinada interpretación del ser— convierten al ejercicio filosófico en una técnica de explicación a partir de causas supremas. Es de esta forma que el profesor de Friburgo puede aseverar que «la humanitas sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no humano»¹⁰.

Así, Heidegger se interroga por la forma en que se le puede volver a dar sentido —ahora fuera de la “venerable” tradición de la metafísica— a la palabra humanismo, ya que dicha palabra perdió su sentido cuando se admitió que la esencia de la humanitas es metafísica:

«“humanismo” [...] Devolverle un sentido solo puede significar redefinir el sentido de la palabra. Esto exige, por una parte, experimentar de modo más inicial la esencia del hombre y, por otra, mostrar en qué medida esa esencia se torna destinal a su modo. La esencia del hombre reside en la ex-istencia.»¹¹

Así, cuando Heidegger hace referencia a *la llamada fuerza de lo posible* no alude a la posibilidad de una posibilidad representada, ni a la potencia como un acto de existencia, sino que se está refiriendo al ser mismo. De este modo, Heidegger sitúa en la existencia —en el tiempo vivido— la esencia de lo humano, debido a que solo en cuanto el hombre pertenece al ser existiendo en la verdad del ser: «el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su “cuidado” el aquí en cuanto claro del ser»¹².

Foucault parece localizar en el *Daseinsanalyse* el vehículo para poder desarrollar la problematización de la temporalidad a través de los relatos

respecto, Moreno Pestaña, en *Convirtiéndose en Foucault*, señalará que el encuentro de Foucault con Binswanger se produce como efecto de una red de relaciones mantenida por la familia de Foucault. Para el profesor andaluz, la «Introducción» a *Le rêve et l'existence* no es otra cosa que el resultado de una respuesta contingente a las demandas a las que Foucault debería responder. De esta forma, el interés de Foucault por la antropología fenomenológica durante su juventud se enmarca en una estrategia personal destinada a garantizar su futuro profesional dentro del contexto filosófico de la época. El acceso al archivo de Michel Foucault y las recientes publicaciones de los trabajos de juventud en el periodo en que Foucault fue profesor en la Universidad de Lille y en la École Normale Supérieure (1952 y 1955) —en concreto los textos: el curso *La Question anthropologique*, el denso manuscrito sobre *Phénoménologie et psychologie* y el manuscrito sobre *Binswanger et l'analyse existentielle*— permiten cambiar la perspectiva de lectura y conectar sus inquietudes más tempranas con otros trabajos posteriores, permitiendo comprender mejor tanto la evolución del pensamiento como la metodología de trabajo del filósofo francés a lo largo de toda su trayectoria (Véase: Sabot, “Situation”).

⁵ Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 332.

⁶ Foucault, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*, p. 43.

⁷ Es necesario señalar que no se trata de otro mundo situado en un plano metafísico o más allá de la misma experiencia en la que se elabora. Foucault apuntala una figura que retomará sobre todo en su último curso, particularmente en la relación con los cínicos. Cf. Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*.

⁸ Foucault, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, p. 100.

⁹ Foucault, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, pp. 36-37.

¹⁰ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 25.

¹¹ *Ibíd.*, p. 65.

¹² *Ibíd.*, p. 37.

individuales, los cuales son la condición de posibilidad de nuevos significados que pueden inaugurar la posibilidad de otros mundos, ya que:

«La libertad no se despliega como una elección entre posibilidades instauradas, antes de cualquier existencia, por las eventualidades de la esencia; sino que la libertad es el modo de ser fundamental de la existencia humana como tal [...] el recurso a una concepción heideggeriana de la existencia no tiene como resultado el exilio del hombre en el universo etéreo de la reflexión metafísica, sino la recuperación de toda reflexión sobre el hombre en el nivel de su fundamento que es el hombre mismo en su existencia.»¹³

Sin embargo, a pesar de la inspiración y los réditos teóricos que el *Daseinsanalyse* parece otorgarle a Foucault, el francés encuentra un límite. Respecto del psicólogo suizo, señalará que habrá incurrido en un error al haber descrito un trasfondo interhumano —o interdependiente— de toda existencia. Así, según Foucault, Binswanger habría remplazado el encuentro directo entre médico y paciente por un “nosotros ontológico”, que proporciona el fundamento para la intervención terapéutica. Foucault emplea un tono sarcástico y agresivo al cuestionar el entramado conceptual empleado por Binswanger y asegura que el suizo habría incorporado a los temas heideggerianos «una vieja metafísica del amor, restablecida de un Platón convertido, bautizado y santificado por los Padres de la Iglesia»¹⁴.

Binswanger acentúa una noción de individuo que, a pesar de sus esfuerzos, subordina la existencia a un *arkhé*, subordina la existencia del individuo a una totalidad comunitaria. Por tanto, en sentido inverso, y apoyándose en Heidegger, Foucault habría señalado la necesidad radical de orientar la libertad hacia expresiones particulares de existencia carentes de principio genitivo. No obstante, paradójicamente, la objeción que Foucault le plantea a Binswanger, se hace también extensible a su interpretación de Heidegger. Aunque Foucault no sea explícito a este respecto, el francés limita su adscripción definitiva a la ontología fundamental, ya que como habrá señalado Tomás Abraham: «Heidegger no es mencionado por la ambigüedad que despierta en Foucault. Si bien sigue algunas de sus inspiraciones, lo hace con mucha cautela, desconfía de las ontologías fundamentales»¹⁵.

En Heidegger hay claramente una crítica a la metafísica antropológica que sirve de inspiración a Foucault. Sin embargo, Foucault parece que ubica los análisis del alemán al socaire de cierta forma de sueño antropológico ya que: «Un ser que se interesa a fondo por un no haber cumplido todavía. El todavía de una realización pertenece a un ser fundamentalmente finito. Esperar, revela privación»¹⁶, en este caso la privación de una esencia que debería de consumarse. Simón Royo también sostiene esta hipótesis cuando indica que los “errores” humanistas de

Heidegger —algunos vinculados al nacionalsocialismo— «proceden de la fenomenología y del idealismo que aun impregnaron el laberinto de ser y tiempo»¹⁷. Estos “errores” pueden hacerse extensibles a algunos textos posteriores a *Ser y tiempo*¹⁸, o, al menos, se pueden hacer extensibles a la interpretación que Foucault hace de ellos.

Así, a pesar de los esfuerzos de Heidegger por tratar de eludir cualquier metafísica de la finitud¹⁹, Foucault conserva un cierto escepticismo hacia las aportaciones heideggerianas. A la luz de las publicaciones de los escritos de juventud, esta hipótesis podría confirmarse. En el apartado que Foucault dedica a Heidegger en *La cuestión antropológica*, el de Poitiers comenta que «desde el siglo XIX la filosofía se interpreta como interpretación y se funda como fundamento de su historia»²⁰. Esto es así porque la filosofía al fundarse como fundamento de su historia se interpreta como interpretación y Foucault explica que Heidegger, al plantear la pregunta por el ser de la interpretación, «intenta fundar el sentido de la interpretación de modo que, si su filosofía se interpreta como interpretación, es porque su filosofía se funda como fundamento»²¹. El joven Foucault realiza una lectura escéptica de Heidegger respecto de cualquier fundamento que detenga la experiencia de la existencia y del conocimiento, sin duda alguna es la herencia del escepticismo nietzscheano el que funciona a modo de sirga teórica.

El profesor francés se inspira y acoge favorablemente la crítica que Heidegger realiza al humanismo metafísico, aunque, como hemos observado manifiesta cierta cautela respecto a la ontología fundamental y al *Daseinsanalyse*, ya que el francés busca desvincularse de cualquier residuo antropológico que pudiera permanecer en estos. Foucault se esfuerza por romper con todo tipo de teleología y principio trascendental. Como veremos a continuación es a través de la tragedia originaria que Foucault logra agotar dicho sueño antropológico.

¹⁷ Royo, *El sujeto anárquico*, p. 133. Simón Royo es consciente de que la problemática en el pensamiento de Heidegger puede superarse mediante una lectura inversa de su obra. Según él, «la estrategia hermenéutica para extraer una filosofía práctica de la ontología heideggeriana consiste en leer al primer Heidegger desde la perspectiva del segundo» (Royo *Ibid.*, p. 133). En su lectura Foucault vincularía la *Carta sobre el humanismo* aún a los escritos tempranos de Heidegger. Cabe destacar que, en este periodo, el libro de Heidegger sobre Nietzsche (1961) aún no había sido publicado, lo que subraya la importancia de reconsiderar la influencia y la interpretación del pensamiento heideggeriano en el joven Foucault, ya que este aún no disponía de la posibilidad de leer a Heidegger del modo en que lo hace Simón Royo.

¹⁸ El interés de Foucault por Heidegger y los fundamentos fenomenológico-existenciales se evidencia en numerosas notas, en particular aquellas referidas a *La sentencia de Anaximandro*, la *Carta sobre el humanismo*, ciertos conceptos clave de *Ser y tiempo*, e incluso en torno a la cuestión antropológica presentada en el estudio *Kant y el problema de la metafísica*. Cf. Basso, *Binswanger y el análisis existencial*.

¹⁹ «la exi-sistencia no es la realización de una esencia ni mucho menos produce o pone ella lo esencial. Si se entiende el proyecto mencionado en ser y tiempo como un poner representante, entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad». Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 37.

²⁰ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 235.

²¹ *Idem.*

¹³ Foucault, *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, pp. 177-178.

¹⁴ Foucault, *Ibid.*, p. 202.

¹⁵ Abraham, *Por los senderos de Foucault*, p. 52.

¹⁶ *Idem.*

3. La tragedia como experiencia del conocimiento: erigir y recusar la historia

La apuesta teórica del curso *La cuestión antropológica* recorre desde Aristóteles hasta la contemporaneidad clásica la pregunta por lo que el hombre es desde dos vertientes, a saber: por un lado, como tema principal de la filosofía en tanto que interrogación del sentido del ser. Y, por otro lado, desde las ciencias del hombre en tanto que análisis de las formas de su ser natural, histórico y social. Foucault en este curso situará con claridad el ligamento íntimo entre el hombre y la verdad, lo que nos permite descubrir una forma primigenia de lo que posteriormente denominará episteme. Michel Foucault es radical en las primeras páginas del manuscrito donde escribe: «hasta el presente, todas las antropologías han fracasado porque se constituían en lo alto (a partir de una racionalidad abstracta en el plano de un entendimiento infinito) o, en cambio, abajo (a partir de un a priori material, como la naturaleza o la historia)»²².

Por tanto, este curso se plantea en términos de renuncia absoluta al prestigio y a la comodidad que genera la verdad sobre lo humano. No será hasta la tercera y última parte del curso que Foucault planteará el fin de la antropología apoyándose en la tragedia originaria. Antes de sumergirnos en el uso que Foucault hace de esta noción, recordemos brevemente cómo inicia Friedrich Nietzsche su libro *el Origen de la tragedia*:

«Daríamos un gran paso en lo que se refiere a la ciencia de la estética, si llegásemos no solo a inducción lógica, sino a la certidumbre inmediata de este pensamiento: que la evolución progresiva del arte es el resultado del espíritu apolíneo y del espíritu dionisiaco [...coexistentes] en medio de una luchas perpetuas y aproximaciones simplemente periódicas.»²³

Estas líneas dibujan el rasgo clave que para Foucault adquiere la forma trágica, a saber, la naturaleza ambigua, desdobladora y conflictiva de Apolo y Dionisio como motor de existencia irresoluble en ningún *arkhé*. Foucault, apoyándose también en otras obras de Nietzsche, pero especialmente en la lectura que Jaspers ofrece de Nietzsche²⁴ se pregunta: «¿Cuál es la tragedia que debe servir de comienzo a la filosofía? [...] es la misma del pueblo griego o, antes bien, tal como la tragedia del pueblo griego, [la filosofía] es danza, es delirio dionisiaco, es embriaguez?»²⁵. De forma radical el francés sentencia que la tragedia debe remontarse a lo que es más primitivo que la verdad misma, a la forma originaria de la tragedia. Por tanto, la filosofía no debe esforzarse por buscar la verdad, por el contrario, debe intentar interrogarse por el lugar, por el espacio, en el que «el origen de la verdad no es sino una y la misma cosa con su derrumbe»²⁶. Es con esta respuesta,

con la que Foucault erige la tragedia originaria como un espacio de creación y refutación, tejiendo la libertad con el ejercicio de oposición a toda verdad. O, dicho de otro modo, anudando la libertad con el escepticismo:

«Es la libertad del desierto y de la soledad, la libertad que se opone a toda verdad, la única que un día podrá decir, junto con la verdad, la verdad de la verdad [...] Es la libertad que se obliga al más grande de los sacrificios, al sacrificio filosófico por excelencia, el sacrificio del pensamiento que inventa, el sacrificio religioso de la religión.»²⁷

La tragedia se configura como una experiencia de conocimiento, que adquiere la forma de un abismo creativo imposible de suturar.

Entonces Foucault —apoyándose en el párrafo once de *Más allá del bien y del mal*— transmuta la pregunta kantiana ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? por otra en la que se pregunta ¿por qué es necesaria la creencia en tales juicios?²⁸ Con ello nos advierte del peligro al que nos exponemos cuando tomamos nuestra experiencia del conocimiento como la única posible y verdadera. En este sentido, «al cuestionar explícitamente las condiciones de posibilidad del conocimiento, Foucault también indaga implícitamente sobre una alteridad que escapa al orden existente impuesto al ser por el discurso científico»²⁹.

El correlato teórico que se sigue de esta experiencia de conocimiento es que: la pregunta por la condición humana será «libre en el momento en que se libra del dictado de la verdad, donde asume la forma de una distancia irónica»³⁰. Como hemos observado, en los primeros pasos del hacer foucaultiano, libertad y crítica ya han quedado engarzadas entre sí.³¹ Es la forma de la tragedia originaria, en tanto que vacío creativo, la que posibilita, en un mismo gesto, la emergencia y la fractura de los dispositivos meta-teóricos históricamente situados. Por tanto, para que la pregunta filosófica pueda ser libre debe ser anterior a su verdad, desplegándose en una esfera donde se hacen las constituciones, la vida y la historia:

«Así, como fin de la filosofía, la antropología parece oscilar entre dos series de temas: humanismo y destino, consumación y aurora, formas originarias de la vida y fin de la historia, entre los cuales se divide el gran descubrimiento de que el advenimiento del hombre es el fin de la filosofía»³².

²² *Ibid.*, p. 31.

²³ Nietzsche, *El origen de la tragedia*, p. 47.

²⁴ La mayoría de las citas que Foucault emplea de las obras de Nietzsche provienen de la traducción francesa del libro de Karl Jaspers *Nietzsche. Introduction à sa philosophie* (1950), trad. de Henri Niel, carta-prefacio de Jean Wahl, París, Gallimard, Véase: Sforzini, «Situación del curso», *La cuestión antropológica*.

²⁵ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 184.

²⁶ *Ídem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 185.

²⁸ *Ibid.*, p. 186.

²⁹ Oksala, *Foucault on freedom*, p. 18. [Traducción Propia]

³⁰ Sforzini, «Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico: El joven Foucault lector de Nietzsche». *Michel Foucault y la literatura*, p. 24.

³¹ Los apuntes de J. Lagrange que se han recogido en una nota a pie de página son concisos y no dan lugar a duda: «La mayor parte de las veces la vida se apoya en mentiras; toda la verdad de la víspera ya está en el sueño. El método filosófico no debe ser una problemática de la verdad, sino el redescubrimiento del momento puro en el que verdad y error no están todavía diferenciados y valorizados uno con [respecto a] otro. Es la experiencia lírica en estado puro». Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 184.

³² Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 182.

A la luz de esta interpretación Foucault puede sostener que la tarea filosófica deja de consistir en decir la verdad del mundo, por el contrario, se trata de realizar la existencia filosófica del hombre. Gracias a este abismo creativo, Foucault trata de solventar las limitaciones que encontraba en el *daseinanalyse*. Foucault, arrastrado por la influencia teórica de Nietzsche, radicaliza en sentido an-árquico la libertad existencial.

En resumen, la tragedia originaria permite sacar a la luz la posibilidad de que la verdad no sea verdadera ya que «en el espacio crítico despejado por Nietzsche en forma de libertad dionisiaca del espíritu, se resuelve por primera vez la implicación de la verdad y el hombre, que, desde Kant, constituía el problema mismo de la antropología»³³. Mediante la recuperación del elemento trágico —en su sentido originario—, Foucault persigue una experiencia del pensamiento que posea «el coraje de aprehender un punto de confusión original, de ausencia de disociación de la verdad y del error, del ser y la nada»³⁴. Por ello, Foucault señalará que «En Nietzsche encontramos la idea de Feuerbach y Dilthey de que la crítica del hombre no debe hacerse mediante la crítica conceptual, sino dirigiéndose a las formas de experiencia originales»³⁵. Estos esfuerzos persiguen desfundamentar la forma del hombre de la metafísica, ya que «Foucault trata de moverse en los límites de la experiencia del sujeto, allí donde la historia se construye y se cuestiona al mismo tiempo»³⁶.

De este modo han quedado asentadas las bases que posibilitan la posterior proclamación de la muerte del hombre y el fin de la metafísica, sin embargo, la ruptura con la ontología cronológica del tiempo no queda extinta de problemáticas. Cuando Foucault sitúa la libertad en los contornos de la experiencia del conocimiento que implica la forma de la tragedia originaria, puede pensarse que ese vacío epistemológico alude a una alteridad o a una esfera pura de la experiencia primigenia. Por otro lado, también es posible considerar, en el mismo sentido que indica Marchart, que el continuo movimiento genitivo que implica la tragedia corre el riesgo de convertirse en un fundamento cuasi-trascendental. Como sabemos el posfundacionalismo no se detiene simplemente al suponer la ausencia de un fundamento final; por ello, no se convierte en nihilismo, existencialismo o pluralismo antifundacional —los cuales asumen la carencia de cualquier fundamento y, como consecuencia, proponen una libertad absoluta o una autonomía sin sentido—. De la misma manera que tampoco se alinea con un pluralismo posmoderno donde todas las metanarrativas se disuelven, ya que el posfundacionalismo sigue reconociendo la necesidad de algunos fundamentos. Para esta corriente de pensamiento problemático no es la existencia de fundamentos en sí, sino su estatus ontológico, que ahora se concibe como contingente y no sustentado en un principio trans-histórico y trascendental ya que:

«No hay un principio unificador o subyacente; antes bien, hay una falta (la ausencia de un fundamento último de la sociedad) [...] la noción de fundamento se escinde, por un lado, en un fundamento puramente negativo (la imposibilidad de un sustrato final) y, por el otro, en la posibilidad de “fundamentos contingentes” [...] toda fundación será, en consecuencia, una fundación parcial dentro de un campo de intentos fundacionales contrapuestos.»³⁷

Es por ello por lo que la influencia de Heidegger sobre el joven Michel Foucault nos permite recorrer, ahora en sentido inverso, las consideraciones que dan forma a este particular modo de concebir la libertad, quedando alumbrado el quiasmo de influencia que posibilita una concepción an-árquica de la noción de libertad.

4. La repetición de la animalidad: una prueba de libertad

Foucault inscribe la fractura de la antropología metafísica dentro de un destino filosófico que obliga al ser humano a someter su pensamiento a una constante prueba de veracidad. El francés, de este modo, nos invita permanentemente a transgredir nuestros propios límites y a consumir la experiencia de nuestro desgarramiento, pero, como hemos advertido, esta experiencia corre el riesgo de volver a inscribirse en el plano metafísico. Así la muerte del hombre, que consigo anuncia el fin de la metafísica, puede saturar la noción de libertad desde la negatividad erigiéndose como un fundamento cuasitrascendental.

Llegados a este punto, y a la luz del elemento trágico como experiencia de conocimiento, es interesante detenerse en el apartado del curso del año 1955 titulado Biología y psicología, donde el pensador francés examina el particular uso del elemento “trágico” que Nietzsche le imprime al evolucionismo metafísico. La forma que adopta el evolucionismo nietzscheano en este apartado, fracturando con el propuesto por la metafísica tradicional, se puede sintetizar en la idea de que la animalidad no debe de ser entendida como una verdad primitiva del hombre, sino que, por el contrario, es el lugar donde se verifica la libertad existencial del ser humano. La teórica Vanessa Lemm habrá resumido esta idea a la perfección:

«El imaginario animal de Nietzsche introduce una fisura, un quiebre con respecto a la tradición predominante de la metafísica occidental según la cual la capacidad del ser humano para la verdad es inseparable de su capacidad para el lenguaje [...] En contraposición a la larga tradición del humanismo en filosofía, Nietzsche lleva a cabo una separación entre verdad y lenguaje y asocia a la primera con los animales, al situarla en la misma línea que el silencio.»³⁸

Foucault, permanentemente, se esfuerza en mostrar que el pensamiento de Nietzsche es la llave que derrumba cualquier forma de antropología al haber

³³ *Ibid.*, p. 187.

³⁴ Sforzini, “Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico”, p. 25.

³⁵ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 183.

³⁶ Sforzini, “Muerte del hombre, *ethos* crítico y coraje trágico”, p. 20.

³⁷ Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, p. 19.

³⁸ Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*, p. 271.

fracturado la relación del hombre con su verdad. Ya hemos indicado que esta fractura dispone frente a nosotros la ineluctable consecuencia de que la existencia de los seres humanos no puede ser concebida como una línea temporal basada en el progreso, o si se prefiere, fundamentada en una teleología que aún está por cumplir. Por tanto, quedando dinamitada la idea del tiempo del progreso, nos desplazamos hacia una idea temporal del devenir, de la circularidad y de la inmanencia, en definitiva, de la repetición. La narración del nacimiento del hombre debe despertar del olvido primigenio sobre el que se sostiene la ilusión filosófica. En palabras de Foucault: «¿Decir que el hombre no es la verdad de la verdad acaso no implica insinuar detrás de él una verdad que le es anterior? ¿No es simplemente tomar en serio el hecho de que es un animal? ¿No es transformar esa cuestión en problemática de la evolución?»³⁹

La cuestión que aquí se nos plantea es la de dirimir cómo alcanza Foucault a interpretar la animalidad como una prueba de libertad y no como el cómodo fundamento metafísico previo al ser humano. En este sentido, Foucault parece que trata de resignificar la premisa heideggeriana que asegura que «La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas y no piensa en función de su humanitas»⁴⁰, equiparando humanitas y animalitas en un espacio originario, situado en el vacío creativo de la tragedia original.

A la luz de las consideraciones que venimos anunciando parece evidente que Heidegger, precipitadamente, habría pasado por alto el carácter anti-esencialista que la vida, la naturaleza y la animalidad pueden llegar adquirir cuando, con Nietzsche, se alumbra el fin de la metafísica. No obstante, como si de una contradicción se tratase, será en el pensamiento del propio Heidegger donde Foucault encuentre la grilla que permite hacer de la animalidad y de la humanitas dicha prueba de libertad.

De acuerdo con Heidegger, el acto metafísico de descubrir al ser humano como un animal, ineluctablemente le otorga de una forma teórica. Dicha forma se convierte en constitutiva de la propia autocomprensión de sí mismo. Por tanto, la pura descripción del mundo de la animalidad preconcebido se convierte en un acto interpretativo, constitutivo tanto del mundo que nos rodea como de nosotros mismos en tanto que partes de él.

Así, tomando las consideraciones que Heidegger hace sobre Zaratustra en el texto *¿Qué significa pensar?* Foucault escribe: «el pensamiento de Nietzsche es reflexión sobre el hecho de que el hombre actual no es capaz de asegurar ese reino, porque “todavía no ha penetrado en la plenitud de su propia esencia” [...] por eso la filosofía de Nietzsche será la filosofía del último hombre y de la superación del hombre»⁴¹.

Según Heidegger, con la proclamación de la muerte de Dios, Nietzsche se convierte en el adalid del mundo dionisiaco, sin embargo, aunque se lleve a situar en el confín último del límite más extremo, no consigue transgredirlo. El fin de la metafísica nietzscheana no alcanza a sacar al hombre del olvido del despertar del ser. Foucault recoge esta idea y

señala que ese olvido se transforma en embriaguez, sumiendo en delirio dionisiaco el sueño apolíneo de la metafísica, pero sin disiparlo⁴².

Al socaire de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, el polo dionisiaco se continúa identificando con la metafísica, situando entonces con la superación del hombre, nuevamente, un sueño antropológico.

Otro de los textos que Foucault trabaja en este periodo y que le sirve de inspiración es *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, donde Heidegger escribe:

«El hecho de que Nietzsche interprete y experimente el más abismático de sus pensamientos a partir de lo dionisiaco habla sólo en favor de que él tuvo que pensar este pensamiento aún de un modo metafísico y sólo de este modo. Pero no habla en contra de que este pensamiento, el más abismático de todos, oculte algo no pensado que, al mismo tiempo, se cierra al pensar metafísico.»⁴³

Sin embargo, como ya hemos indicado, es a partir de la simbiosis entre Nietzsche y Heidegger que Foucault puede mostrar que toda retórica de la verdad asume, necesariamente, el carácter absoluto y trascendente de los principios que la inspiran. Por lo tanto, ¿cómo se produce el quiasmo teórico?, ¿cómo sería posible concebir una crítica de la finitud que nos libere tanto de la forma del hombre como de la forma de lo infinito?, ¿cómo es posible mostrar que la finitud no es un término, sino nudo del tiempo en los que el final es el comienzo?

En efecto, «la trayectoria de la pregunta Was ist der Mensch [Qué es el hombre] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: der Übermensch [el superhombre]»⁴⁴. Pero la superación del hombre, alcanzar lo verdaderamente humano, desvelar lo humano en su existencia, exige un movimiento otro respecto del de la ontología del progreso. El movimiento entonces es claro, la superación debe abandonar la temporalidad del progreso y de la superación. Es necesario deshacer todas las retóricas de la verdad para mostrar la falsedad de estos supuestos y el carácter histórico y contingente de dichos principios, lo que nos dispone ante el tiempo del retorno, como dijimos al inicio del apartado; ante el tiempo de la repetición.

El esfuerzo de esta esa ascesis metafísica, que se encamina hacia una experiencia de conocimiento de la circularidad, se define a sí misma como último desafío ya que «para la libertad se abre un desafío más alto: hallar su dinamismo en una “voluntad de creación”, es decir, realizar la verdad en lugar de pensarla»⁴⁵. Un desafío que se nutre de la imposibilidad de tener verdad y de la necesidad de pensar el ser sin apoyarse en una verdad del pensamiento, ni refugiarse en un pensamiento de la verdad, así la verdad no se supera en una epistemología de lo verdadero y lo falso, sino en una ética de lo verídico. Zaratustra no es el sabio que dice la verdad, sino que es aquel que es lo que piensa «Para Foucault

⁴² *Ibid.*, p. 243.

⁴³ Heidegger, *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?*, p. 112.

⁴⁴ Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, p. 131.

⁴⁵ Sforzini, *Muerte del hombre, ethos crítico y coraje trágico*, p. 27.

³⁹ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 188.

⁴⁰ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 31.

⁴¹ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 241.

constituye el paso del decir la verdad a lo “verídico” nietzscheano, el paso de una realidad siempre redoblada por una verdad hacia aquello que llama una apariencia totalmente atravesada por la luz del ser»⁴⁶. Esta pauta filosófica, tras haber sufrido un último desplazamiento, aparecerá mucho después en los trabajos de Foucault donde el sabio será superado por el cínico, quedando delineada la estética de la existencia.⁴⁷ Por tanto, podemos decir que la experiencia del conocimiento desemboca en una postura ética porque en palabras de Heidegger «el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria. Pero este pensar tampoco es que sea ética por ser ontología. Porque la ontología piensa siempre y solo lo ente en su ser»⁴⁸.

Entonces, tal como hemos descrito, dentro del marco de la repetición, la animalidad y la humanitas necesariamente se igualan, emergiendo como pruebas de libertad que posibilitan el marco an-árquico donde se realiza la existencia del hombre. La forma en la que Foucault llega a concebir la animalidad como prueba de libertad conduce al hombre hacia formas de existencia en las que, ahora sí, se deshace el dominio de la antropología, ya que «la animalidad, para Nietzsche, no debe entenderse como una verdad primitiva del hombre, sino como una prueba de libertad, es decir, aquello que debe “repetir” para emanciparse de la ilusión de pertenecer a una verdad determinada para reinventarse»⁴⁹. Por lo tanto, la animalidad no es un fundamento que recopila leyes y deviene, sino que la animalidad es el lugar donde se recusan y se producen las leyes. El poder normativo de la vida se co-implica y co-pertenece con el poder normativo de los seres humanos sobre sí mismos.

«Los filósofos intuitivos, tal y como Nietzsche los imagina, no ven en la verdad metafísica el objeto último de la filosofía. Más precisamente, entienden a la filosofía como un arte»⁵⁰. Por eso, animalidad o humanidad no son pacíficas verdades primigenias ni espacios que aseguran la conservación, sino la repetición de aquello que nunca empezó, un abismo creativo en el que se deshacen los conceptos de hombre y verdad. Cabría manejar la hipótesis de que

esta disposición, de que esta experiencia epistemológica, es una suerte de vacío, de fundamento infundado ya que como Foucault indica: «La libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad»⁵¹.

La “superación” del hombre de la metafísica necesariamente debe darse en un sentido an-árquico, como repetición —valdría también decir como paso atrás— ya que «la anarco-ontología renuncia a pretender erigir nuevos y mejores principios»⁵². Es el quiasmo Nietzsche-Heidegger el que nos muestra que es inútil esperar la luz, lo verídico que prometa la restauración de un hombre auténtico ya que este “hombre auténtico” no es más que un hazmerreir que vuelve a caer preso de la metafísica y sus ensañaciones antropológicas, proclamando siempre nuevas eternidades. Así, nos situamos ante una forma del tiempo inmanente —en movimiento constante— una forma de existencia como devenir en el que se deshace el arkhé que sostiene la figura del hombre. En palabras de Simón Royo «La rigidez es propia de un cadáver y no hay mayor cadáver que un concepto, por eso incluso los conceptos tienen que devenir o de lo contrario mueren [...] Heidegger es quien se encuentra a la base de la problematización de la metafísica o de la deconstrucción de las constelaciones de verdad en Foucault»⁵³.

La forma temporal de la repetición opera como el radical «cuestionamiento de la comodidad antropológica, el descubrimiento de estos horizontes multiplicados: todo esto, delante y detrás de él, sustrae al hombre a sí mismo»⁵⁴. La proclama del fin de la época del Hombre y de la Historia debe concluir no con la superación, sino con el pensamiento de la repetición y el retorno al origen. La fuerza y la necesidad de este retroceso heideggeriano consiste en «decir lo que quedo Ungesagte [no dicho] en Nietzsche, y ello bajo la forma de la repetición de ese Sagen [decir] en cuyo espacio se despliega el destino del ser»⁵⁵. De este modo, Foucault retoma el gesto de la repetición heideggeriana, efectuando un sutil desplazamiento respecto a su sentido originario como recuperación reveladora, transformando la repetición en una prueba crítica del sentido del ser y de la ex-sistencia ya que «ese retorno es precisamente lo contrario de un retorno. Es una repetición a la cual nunca hay que [dar el sentido] de una reiteración, ni siquiera de un redescubrimiento de lo originario»⁵⁶.

Por lo tanto, lo originario es el punto de confusión que hace que Foucault pueda encontrar en Nietzsche, gracias a la repetición heideggeriana, la ruptura con la antropología y la metafísica. El impacto filosófico que Heidegger ejerce sobre Foucault se manifiesta en la manera en que el primero le permite interpretar a Nietzsche, generando así un quiasmo an-árquico entre la libertad trágica y existencial. Este quiasmo se constituye como un espacio de tensión donde se entrelazan estas dos concepciones de la libertad haciendo de la animalidad —de la existencia— una

⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷ Encontramos un paralelismo —o un gesto teórico similar— entre la noción de repetición y la noción de aleturgia, donde Foucault liga la figura de los cínicos con el modo de vida y con la verdad: «El cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa [...] En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad» Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 161. En este sentido se puede observar nuevamente emerger la presencia de Heidegger y de Nietzsche en su pensamiento. La noción de aleturgia está enraizada en la noción de *alétheia* que emplea Martin Heidegger, pero que Foucault ha recuperado, torsionando a este, desde el diagrama teórico nietzscheano. Esta aleación teórica es la que le permite que Foucault disponga al sujeto en medio una búsqueda comprometida con las condiciones de verdad de su decir. Foucault desplaza la noción heideggeriana hacia los contornos nietzscheanos porque pone en duda la posibilidad de una verdad —o de una antropología— anterior al sujeto. De este modo Foucault se instala en el centro de la articulación entre producción de subjetividad y verdad, situando la verdad y la forma del ser humano como una práctica, como una acción instituyente y performativa.

⁴⁸ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, pp. 82-83.

⁴⁹ Sforzini, *Muerte del hombre, ethos crítico y coraje trágico*, p. 26.

⁵⁰ Lemm, *La filosofía animal de Nietzsche*, p. 290.

⁵¹ Foucault, “La ética del cuidado sí como práctica de libertad”, p. 396.

⁵² Royo, *El sujeto anárquico*, p. 78.

⁵³ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁴ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 190.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 240-241.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 202.

prueba de la libertad: «La superación no es obra de una Widerlegungsliteratur [literatura de refutación], sino que se produce cuando se devuelve a [su] verdad originaria, al suelo primigenio de su comienzo, lo que no se ha pensado de un pensamiento»⁵⁷.

En síntesis, la animalidad actúa como una prueba de la libertad humana, un espacio recurrente al que se vuelve para (des)fundar y (des)fundamentar la historia. Desde esta perspectiva, se perfila una noción de libertad trágico-existencial, entendida como el uso de lo trágico, en tanto que retorno a lo originario, donde el ser humano realiza su libertad existencial. Una experiencia de conocimiento que desemboca en una postura ética, sostenido todo gracias al quiasmo Heidegger-Nietzsche, donde es imposible localizar en el pensamiento un momento de fundación último y definitivo.

5. La hipótesis del anti-humanismo foucaultiano: un diálogo con el posfundacionalismo

En el joven Foucault podemos encontrar la articulación de una fórmula filosófica, inspirada en Nietzsche y Heidegger, que elude la antropología y la metafísica, convirtiendo el acto del pensamiento —enraizado en la tragedia originaria y en el análisis de la existencia— en un ejercicio crítico que se sostiene sobre un constante abismo creativo. Esta postura gnoseológica, la cual deriva en una disposición ética, desemboca en una anarco-ontología que subraya la imposibilidad de encontrar un fundamento último, mientras que, al mismo tiempo, se encuentra en disposición de configurarse como un fundamento infundado.

La proclamación de la muerte del hombre trata de conducir la pregunta por la esencia de la condición humana más allá del plano metafísico, posibilitando una lectura anti-humanista de la libertad en tanto que apertura a nuevas posibilidades de existencia. La pregunta por lo que el ser humano es, desde la superación de la metafísica, no implica la desaparición, la renuncia o la superación de lo humano, sino que, por el contrario, el *sobrehumano* será aquel que dispone de la posibilidad de cancelar e inaugurar otras formas de estar en el mundo sin origen ni teleología, imbricado por completo en la inmanencia más radical. Una forma de estar en el mundo que encarna la noción de *momento* en sentido posfundacional, esto es «el carácter abismal de lo social —la contingencia de sus fundamentos mismos—»⁵⁸.

Este particular modo de agotar el sueño antropológico nos permite arrojar la hipótesis de que el pensamiento de Michel Foucault guarda en su haber una antropología anti-humanista en tanto que fundamento infundado:

«¿Qué sentido es preciso dar a la afirmación “todo es falso”, tantas veces repetida? Si se quiere mantener el peso de tal afirmación, no debe tomársela como conclusión y última palabra de la filosofía, sino como principio de inversión de la interrogación filosófica misma [...] Por consiguiente, el tipo de verdad al cual se puede tener acceso no es gnoseológico ni

trascendental: uno y otro suponen que la verdad es la condición del error, cuando en realidad “el error es la condición de la verdad, y ello en su fundamento más profundo”»⁵⁹.

Entonces —retomando las palabras que Foucault tenía redactadas en el manuscrito de la lección que dictó el 29 de febrero de 1984 en el Collège de France y que nunca llegó a pronunciar— si debemos enfrentarnos al *nada es verdad*, ¿cómo podemos vivir? Foucault nos responde que «En el corazón de la cultura occidental está la dificultad por definir el vínculo entre inquietud por la verdad y la estética de la existencia»⁶⁰. Así, la permanente interrogación por el sentido de la condición humana —por el sentido de nuestra existencia— es la condición de posibilidad epistemológica que permite a Foucault preguntar cómo hemos llegado a ser lo que somos y al mismo tiempo la condición de posibilidad ética que permite que podamos ser de otro modo, sin nunca detener la pregunta por lo que somos. Esta clave hermenéutica, que atraviesa el método foucaultiano, lleva a cabo una génesis paradójica de las jerarquías, sin recurrir a un principio fundador, ni a una teleología que la supere, gracias al uso del método de anarqueológico.

La filosofía práctica foucaultiana, la ontología crítica de nosotros mismos, o lo que es lo mismo: la pregunta por la esencia de la existencia, no responde a la búsqueda perpetua de fundamentos, sino que para averiguar cómo somos eso que somos (y poder ser de otra manera), al igual que las teorías posfundacionalistas, la pregunta por la esencia de la condición humana en Michel Foucault «adquiere el estatus de una diferencia fundante que debe de ser concebida como negatividad, y en virtud de lo cual se impide la clausura de lo social (en el sentido de sociedad) y la posibilidad de volverse idéntico a sí mismo»⁶¹.

La desconfianza foucaultiana hacia el humanismo se inscribe en un proceso que constantemente se (re)piensa a sí mismo, pero nunca alcanza a excluirse, superarse o constituirse como un nuevo fundamento final.

Si aceptamos que bajo el término general de humanismo (dentro de la tradición metafísica) encontramos un esfuerzo que trata de liberar al hombre para que cumpla y alcance su dignidad, en estas circunstancias, el humanismo —la definición de lo humano— varía en función del concepto que se tenga de libertad y de naturaleza del ser humano. Por lo tanto, por muy diversos que puedan ser estos tipos de humanismo (diferentes en sus metas y fundamentos) siempre coinciden en el hecho de que «la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad»⁶². Sin embargo, los trabajos de juventud de Michel Foucault nos permiten alcanzar una idea compleja tanto de la libertad, como de la naturaleza humana, que decanta en una forma de anti-humanismo. Este anti-humanismo nos muestra cómo

⁵⁹ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 210.

⁶⁰ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 177.

⁶¹ Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, p. 19.

⁶² Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 27.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁵⁸ Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, p. 39.

el vínculo entre el hombre y la verdad, al quedar al descubierto, hace que la antropología se desfonde y pierda su razón de ser. El agujón de la crítica foucaultiana no apunta hacia la conciencia del hombre, sino que, por el contrario, lo hace hacia la existencia de la condición humana⁶³.

En el pensamiento de Foucault podemos identificar —gracias al quiasmo entre la libertad trágica y la libertad existencial— una forma de anti-humanismo que se aproxima significativamente a la noción de libertad descrita por Marchart:

«El abismo descubierto en el fondo del fundamento conduce a Heidegger a una noción más radical de libertad. Hay libertad porque no hay fundamento del fundamento, y viceversa. De este modo, en el 'fondo' del abismo, en el fundamento sin fundamento, descubrimos la libertad: la libertad es el fundamento del fundamento [...] Heidegger sostiene que fundar es la relación originaria de la libertad con el fundamento [...] en otras palabras, la libertad funda y des-funda. Sin esa relación originaria entre libertad y fundamento, no sería factible fundar en absoluto»⁶⁴.

La libertad, entendida en este sentido, es fundamental para el pensamiento posfundacional. Foucault parece que en su juventud alcanza una forma de conceptualizarla que resuena con esta idea. Desde esta perspectiva interpretativa, Foucault problematiza la figura fundacional metafísica de lo humano como universalidad, esencia y fundamento último. El posfundacionalismo, al igual que Foucault, no busca eliminar completamente la noción de fundación, sino que pretende debilitar su estatus ontológico. Este debilitamiento, no conduce a la negación absoluta de todo fundamento, sino a la imposibilidad del fundamento último, abriendo así la posibilidad de una pluralidad real.

En este sentido lo que debemos destacar del quiasmo trágico-existencial es que lo esencial para esta fórmula no es lo negado. Lo fundamental no es aquello que se rechaza, por el contrario, a lo que debemos prestar atención es al gesto mismo de la negación. El escepticismo foucaultiano es el acto de resistir(se) a instaurar nuevos y mejores principios, ya que la verdad del ser humano se funda sobre la premisa de ausencia de fundamento último. Es el propio Foucault quien declara:

«mi actitud no deriva de esta forma crítica que so pretexto de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. Es más bien del orden de la *problematización*: es decir, de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que me parece que plantean problemas a la política»⁶⁵.

Evidentemente el desfondamiento de la figura de lo humano, inexorablemente, plantea problemas a la política de nuestros días. La naturaleza humana ya no puede estar a la base de estos debates en tanto que

la filosofía an-árquica se esfuerza en mostrar que el problema del esencialismo es el problema político de nuestro tiempo ya que como indica Newman:

«el anti-autoritarismo implica su propia sensibilidad ética [...] si se pueden liberar estos discursos de su deuda con la esencia humana, si se pueden desvincular de su fundamento en el hombre, entonces tal vez puedan ser reconstituidos de una manera que los haga válidos para el pensamiento político actual. [Quizá entonces] se pueda teorizar la posibilidad de una resistencia política sin garantías esencialistas: una política del posanarquismo.»⁶⁶ (Newman, 2001:157).

Foucault, en su periodo de juventud sondea las bases ontológicas —y de forma implícita políticas— del abandono de la esencia de lo humano y de la ilusión de su realización. En palabras del francés —y muy de próximo a las consideraciones de la obra de Olivier Marchart— «La gran obra de la historia del mundo está imborrablemente acompañada por una ausencia de obra, que se renueva cada instante, pero que corre inalterada en su inevitable vacío a lo largo de toda la historia»⁶⁷.

Por tanto, si a la hora de determinar la esencia del ser humano, el humanismo metafísico no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que «impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico»⁶⁸, el anti-humanismo foucaultiano, en tanto que hipótesis, posibilita pensar la relación de lo humano con el ser ya que se desplaza al interior mismo de la pregunta debido a que para entender nuestro propio significado, el ser humano, debe buscar su origen y necesariamente escapar de él. La hipótesis anti-humanista nos permite entender la pregunta por nuestra condición como un espacio desocupado, un espacio vacío donde practicar una *vida otra* carente de *arkhé* genitivo. Así la pregunta por la condición humana —el antihumanismo foucaultiano— es un vacío que no podemos eludir y que no podemos saturar porque «volver a los inicios de una instauración discursiva es una necesidad constante, pero, con ello, no se retorna a un principio u origen, sino que se retorna a ese vacío productivo que es sistemáticamente traicionado y que vivifica toda reflexión, ya que, ninguna puede agotarlo»⁶⁹.

6. Consideraciones finales

La libertad existencial que Foucault explora, influenciado por Binswanger y Heidegger, se despliega simultáneamente como una experiencia de conocimiento, adoptando la forma de una libertad trágico-dionisiaca de corte nietzscheano. La tragedia, entendida aquí como una ausencia de obra, como un vacío y como una prueba de libertad, desmantela la antropología metafísica ya que, a la luz de esta hermenéutica, la condición humana no posee un origen prístino que debe ser recuperado o un paraíso

⁶³ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 182.

⁶⁴ Marchart, *El pensamiento político posfundacional*, p. 39.

⁶⁵ Foucault, «Polémica, política y problematizaciones», p. 356.

⁶⁶ Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*, 157 [T.P]

⁶⁷ Foucault, «Prefacio en Folie et Dérison. Histoire de la folie à l'âge classique, 1961". *Obras Esenciales Vol. I*, p. 125.

⁶⁸ Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 28.

⁶⁹ Royo, *El sujeto anárquico*, p. 133.

prometido que debe alcanzar. En base al quiasmo trágico-existencial Foucault sitúa un vacío anterior a la experiencia del conocimiento, un vacío que permite hacer estallar los marcos de sentido histórico que han dado lugar a la casa donde, resguardado, habita el hombre. Como señala Foucault: «en el mundo histórico *verstandene* [comprendido], el hombre se siente en su casa»⁷⁰. Foucault alcanza esta comprensión gracias a la torsión que desde la tragedia nietzscheana realiza de la noción de repetición heideggeriana, produciendo un quiasmo antiesencialista que sitúa la hipótesis del anti-humanismo en el corazón de su pensamiento.

Por lo tanto, al examinar al joven Foucault, no nos encontramos ni ante el origen de un programa filosófico ni ante meras anécdotas biográficas. De manera más apropiada cabe decir que nos situamos ante el inicio de un modo de problematización, es decir, la puesta en marcha del laboratorio conceptual de Michel Foucault. Este acercamiento al “laboratorio” nos ha permitido desarrollar una hipótesis de lectura en la que se revela que, en el pensamiento de Foucault, la constante interrogación sobre el sentido del ser humano se esfuerza por desdibujar al ser humano como fundamento esencializante y universalizante. No hemos intentado realizar una lectura retrospectiva de su obra, ni buscar un sentido oculto, sino que, alejándonos de las continuidades y las lecturas totalizantes de la obra de Foucault, proponemos una lectura centrada en el interés y la profundidad de sus análisis de juventud, los cuales evidencian tanto las exigencias intelectuales que orientan su pensamiento como el *ethos* que lo define. Se trata de una experiencia de conocimiento que permite describir el sentido político y ético que la filosofía adquiere en y para el pensamiento de Foucault. Este enfoque abre nuevas vías para reconsiderar la ética y la política en contextos posmetafísicos, enriqueciendo los debates contemporáneos sobre la democracia, la vida y la acción. A partir de sus trabajos de juventud, hasta ahora poco conocidos, Foucault se (re)inserta en los contornos de una tradición filosófica frecuentemente subestimada, pero crucial para repensar las futuras posibilidades de lo humano. Como señala Catherine Malabou, Foucault revela que: «el anarquismo [filosófico] es la experiencia límite de la política. Experiencia que pone a la política en el límite, experiencia de los límites de la política, experiencia del más allá de la política, experiencia de lo ilimitado como experiencia política»⁷¹.

Más allá del marco político de la modernidad al no existir una subjetividad —una humanidad— auténtica que liberar, la libertad se convierte en una práctica, en un principio infundado de constitución permanente de nosotros mismos. Frente a la noción de libertad protegida por derechos que deben ser liberados, este trabajo busca abrir reflexiones hacia nuevas formas de entender la libertad, lo cual, a su vez, constituye un esfuerzo por repensarnos a nosotros mismos.

En palabras de Bataille: «Quien se obstina en ignorar o en desconocer el éxtasis es un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis»⁷².

Referencias

- Abraham, Tomás. *Por los senderos de Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989.
- Babich, Babette. “A Philosophical Shock: Foucault Reading Nietzsche, Reading Heidegger.” In *Foucault’s Legacy*, edited by C. G. Prado, 19–41. London: Continuum, 2009.
- Basso, Eleonora. “Situación del texto.” En *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*, 9–12. Buenos Aires: Siglo XXI, 2022.
- Bataille, Georges. *Acéphale*. Argentina: Caja Negra, 2010.
- Castro, Edgardo. *Pensar a Foucault*. Buenos Aires: Biblos, 1995.
- Chebili, Samir. *Foucault et la psychologie*. Paris: L’Harmattan, 2005.
- Dreyfus, Hubert, and Paul Rabinow. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- Foucault, Michel. “Prefacio.” En *Folie et Dérison. Histoire de la folie à l’âge classique*, 1961. En *Obras esenciales Vol. I: Entre filosofía y literatura*, 11–30. Barcelona: Paidós, 1999.
- . “Polémica, política y problematizaciones.” En *Obras esenciales Vol. III: Estética, ética y hermenéutica*, 85–108. Barcelona: Paidós.
- . “El retorno de la moral.” En *Obras esenciales Vol. III: Estética, ética y hermenéutica*, 109–132. Barcelona: Paidós.
- . “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad.” En *Obras esenciales Vol. III: Estética, ética y hermenéutica*, 133–156. Barcelona: Paidós.
- . *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. México: Siglo XXI, 2009.
- . *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983–1984)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- . *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Argentina: Siglo XXI, 2018.
- . *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2022.
- . *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954–1955*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2024.
- Gros, Frédéric. *Foucault y la locura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Heidegger, Martin. *¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche? Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- . *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza, 2022.
- Lemm, Vanessa. *La filosofía animal Nietzsche. Cultura, política y animalidad del ser humano*. Chile: Universidad Diego Portales, 2010.
- Malabou, Catherine. *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*. Donostia: Kaxilda, 2023.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Micieli, Claudia. *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

⁷⁰ Foucault, *La cuestión antropológica*, p. 164.

⁷¹ Malabou, *¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía*, p. 228.

⁷² Bataille, *Acéphale*, p. 22.

- Miller, James. *The Passion of Michel Foucault*. London: HarperCollins, 1995.
- Morey, Miguel. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983.
- Moreno Pestaña, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault: Sociogénesis de un filósofo*. Madrid: Montesinos, 2006.
- Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Barcelona: Austral, 2020.
- Newman, Saul. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. Lexington Books, 2001.
- Oksala, Johanna. *Foucault on Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Rayner, Timothy. "Foucault, Heidegger and the History of Truth." En *Foucault and Philosophy*, edited by Timothy O'Leary and Christopher Falzon, 60-77. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- Revel, Judith. "Sur l'introduction à Binswanger 1954." En *Michel Foucault. Lire l'œuvre*, edited by L. Giard, 203-220. Grenoble: Jérôme Millon, 1992.
- Royo, Santiago. *El sujeto anárquico: Reiner Schürmann y Michel Foucault*. Madrid: Arena de Libros, 2019.
- Sabot, Philippe. "Situation." En Michel Foucault, *Phénoménologie et psychologie: 1953-1954*, 365-399. Paris: Seuil, 2021.
- Sforzini, Arianna. "Situación del curso." En *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*, 15-19. Buenos Aires: Siglo XXI, 2022.
- . "Muerte del hombre, ethos crítico y coraje trágico: El joven Foucault lector de Nietzsche." En *Michel Foucault y la literatura*, 125-140. Berlín: De Gruyter, 2023.