


Un discurso filosófico lo más lejos y lo más cerca posible del lenguaje de la ficción. Filosofía, literatura y ficción tras la gran mutación nietzscheana en *El discurso filosófico* de Michel Foucault*

Orazio Irrera
Université Paris 8 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.98745>

Recibido: 28/10/2024 • Aceptado: 28/11/2024

Resumen. En esta contribución nos proponemos analizar el modo en que Michel Foucault aborda la cuestión de la ficción y la literatura en *El discurso filosófico*, un ensayo escrito en 1966, justo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, y publicado recientemente, en mayo de 2023. Discusiones más recientes sobre este ensayo ya han puesto de relieve ciertas dificultades con respecto al papel y a la función de la literatura, o más bien del «discurso literario» o de la ficción, tal y como se presenta en esta historia arqueológica de la filosofía que Foucault no publicó en vida.

Palabras clave: Foucault; *El discurso filosófico*; ficción; literatura.

[en] A Philosophical Discourse as Far and as Close as Possible to the Language of Fiction. Philosophy, Literature and Fiction after the great Nietzschean mutation in Michel Foucault's *Le Discours philosophique*

Abstract. In this contribution we propose to analyze the way in which Michel Foucault approaches the question of fiction and literature in *Le Discours philosophique*, an essay written in 1966, just after the publication of *Les Mots et les choses*, and published recently, in May 2023. More recent discussions of this essay have already highlighted certain difficulties regarding the role and function of literature, or rather of “literary discourse” or fiction, as presented in this archaeological history of philosophy that Foucault did not publish during his lifetime.

Keywords: Foucault; *Le Discours philosophique*; fiction; literature.

Sumario. I. El discurso filosófico y el discurso de ficción: dificultades y problemas. II. La literatura como “analogon de un discurso” y la lógica del simulacro. III. La ficción tras la nueva mutación del discurso filosófico: el retorno de lo Mismo. V. La ficción y el diagnóstico de la actualidad. V. La ficción entre la genealogía y su necesidad de historia. Bibliografía.

Cómo citar: Irrera, O. (2025). *Un discurso filosófico lo más lejos y lo más cerca posible del lenguaje de la ficción*. Filosofía, literatura y ficción tras la gran mutación nietzscheana en *el discurso filosófico* de Michel Foucault. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 28(3), 471-479.

I. El discurso filosófico y el discurso de ficción: dificultades y problemas

En esta contribución nos proponemos analizar la manera en que Michel Foucault aborda la cuestión de la ficción y la literatura en *El discurso filosófico*, un ensayo escrito en 1966, justo después de la publicación de *Las palabras y las cosas*, y publicado recientemente, en mayo de 2023. Discusiones más recientes sobre este ensayo ya han puesto de

relieve ciertas dificultades con respecto al papel y a la función de la literatura, o más bien del “discurso literario” o de ficción, tal y como se presenta en esta historia arqueológica de la filosofía que Foucault no publicó en vida.

Para resumir de forma muy esquemática las dos principales dificultades que se han planteado hasta ahora sobre el papel y el estatuto de la literatura y de la ficción en *El discurso filosófico*, observamos en

*Financiación: Este trabajo es resultado del proyecto de investigación “Políticas de la literatura: eros, resistencia y biopolítica del cuidado. Lecturas a partir de Foucault” (BIOPOL III, Universidad de Granada).

Traducido por Julia Luque Amo (U. Bordeaux / U. Granada).

primer lugar que existe una diferencia con respecto a la forma en que se movilizaba la literatura en *Las palabras y las cosas*, donde parecía señalar, casi a modo de anticipación, una especie de umbral heterotópico entre una episteme y otra, así como el punto de ruptura que seguía marcando el presente de Foucault (así como el de su época) y a partir del cual se hace posible iniciar el proyecto más amplio de una arqueología de las ciencias humanas. Es bien sabido que en su “Prefacio” a *Las palabras y las cosas* Foucault asigna el “lugar de nacimiento” de este libro a la risa provocada por la *Enciclopedia china* de Borges, una risa “que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”¹.

La risa que acompaña a esta lectura va unida a “un cierto malestar difícil de vencer”, que confiere a este texto literario y, a la ficción en general, un poder heterotópico que consiste en desligar el orden de las palabras y de las cosas. Además, fue en este “Prefacio” donde Foucault mencionó por primera vez el término “heterotopía”, antes incluso de hacerlo en su célebre emisión radiofónica de finales de 1966, que repitió más tarde, en marzo del año siguiente, en una conferencia en el *Cercle d'études architecturales*, titulada “Los espacios otros”. Las heterotopías, como podemos leer en este “Prefacio”, a diferencia de las utopías tranquilizadoras y consoladoras, tienen el poder de inquietar, “sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la «sintaxis» [...] menos evidente que hace «mantenerse juntas» (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas”².

En *Las palabras y las cosas*, literatura y ficción manifiestan signos de una discontinuidad, de una ruptura que marca el ángulo de ataque de esta arqueología de las ciencias humanas, y que encontramos, además, incluso en los puntos de inflexión entre una episteme y otra, como atestiguan, entre otras, las famosas páginas sobre el *Quijote* de Cervantes o sobre *Las meninas* de Velázquez. Estas ficciones marcan, respectivamente, los umbrales de fragilidad de las epistemes renacentista y clásica, y lo mismo podría decirse de los pasajes dedicados a Mallarmé en relación con el resquebrajamiento del suelo arqueológico (de las condiciones históricas de posibilidad) de la episteme moderna hecho visible a través del “retorno del lenguaje” tras la muerte del hombre.

No obstante, volviendo a la cuestión de la diferencia en el papel y el estatus de la ficción y la literatura entre *Las palabras y las cosas* y *El discurso filosófico*, en este último ensayo no encontramos el poder heterotópico de inquietud y disociación que *Las palabras y las cosas* asignaba a la literatura o a la

ficción. En efecto, con respecto a esta ausencia, se podría objetar que *El discurso filosófico*, aunque se presenta como un ensayo bastante bien elaborado, no puede considerarse un libro completamente acabado, o que los quince capítulos de los que se compone este manuscrito inacabado carecen, después de todo, de una introducción o de un prefacio en los que la literatura y la ficción hubieran podido encontrar su lugar. Sea como fuere, el hecho es que ni la literatura ni la ficción desempeñan en la lógica de este ensayo el mismo papel que en *Las palabras y las cosas*.

El segundo punto de dificultad tiene más directamente que ver con la forma en que se aborda la literatura en *El discurso filosófico*, y más concretamente en la reducción del estatuto de la literatura o de la ficción al discurso: el “discurso literario” o el discurso de la ficción. Los primeros capítulos de este ensayo presentan la filosofía como un discurso cuya singularidad está determinada por el hecho de retomar de manera reflexiva y dar forma a la relación que este discurso de la filosofía tiene con su actualidad, con el “ahora”, es decir —siguiendo una analogía con el discurso cotidiano y las teorías de la enunciación— con el sujeto que habla, el lugar desde donde habla y el momento durante el cual habla (la famosa tríada yo-aquí-ahora). Fue la forma que adoptó esta relación la que permitió distinguir el discurso filosófico de otros tipos de discurso (el de la ciencia, la ficción o la religión) antes de que el pensamiento de Nietzsche rompiera definitivamente estas distinciones.

En el capítulo 4, titulado “Ficción y filosofía”, Foucault se propone mostrar con mayor precisión cómo se ha distinguido el discurso filosófico del discurso literario o de ficción durante tres siglos. Tras señalar ciertas “analogías esenciales” entre el discurso filosófico y el discurso de ficción en cuanto a su relación con el ahora, Foucault explica que, a pesar de ello, estos dos discursos no se superponen, ya que “entre ellos hay una diferencia fundamental. La literatura es un discurso que *por sí solo* instaaura (como *pura invención*) el aquí, el presente, el sujeto a partir del cual habla”. Si bien el discurso literario, al igual que el filosófico, da cabida a este “ahora” y lo reconstituye en palabras, lo hace “de acuerdo con su fantasía, según su mera soberanía”³. De esta diferencia surgen dificultades en la medida en que, en varias ocasiones, Foucault parece *esencializar* el estatuto de la literatura y de la ficción. De hecho, esto es evidente cuando se permite algunas afirmaciones categóricas, algunas de las cuales merecen ser mencionadas, como por ejemplo: “*El núcleo* de la literatura es la imitación”, o “*En su esencia*, la literatura es simulacro”⁴.

Convendría, pues, partir de estas dos dificultades para intentar situarlas en la lógica general de este ensayo, que es *El discurso filosófico*. Para ello, sin embargo, habría que situarlo primero dentro del proyecto más general de una “arqueología del pensamiento” que Foucault esbozó y esquematizó al mismo tiempo en una de las notas de sus *Cuadernos*,

¹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Elsa Cecilia Frost (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968, p. 1.

² *Ibidem*, p. 3.

³ M. Foucault, *El discurso filosófico*, O. Irrera y D. Lorenzini (eds.), Madrid, Siglo XXI, 2025, p. 62.

⁴ Cursivas añadidas por el autor.

hoy inéditos, que constituyen lo que se ha llamado una especie de “diario intelectual”. Entre estas notas, que preceden y acompañan la redacción de *El discurso filosófico* —y que los editores hemos adjuntado a la edición del volumen—, hay una, del 15 de julio de 1966, en la que Foucault presenta lo que para él debería haber sido esta arqueología del pensamiento. Según este, su tarea debería haber sido liberar al pensamiento de aquello que durante mucho tiempo lo ha organizado y encerrado: el hombre, el hombre cuya desaparición había mostrado Nietzsche. Y, sin embargo, dice, aún era necesario deshacerse de todo “lo que lo hizo posible; lo acompaña y, en las sombras, todavía lo sostiene. El conocimiento, la escritura, la reflexión”⁵. En esta tripartición podemos ver, respectivamente, el proyecto de la arqueología de las ciencias humanas ya realizado en *Las palabras y las cosas*, el de una arqueología de la ficción y de la literatura abordada en ciertas conferencias y textos de los años sesenta, y por último, podemos ver una arqueología de la reflexión que corresponde a lo que Foucault iba a ocuparse escribiendo *El discurso filosófico*.

A diferencia de la arqueología de las ciencias humanas y de la arqueología de la reflexión filosófica, la idea de una arqueología de la ficción y de la escritura nunca ha dado cuerpo a un ensayo capaz de reunir y describir las regularidades a las que se subordinan históricamente la escritura y la ficción, ni las discontinuidades o mutaciones que, por el contrario, se identifican en la historización arqueológica de las epistemes de las ciencias humanas o de los modos de discurso de la filosofía. Todo ello marca quizás los términos de un problema o de una dificultad que evidentemente no puede ser superada ni resuelta por sus lectores, pero sin duda podemos intentar circunscribir mejor este curioso y enigmático vacío. En cualquier caso, no podemos saber cuál habría sido, exactamente, esta arqueología de la ficción y de la escritura a la que se refiere Foucault cuando la concibe en este proyecto de una arqueología del pensamiento. Si la arqueología consiste en describir regularidades y, sobre el telón de fondo de estas regularidades, identificar también las discontinuidades que permiten una historización también arqueológica, entonces podemos ver que el vacío de historización arqueológica que parece envolver a la literatura podría abordarse de forma negativa, es decir, mediante una triangulación entre *Las palabras y las cosas*, *El discurso filosófico* y las reflexiones sobre la escritura y la ficción que fueron objeto de sus escritos en los años sesenta. Pero como esta tarea requeriría una elaboración excesivamente larga y compleja que no podemos desarrollar aquí, nos contentaremos en esta ocasión con establecer paralelismos entre algunos de los textos sobre literatura publicados en los años sesenta y *El discurso filosófico*, dejando así de lado *Las palabras y las cosas*.

II. La literatura como “analogon de un discurso” y la lógica del simulacro

Volvamos, pues, a *El discurso filosófico* y a las tajantes y categóricas afirmaciones sobre la

literatura ya mencionadas, para situarlas en la lógica de esta arqueología de la filosofía como discurso. En este contexto, podríamos preguntarnos en primera instancia: ¿por qué la literatura es esencialmente imitación? En un pasaje de este ensayo, Foucault parece captar las dificultades que surgen cuando damos esta curiosa —y, en el fondo, bastante anticuada— definición de la literatura, ya que:

En el orden de la crítica a partir del siglo XIX, sabe y repite, hasta el terrorismo, que la literatura no está hecha para imitar (como la ingenuidad de los clásicos y, probablemente antes que ellos, la de toda la Antigüedad), sino para manifestar, cantar, significar, significarse a sí misma, significar su propia ausencia. De hecho, si por cierto en uno u otro momento de su historia la función de la literatura consistió en expresar o significarse a sí misma, lo cierto es que tanto esas como todas las demás funciones que igualmente le tocó ejercer solo fueron posibles por ese *juego de imitación esencial* que hace de la literatura un cuasidiscurso: un discurso que borra su propio ahora, pero para hacerlo renacer de otro modo en sí mismo, y constituirse como discurso⁶.

En primer lugar, podemos ver que este “juego de imitación esencial” consiste en un doble gesto: por un lado, borrar el *ahora* del discurso (las referencias al yo, al aquí y ahora de su situación de enunciación), es decir, el mismo ahora que, según Foucault, la ciencia borra o neutraliza y que la filosofía, por el contrario, debe retomar para hablar de él en modo de reflexión y de acuerdo con sus propias funciones. Por otra parte, este gesto consiste también en reconstituir esta relación con el ahora de otra manera, bajo la forma de otro discurso, que es precisamente el de la ficción. Si la literatura ha sabido coincidir con el esfuerzo por “significar la propia ausencia” —renunciando a lo que Foucault llama el “viejo mito de la intimidad”⁷—, en consecuencia, esto implica que queda “todo fuera” de un lenguaje cuyo propio ser —como afirmará Foucault en su célebre texto de Blanchot, *El pensamiento del afuera*, publicado en 1966— “es la visible desaparición de aquel que habla”, que no será más que un simple “pliegue gramatical”⁸. Este borramiento del sujeto, que permite al lenguaje significar su propia ausencia, sólo podría haberse logrado subordinando la literatura al juego esencial de la imitación que le asigna el estatuto de “cuasidiscurso” o “análogo de un discurso”⁹.

Pero este doble gesto, en el que consiste esta imitación y que tiene lugar cuando la literatura se relaciona con su ahora, con su discurso presente, se precisa poco después, donde “todas estas imitaciones, de las cuales la literatura se aparta siempre pero para incesantemente volver a ellas,

⁶ *Ibidem*, p. 62. Cursivas añadidas por el autor.

⁷ *Ibidem*, p. 61.

⁸ M. Foucault, *El pensamiento del afuera*, D. Defert y F. Ewald (eds.), Valencia, Pre-textos, 1997, p. 75.

⁹ M. Foucault, *El discurso filosófico*, op. cit., p. 63.

⁵ *Ibidem*, p. 262.

no tan solo los efectos visibles, las «imitaciones» de la imitación esencial que la define»¹⁰. Para definir esta imitación *esencial*, como ya se ha mencionado, Foucault escribe: “En su esencia, la literatura es simulacro: no reproducción de la realidad, no vuelta del lenguaje sobre sí mismo, sino imitación del discurso”¹¹. Esta esencialización de la literatura como imitación tiene un carácter completamente paradójico y un tanto vertiginoso que es necesario explorar.

No es una imitación que reproduzca la realidad, como tampoco la literatura reproduce la realidad del discurso filosófico, es decir, la confrontación con su ahora, con la actualidad que interpela constantemente a la filosofía a comenzar y recomenzar su discurso. Si el lenguaje se duplica, no es para reproducir el modo en que la filosofía retoma *reflexivamente* su ahora para ponerlo en palabras a través de sus propias grandes funciones discursivas. Este juego de imitaciones esenciales no concierne en primer lugar a las innumerables variedades de “técnicas imitativas”; por el contrario, su singularidad consiste en que obedece a la *lógica del simulacro*.

Debemos entonces intentar releer estas páginas de *El discurso filosófico* a la luz de lo que dice Foucault sobre el simulacro de Klossowski en el artículo para *La Nouvelle Revue française* de 1964, titulado “La prose d’Actéon”:

y ya que todas las figuras que Klossowski dibuja y pone en movimiento en su lenguaje son simulacros, hay que entender esta palabra con la resonancia que ahora podemos darle; imagen vana (por oposición a la realidad); representación de alguna cosa (en lo que esta cosa se delega, se manifiesta, pero también se retira y en un sentido se esconde); mentira que nos lleva a tomar un signo por otro; signo de la presencia de una divinidad (y posibilidad recíproca de tomar este signo por su contrario); llegada simultánea de lo Mismo y de lo Otro (simular es, originalmente, venir juntos). De este modo se establece esta constelación propia a Klossowski, tan maravillosamente rica: simulacro, similitud, simultaneidad, simulación y disimulo¹².

En este artículo, Foucault recuerda la forma en que, ya a finales del siglo XVIII, Jean-François Marmontel condensa admirablemente este punto cuando afirma que “fingir expresaba los mensajes del sentimiento y el pensamiento”¹³. La ficción no es fundamentalmente imitación, sino imitación destinada a “fingir”. Es, a través de este “fingir”, que la relación con la realidad y la verdad que el discurso filosófico anterior a Nietzsche reivindicaba para su discurso queda entonces suspendida, no abandonada, sino ficticiamente imitada.

Volviendo de este modo a las páginas sobre literatura del cuarto capítulo de *El discurso*

filosófico sobre “Ficción y filosofía”, quizá podamos comprender un poco mejor en qué sentido Foucault habla de la literatura como de un “cuasidiscurso” o como de un “analogon del discurso”. La literatura, como la filosofía, necesita dirigirse a un presente de enunciación, a un ahora, a su actualidad, pero no para quedarse envuelta en él y darle forma según las leyes o funciones históricamente determinadas de la reflexión, sino para constituir un analogon que se le *parezca*, pero al que no pueda reducirse. O, para repetir una vez más las palabras de “La prose d’Actéon”, situar la literatura “en ese repliegue que no se inclina hacia ninguna intimidad” (el viejo mito de la intimidad que acerca al hombre a la escritura al tiempo que aleja a esta última de su proximidad a la exterioridad y al exterior en el que, por el contrario, insistía Blanchot). Es entonces, al situarnos en el interior del lenguaje mismo, que se inventa o ficcionaliza

[...] un espacio de simulacro que sin duda es el lugar contemporáneo, aunque todavía escondido, de la literatura [...], el ser de la literatura no concierne ni a los hombres ni a los signos, sino a este espacio del doble, este hueco del simulacro [...] Distancia y proximidad de lo Mismo donde nosotros, ahora, encontramos nuestro único lenguaje¹⁴.

La lógica del simulacro “*fait venir ensemble*”, “reúne” así, en su simultaneidad, la misma relación con el presente del discurso filosófico, pero para abrirlo a una ficción que sirve para pensar el pensamiento de forma diferente a la reflexión filosófica, o más bien para señalar las mentiras de la reflexión allí donde rechaza la inquietante contingencia de su ahora, fijando su discurso (es decir, el discurso filosófico) en “una verdad sin rostro que envuelve el espacio y domina el tiempo”¹⁵.

La lógica del simulacro de Klossowski, como dice Foucault, “obedece [...] a unas reglas precisas”¹⁶, lo que podría hacerla susceptible de cuestionamiento arqueológico. Además, como *analogon* del discurso, esta *lógica* no deja de ejercer sobre la filosofía y sus modos de reflexión lo que Jean-François Favreau, en su libro *Les vertiges de l’écriture* (2011), ha denominado “las astucias de lo mismo” (“*Les ruses du même*”). La imitación y el simulacro, en su movimiento de repetición, no pueden reducirse a la simple duplicación del lenguaje en relación con la realidad, sino que son a la vez analogía y *alteración*. Esto significa que, en relación con la pretensión de verdad que ha marcado el discurso filosófico, este juego de analogía y alteración suspende y perturba, *lo más cerca de él* (es decir, del discurso filosófico), la relación con el ahora que desde Descartes hasta Nietzsche (pasando por Kant) la filosofía había tenido que situar bajo el signo de una verdad que sólo podía alcanzarse orientando la reflexión filosófica dentro de sí misma en una relación de co-pertenencia de naturaleza entre el ser, el lenguaje y la verdad. Por el contrario, son las astucias o los trucos de la semejanza y del parecido, los trucos

¹⁰ *Ibidem*, pp. 62-63.

¹¹ *Ibidem*, p. 63.

¹² “La prosa de Actéon”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, Miguel Morey (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, p. 205.

¹³ *Ibidem*, n.3, p. 205.

¹⁴ *Ibidem*, p. 213.

¹⁵ M. Foucault, *El discurso filosófico*, op. cit., p. 103.

¹⁶ M. Foucault, “La prosa de Actéon”, op. cit., p. 206.

de ese cuasidiscursio que es la literatura, los que devuelven al lenguaje y a la ficción la posibilidad de señalar la contingencia y la diferencia que, después de Nietzsche, como veremos, mantienen el presente del discurso filosófico perpetuamente apartado de sí mismo, en una continua y elusiva diferencia.

Es así, a través de esta lógica del simulacro, como la literatura recupera en cierto modo el poder heterotópico que vimos aparecer en *Las palabras y las cosas*, aunque en *El discurso filosófico* este poder heterotópico no desempeña ciertamente el papel limítrofe que señala las transformaciones de los modos del discurso filosófico, como señalamos al principio. Sin embargo, conviene insistir en que el abandono de este manuscrito, a pesar del rico contenido de sus capítulos, impidió a Foucault asignar a la ficción este poder heterotópico que indica el vuelco de una configuración histórica de orden y coherencia que ya había sido utilizada para las epistemes en *Las palabras y las cosas*, y que podría no haber sido, al menos en principio, incompatible con el papel de señalar las discontinuidades que constituyen la arqueología de los modos de discursos filosóficos. Esto es a lo que recuerda esta idea sobre la arqueología del pensamiento, en la que Foucault parece querer restablecer la estructura de un ensayo que quedó inconcluso después de todo, pero en el que encontramos los puntos que deberían haber sido retomados en una introducción, aunque permanezcamos en el terreno de las conjeturas. En esta nota del *Cahier* 6 del 15 de julio de 1966, leemos sobre un posible plan para la introducción de *El discurso filosófico*: “Introducción: la biblioteca. El comentario. El discurso. La desaparición del sujeto. La del hombre no basta”¹⁷. Es difícil, y quizá en última instancia inútil, preguntarse si la literatura o la ficción habrían encontrado un lugar en él.

Pero lo que me parece más oportuno volver a plantear es que la necesidad de distinguir el discurso filosófico del discurso literario para apuntar mejor a la singularidad del primero no debe ocultar lo que la lógica expositiva de este ensayo no hace evidente. La comparación diferencial de las relaciones que cada discurso (científico, de ficción, ordinario y religioso) mantiene con su ahora, sí marca la disposición general de los discursos que singulariza y diferencia el discurso filosófico de todos los otros tipos de discurso, pero se refiere a un orden que ya ha desaparecido y que ya no es el nuestro. Es precisamente esta distancia y diferencia con un orden en el que ya no estamos situados lo que nos permite ver, con el beneficio de la retrospectiva, lo que distinguía y separaba el discurso filosófico de los demás discursos. Sin embargo, el horizonte desde el que Foucault es capaz de describir esta disposición general de los discursos, vigente desde el siglo XVII y que, a pesar de sus mutaciones internas, se mantuvo hasta mediados del siglo XIX, es un horizonte en el que esta separación ya no tiene lugar. Por lo tanto, hay que distinguir dos rangos cronológicos diferentes: uno es la organización general del discurso desde el siglo XVII hasta mediados del XIX, en la que el discurso filosófico y el discurso literario estaban separados, y el otro es el horizonte que se abrió a

partir de la segunda mitad del siglo XIX, en el que esta separación ya desaparece: es este segundo horizonte postnietzscheano el que hace posible la historización arqueológica del discurso filosófico de Foucault. En lo que a nosotros respecta, esto indica que la perspectiva arqueológica que Foucault despliega en el capítulo 4, “Ficción y filosofía”, encuentra sus condiciones históricas de posibilidad en el horizonte abierto por Nietzsche.

III. La ficción tras la nueva mutación del discurso filosófico: el retorno de lo Mismo

Para comprender cómo se distribuye la relación entre el discurso filosófico y el discurso literario en la economía de *El discurso filosófico*, debemos explorar un poco más de cerca este umbral, correspondiente a lo que Foucault llama “la nueva mutación” del discurso filosófico encarnada en el pensamiento de Nietzsche. El pensamiento de Nietzsche rompió la organización general del discurso que había prevalecido desde Descartes hacia mediados del siglo XVII o, como dice Foucault, rompió, desarticuló, deshizo “pieza por pieza el robusto entramado que aislaba el discurso filosófico de los otros discursos”¹⁸.

La transformación del discurso filosófico encarnada por el pensamiento de Nietzsche procede ante todo de un cuestionamiento radical de la relación de interioridad (que presupone, por tanto, una coparticipación por naturaleza) de la filosofía con la verdad, es decir, del hecho de suponer de entrada que existe una verdad universal, válida desde todos los tiempos, ya constituida, pero aún no despojada por completo de su secreto, y que la filosofía sería capaz de sacar a la luz manifestándola en su discurso. Pero bajo los martillazos del pensamiento de Nietzsche, la filosofía deja de ser una modalidad de reflexión que corresponde al movimiento mismo de esta verdad. Una verdad que la filosofía se ha esforzado durante mucho tiempo en seguir y revelar en los grandes dominios y en los objetos que, según Foucault, le eran hasta ahora propios: los de un sujeto, los de un fundamento originario, los de una práctica destinada a transformar el mundo o los de la manifestación sensible de una racionalidad que atraviesa el mundo y la historia. Nietzsche somete a todos ellos a un conjunto radical de disociaciones destinadas a mostrar que estos grandes objetos o dominios, hasta ahora el centro de la reflexión filosófica, ya no pueden arrojar una verdad única y universal. En consecuencia, la reflexión y el discurso filosóficos deben asumir en su lugar una contingencia que obliga a la filosofía a distanciarse lo más posible de toda verdad.

Lo que Foucault designa como el “gran pluralismo” de Nietzsche muestra que, bajo el sujeto único al que se le manifiesta la verdad en toda su evidencia u obviedad, encontramos varios yoes (que lo constituyen, lo desgarran y ponen en crisis sus certezas). Del mismo modo, hay varios dioses o varios sentidos (y por tanto una pluralidad de fundamentos), varias fuerzas (múltiples prácticas que apuntan cada una a una transformación del mundo), varias máscaras o rostros (de ahí una multitud de discursos que enuncian una razón diferente que

¹⁷ M. Foucault, *El discurso filosófico*, op. cit., p. 261.

¹⁸ *Ibidem*, p. 190.

se manifiesta sensiblemente en el mundo y en la historia). Este “gran pluralismo” indica que allí donde la filosofía ha pensado que podía manifestar la verdad en la certeza y autoevidencia que siempre ha reclamado para su discurso, en realidad se ve obligada a aceptar que la verdad siempre se revela constituida, y emerge a través de la interacción conflictiva entre multiplicidades en conflicto que están perpetuamente en proceso de devenir, cada una de las cuales afirma una verdad diferente e históricamente cambiante.

Es, en este horizonte de dispersión y multiplicidad inaugurado por Nietzsche, donde la filosofía será el “retorno” de lo Mismo. Pero este retorno no nos exige dirigir nuestro pensamiento como “una curva hacia un punto original”, sino, por el contrario, abrirlo a la constatación de que “cada instante comienza de nuevo, y que no hay un solo fragmento de tiempo que no sea en sí mismo un retorno”. Si, para Nietzsche, la filosofía es retorno, es porque vuelve sin cesar a la dispersión de sus múltiples reinicios, siendo este retorno “a la vez la fragmentación de este retorno y su manifestación”. O, como dice Foucault en el capítulo 11, titulado “La nueva mutación”:

[La filosofía] está ella misma presa en este retorno; no hay necesidad alguna de reflexionar sobre cómo el discurso puede tener una relación originaria e inquebrantable con la verdad: será este retorno en su pura dispersión. Así, el discurso filosófico estará *tan lejos y tan cerca como sea posible del lenguaje de la ficción*: será poesía (la poesía es el modo de discurso que no se inventa a cada instante un sujeto hablante y que tampoco reflexiona sobre su derecho a hablar, sino que lo deja hablar en su irrupción)¹⁹.

En el espacio disgregado y fragmentario de esta irrupción de discursos diferentes, es donde la filosofía comenzará a existir en un modo de funcionamiento totalmente nuevo, en el que tendrá la “impresión de hablar en el modo de la no-filosofía”, de manera que el discurso filosófico se articulará de ahora en adelante en el interior de discursos que antes le eran ajenos. Por eso, después de Nietzsche:

La filosofía tampoco se diferencia de la ficción [...]: el filósofo es poeta, es dramaturgo, y su pensamiento se da como canto, aforismo o ditirambo; y si parece así recuperar el centelleo enigmático de los presocráticos, no es que la filosofía, replegándose sobre sí misma, retome todo su destino como en otro comienzo; es que *la palabra del filósofo recupera el derecho que tiene toda ficción a inventar* el lugar desde donde habla, como si el discurso surgiera espontáneamente por la fuerza de una voz que hace nacer, *aloja y desplaza*, “inspira” al sujeto hablante²⁰.

A Heidegger, que, según Foucault, concebía el retorno a los Presocráticos aún bajo el signo de un repliegue hacia lo originario, pretendiendo arrancar a la filosofía la unidad perdida y su vocación

arcaica para restituirle un destino que la metafísica occidental había olvidado, Foucault opone una perspectiva completamente diferente en el capítulo siguiente (“Pensar después de Nietzsche”). Pues lo que Heidegger propone no es, en el fondo, más que

un gran mito [...] el de un lenguaje sin fecha, más profundo y más arcaico que la historia y donde las formas del discurso no estén aún separadas unas de otras. Para alcanzar esa luz primigenia del lenguaje, ningún ascenso es demasiado lejano y ninguna impugnación demasiado radical²¹.

Por esta razón, según Foucault, el pensamiento heideggeriano, y su interpretación de Nietzsche como “el último metafísico”, acaba por volver a situar bajo el signo de un sentido originario “un pensamiento en el que la división (*le partage*) no es entre discurso poético y discurso filosófico, entre “fingir” y filosofar”²². El terreno de juego de la reflexión filosófica anterior a Nietzsche —delimitado por las cuatro grandes funciones (justificación, interpretación, crítica y comentario) y por los cuatro grandes dominios (sujeto, fundamento, práctica y Logos del mundo)—, cuya unidad había sido destrozada por los martillazos de su pensamiento, sería, según Foucault, restablecido por Heidegger en una operación que reduce la filosofía a la invención ficticia de un sentido originario, o más exactamente, a la invención de la poesía, de la *Dichtung*. Esto es así en la medida en que la filosofía es situada por Heidegger

en un discurso en que el pensamiento esté lo más cerca posible del “fingir” de este *dichten* en el que los alemanes reconocen con claridad la esencia de la poesía, la filosofía no podría ser sino contención voluntaria frente a esos dominios tradicionales, y desvío que permite liberarse de ellos²³.

Lo que Foucault impugna con Heidegger concierne al gesto de clasificar la filosofía desde Platón —y *a fortiori* la de Descartes a Nietzsche que está en el corazón de *El discurso filosófico*— en el destino de la metafísica (de la que Nietzsche sería el último representante) que manifiesta el olvido del ser. Con ello, según Foucault, Heidegger reduciría la reflexión filosófica a una actividad del pensamiento que se inventa a sí misma (e inventa su relación con su ahora, con su actualidad) como un ascenso de ficción hacia su vocación arcaica y su sentido originario y presocrático, por debajo y por encima de su devenir metafísica de la presencia. Pero esto, objeta Foucault, correría el riesgo de autorizar un discurso fuera de toda historia que, al modo del *dichten* ficticio y poético, constituiría “por sí mismo, en su soberanía, el lugar y el momento en que habla, así como el sujeto que lo pronuncia. Este discurso envolvería Occidente entero (como lugar único de la filosofía), todo su destino (como historia de la filosofía) y a todos los filósofos (como

¹⁹ *Ibidem*, p. 189.

²⁰ *Ibidem*, p. 191. Cursiva añadida por el autor.

²¹ *Ibidem*, p. 209.

²² *Ibidem*, p. 207.

²³ *Ibidem*, p. 210.

sujetos hablantes del discurso filosófico)”²⁴. Cabe recordar que en Francia esta misma perspectiva, y en la misma época, marcó también el planteamiento de Derrida. En su célebre ensayo de 1963 “Fuerza y significación”, retomado finalmente en *La escritura y la diferencia* (1967), Derrida, siguiendo las huellas de Heidegger, afirmaba que la filosofía “ha estado determinada en su historia como reflexión de la inauguración poética”²⁵.

De este modo, al ser devuelta a su origen presocrático, por debajo de toda historia de la metafísica donde la verdad y el sentido del ser serían casi indescriptibles u olvidados, tendría la pretensión de restablecerlos por sí misma a través de la ficción y la poesía —pretensión que Nietzsche había precisamente criticado mediante un gesto que Foucault quiere mantener, a pesar de Heidegger, en toda su radicalidad. Esta referencia al fingir (*feindre*), y al *dichten* en Heidegger, así como a su interpretación del “retorno de lo Mismo” en Nietzsche, permite a Foucault contraponer el retorno de Heidegger a lo originario con el eterno retorno de Nietzsche. Se trata de mostrar que allí donde para este último se juega la no-distinción entre el discurso filosófico y el de la ficción, el retorno de lo Mismo será siempre un reinicio de un juego que en realidad ficcionaliza perpetuamente lo Mismo, no para inventar un origen inicial donde el sentido se mostraría en su verdad (antes de ser recubierto por la metafísica), sino para someter a este Mismo a lo que más se acerca al “juego de la experiencia” klossowskiano que hace “parpadear” a los simulacros mientras los hace “girar en su sitio”, del que hablaba Foucault en “La prosa de Acteón”. El retorno de lo Mismo nietzscheano se inscribe así en la lógica de los simulacros de Klossowski, para dar una idea de la relación entre la filosofía y la ficción muy diferente de la heideggeriana.

El retorno de lo Mismo, “le surgissement du Même”, abre un espacio donde todos sus simulacros se alojan lo más cerca posible de él para, al mismo tiempo, alejarse lo máximo posible del mismo. En este espacio intersticial y otro, situado en la multiplicidad de relaciones que remiten vertiginosamente un discurso a otro, es donde Nietzsche fue el primero en alojar la nueva modalidad de la reflexión filosófica y sus nuevos objetos. Este retorno a lo Mismo no sería entonces más que el poder de alteración de lo falso y lo ficticio (y el rechazo a volver a un sentido o una verdad originales) que se ejercería sobre la especie hablante que es el filósofo, hasta ahora congelado en la exigencia de hablar esta “verdad sin rostro que envuelve todos los espacios y domina todos los tiempos”. Es el filósofo y su relación vertical con la verdad lo que el retorno de lo mismo introduciría astutamente en este juego de simulacros para mostrar su estallido. Es, entonces, este poder de alteración del retorno el que actúa bajo la semejanza de lo Mismo para transfigurar y multiplicar los rostros del filósofo en una pluralidad de papeles y máscaras que antes le eran ajenos y que, de ahora en adelante,

se comunican entre sí en la unidad paradójica y ficticia del *Ecce Homo* de Nietzsche. En este sentido, el filósofo que es Nietzsche se convierte, como nos recuerda Foucault, a la vez en “filólogo, historiador, genealogista, «psicólogo» analista de la vida y de la fuerza”²⁶, en un espacio vertiginoso de circulación e intercambio entre varias máscaras y varios rostros que se solapa con la lógica klossowskiana del simulacro.

En efecto, esto no resuelve del todo las dificultades y los problemas mencionados al principio de esta contribución. Si el proyecto general de una arqueología del pensamiento daba la espalda a lo que podría haber sido una arqueología de la ficción y de la literatura, dejándola suspendida entre la historización arqueológica de las ciencias humanas y la de la reflexión filosófica, podríamos entonces, con razón, seguir planteándonos toda una serie de preguntas: ¿hasta qué punto y cómo podría Foucault haber abordado la escritura y la ficción haciéndolas objeto de una historización arqueológica? O, incluso si esta arqueología de la ficción hubiera podido apoyarse en la lógica klossowskiana del simulacro, ¿podría esta lógica, tal y como se manifiesta en los procesos literarios, haber constituido una herramienta de historización capaz de restituir las reglas y las transformaciones a las que estaba sometida la literatura o cualquier otro tipo de ficción? O, como decía Foucault en su artículo de 1964 sobre Klossowski, con esta lógica del simulacro “del orden de la apariencia en la explosión del tiempo”, ¿podríamos concluir que también estaría asociada a una explosión de la historia, o incluso de la posibilidad misma de historización, con todos los peligros de esencialización ya mencionados? ¿Sería posible historizar arqueológicamente los poderes de falsificación y alteración, así como sus técnicas y prácticas de invención, en una contra-historia de la verdad, cuando la ficción nunca plantea la cuestión de la verdad salvo en el infinito reflejo de sus simulacros y alteraciones? Responder a estas preguntas sigue siendo una tarea difícil.

Por otro lado, podríamos preguntarnos qué consecuencias podría haber tenido para Foucault, incluso a largo plazo, el hecho de que después de Nietzsche el discurso filosófico asumiera la lógica de la ficción, fundiéndose con ella, “tan lejos y tan cerca como sea posible”²⁷. Para responder a esto, y dejando la cuestión completamente abierta, probablemente no podríamos decir simplemente que la ficción, la literatura o, mejor aún en el caso de Nietzsche, la tragedia griega, podrían haber dicho “por adelantado [lo que ocurre en] el derecho, la jurisprudencia, [la filosofía o] la moral de la ciudad ateniense”, como dijo Foucault en el curso que dio en la Universidad de Túnez poco después de escribir *El discurso filosófico*²⁸. Quizá también debamos preguntarnos: ¿la ficción y su lógica de simulacro han influido de algún modo incluso en la forma en que la

²⁴ *Ibidem*, p. 207.

²⁵ J. Derrida, “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Patricio Peñalver (trad.), Barcelona, Anthropos, 1989, p. 44.

²⁶ M. Foucault, *El discurso filosófico*, op. cit., p. 190.

²⁷ *Ibidem*, p. 189.

²⁸ M. Foucault, “La place de l’homme dans la pensée occidentale moderne. Cours de Tunis, 1966-1968” (inédito), Bibliothèque nationale de France (ref. NAF 28730, caja 58, carpeta 2).

filosofía se relaciona con su ahora, como lógica de diagnóstico de la actualidad?

IV. La ficción y el diagnóstico de la actualidad

El diagnóstico, en efecto, una vez liberado de su antigua función cultural que hacía de él todavía “una alegoría de la profundidad” bajo el signo del doble imperativo de “interpretar y curar”, recibió de la nueva mutación nietzscheana del discurso filosófico una tarea muy especial: la tarea de una filosofía dedicada a cuestionar, cuando todavía sólo hay movilidad y vacío (ausencia de fundamento), “el espacio en el que se despliega el pensamiento, así como las condiciones de este pensamiento, su modo de constitución”, como dice Foucault en una entrevista de la misma época, y ello para decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos²⁹.

El diagnóstico, en su sentido etimológico, es un acto que *atraviesa* y *distingue*. Pero precisamente después de Nietzsche, cuando el discurso filosófico se ha convertido en un retorno y está al mismo tiempo lo más cerca y lo más lejos posible de la ficción, esto significa que este diagnóstico de la actualidad ya no tiene que restituir una verdad original, al margen y válida desde siempre. El diagnóstico de la actualidad, después de Nietzsche, tendrá que *atravesar* los bordes de los discursos y, al mismo tiempo, situar la filosofía en los intersticios entre un discurso y otro, es decir, en el espacio histórico de correlación entre un discurso y otro. Es precisamente en este espacio donde el diagnóstico *distingue* lo que sucede (su actualidad), distinguiendo *nuevos objetos*, pero ya no aquellos en los que la filosofía anterior a Nietzsche encontraba una verdad originaria. Por el contrario, este espacio intersticial a través del cual la filosofía ve comunicarse varios discursos no filosóficos es un espacio en el que los objetos que aparecen (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) poseen múltiples comienzos. Sus apariciones, producidas por la actividad de diagnosticar la actualidad, son el resultado de múltiples temporalidades que la co-determinan. Es *ficcionalizando* y fabricando los objetos que vinculan estas múltiples temporalidades, estos múltiples orígenes, que la reflexión filosófica puede seguir ejerciéndose al modo del diagnóstico de la actualidad en un horizonte postnietzscheano. Asimismo, es a través de estos nuevos objetos que el diagnóstico de la actualidad ficcionaliza por lo que la filosofía se ve abocada de nuevo a pensar en su propio presente, que siempre está en desacuerdo, en discordancia y en contradicción con ella.

Y, sin embargo, en este diagnóstico de actualidad todavía parece haber algo de la lógica del simulacro: la filosofía se pierde y se encuentra a la vez en la multiplicidad de objetos no filosóficos que el diagnóstico de actualidad ficcionaliza, ascendiendo y rastreando sus múltiples orígenes, sus múltiples inicios, sus referencias en el espacio histórico de

comunicación y correlación entre un discurso y otro. Es, desde este ángulo, que el diagnóstico de actualidad conserva algo de la ficción y del simulacro, y es en cierto sentido un *alternador de la experiencia*: hace aparecer la filosofía en su redoblamiento en el elemento no filosófico, es decir, en un espacio de remisiones múltiples a otros discursos y a otros objetos que antes de Nietzsche le eran ajenos. Al mismo tiempo, la reflexión filosófica sobre estos objetos reasigna a la filosofía no la tarea de restituir una verdad original, sino de explicarla a través de la pluralidad de referencias que la multiplican en un centelleo prácticamente infinito, como se ficcionalizó históricamente la afirmación de que la filosofía era, desde el inicio de la época griega hasta antes de Nietzsche, un discurso de la verdad.

Ficcionalizada o fabricada en la pluralidad de remisiones a otros discursos al frente de la actualidad, la reflexión filosófica que tiene lugar en y a través del diagnóstico de la actualidad, por un lado, altera la experiencia del discurso presente que constituye los límites de lo que podemos pensar, decir o hacer en el hoy en el que estamos situados. Por otro lado, allí donde parece establecerse la dispersión perturbadora de los discursos, la reflexión filosófica se vuelve capaz de abordar su propia historia y mostrar en qué sentido su relación vertical con la verdad, la vieja función cultural del diagnóstico al modo de “interpretar y curar”, o de la “alegoría de la profundidad”, no ha sido más que una ficción arraigada en formas históricamente determinadas de abordar una actualidad que amenaza el orden del discurso desde una exterioridad extra-discursiva que la filosofía nunca llega a resolver definitivamente. Es en este doble sentido propio de la lógica del simulacro, que desdobra constantemente la reflexión filosófica en un discurso que la remite a otros discursos y al espacio de dispersión que éstos delimitan, donde quizá podamos comprender mejor por qué, hablando del retorno de lo mismo en Nietzsche, Foucault puede afirmar, de forma oximorónica y aparentemente enigmática, que tras la mutación de Nietzsche, “el discurso filosófico estará tan lejos y tan cerca como sea posible del lenguaje de ficción”³⁰.

Sin embargo, sería un error pensar que esta relación con la ficción y la lógica del simulacro se limita en el pensamiento de Foucault a las cuestiones propias de la arqueología, ya sea la del discurso filosófico o la de la ficción, que nunca ha llegado a elaborar de forma completa. En realidad, la relación de Foucault con la ficción acompaña la inscripción del método arqueológico en el de la genealogía, y al mismo tiempo profundiza y radicaliza el gesto de diagnosticar el presente.

²⁹ M. Foucault, “Qu'est-ce qu'un philosophe?”, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I: 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, p. 553.

³⁰ M. Foucault, *El discurso filosófico*, op. cit., p. 189.

V. La ficción entre la genealogía y su necesidad de historia

Hacia el final de esa misma década, en el curso sobre *Nietzsche*³¹ de 1969-1970 que Foucault pronunció en el Centre universitaire expérimental de Vincennes, el diagnóstico de nosotros mismos y de nuestra actualidad se redefinió y a la vez se hizo más complejo: de la descripción de los vínculos que mantienen unido el espacio histórico de correlación entre varios tipos de discurso en el seno del archivo y de la cultura, el diagnóstico se transforma en el análisis de las “fuerzas [que] han jugado y siguen jugando para que estemos aquí [...], de las fuerzas de las que podemos disponer”³². El diagnóstico, de este modo, se redefine como un gesto “que se ocupa del cuerpo mismo del presente”³³, haciendo del presente el “teatro de las fuerzas [...] en el cuerpo de la historia, [...] de lo que hay en nosotros en nuestro cuerpo”³⁴. Para Nietzsche, como para Foucault, el diagnóstico consiste ahora en captar los “orígenes múltiples” en nuestra fisiología que se despliegan como instintos, valores y elementos contradictorios en lucha los unos con los otros. Un poco más tarde, en 1971, el diagnóstico indica la “necesidad de historia” (*le besoin d'histoire*) del genealogista, donde se supone que la misma filosofía debe instalarse si quiere “diagnosticar las enfermedades del cuerpo, los estados de debilidad y de energía, sus fisuras y sus resistencias, para juzgar lo que es un discurso filosófico”³⁵.

La necesidad de la historia y del discurso filosófico: esta articulación constituye el horizonte —ahora más asociado a la genealogía— en el que se inscriben el estatuto y el papel de la ficción. Siguiendo este hilo, en un gran salto cronológico, en 1978, con ocasión de la famosa mesa redonda sobre *Vigilar y castigar*, en la que Foucault participa acompañado por historiadores, afirmó que sus libros “no son tratados de filosofía ni estudios históricos; a lo sumo, fragmentos filosóficos en proyectos históricos”³⁶. Pero para apreciar el significado de esta afirmación, hay que tener en cuenta que el año anterior, en 1977, al final de su entrevista con Lucette Finas, Foucault volvió sobre el “problema” de la ficción, la forma en que muestra la fabricación ficticia de nuestra relación con la verdad frente a la actualidad:

La ficción es para mí un problema muy importante. Soy consciente de que nunca he escrito nada que no sea ficción. Pero eso no significa que no se trate de la verdad. Me parece que es posible hacer que la ficción funcione dentro de la verdad, inducir los efectos de la verdad con un discurso de ficción,

y conseguir que el discurso de la verdad dé lugar y produzca algo que aún no existe y que, por tanto, “ficcionaliza”. Se “ficcionaliza” la historia sobre la base de una realidad política que la hace verdadera, se “ficcionaliza” una política que aún no existe sobre la base de una verdad histórica³⁷.

No se trata sólo de hacer funcionar la ficción en el espacio genealógico de las múltiples remisiones entre la historia y la filosofía. Para mostrar que la necesidad de fundamentar un discurso en la verdad debe remontarse genealógicamente a las luchas y relaciones de poder dentro de nuestra cultura, que nos constituyen. Esto se hace también a través del poder de disociación y de alteración crítica y transformadora que pertenece a la ficción, que recuerda a los alternadores de la experiencia de los que hablaba Klossowski, donde se trata de “hacer funcionar la ficción en la verdad” para que muestre la posibilidad de alterar y transformar la relación que tenemos con nuestro presente cuando se presenta como necesaria, obvia o inevitable. Es, por tanto, en este espacio perturbador de circulación entre verdad, política y ficción, donde el diagnóstico del presente redefine no sólo la tarea de la filosofía como estrictamente asociada a su necesidad de historia, sino también de qué manera, dentro de un horizonte genealógico, el discurso filosófico sigue estando, en un sentido más complejo, en lo más lejano y cercano al lenguaje de la ficción.

Bibliografía

- Derrida, J., “Fuerza y significación”, en *La escritura y la diferencia*, Patricio Peñalver (trad.), Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 9-46.
- Favreau, J. F., *Vertige de l'écriture. Michel Foucault et la littérature (1954-1970)*, Lyon, ENS Éditions, 2011.
- Foucault, M., “La place de l'homme dans la pensée occidentale moderne. Cours de Tunis, 1966-1968” (inédito), Bibliothèque nationale de France (ref. NAF 28730, caja 58, carpeta 2).
- , “La prosa de Acteón”, en *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I*, Miguel Morey (trad.), Barcelona, Paidós, 1999, pp. 201-213.
- , “Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps”, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994, pp. 228-236.
- , “Los espacios otros”, Luis Gayo Pérez Buenos (trad.), *Astrágalo: Cultura de la Arquitectura y la Ciudad 7*, 1997, pp. 83-91.
- , “Qu'est-ce qu'un philosophe?”, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome I: 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 552-553.
- , “Table ronde du 20 mai 1978”, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome IV: 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, pp. 20-34.
- , *El discurso filosófico*, Edgardo Castro (ed.), Horacio Pons (trad.), Madrid, Siglo XXI Editores, 2025.
- , *El pensamiento del afuera*, D. Defert y F. Ewald (eds.), Valencia, Pre-textos, 1997.

³¹ Todas las traducciones del curso de *Nietzsche* son de Rubén Almendros.

³² M. Foucault, *Nietzsche: cours, conférences et travaux*, Bernard Harcourt (ed.), París, Seuil, 2024, p. 67.

³³ *Ibidem*, p. 72.

³⁴ *Ibidem*, pp. 72-73.

³⁵ M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, José Vázquez Pérez (trad.), Valencia, Pre-Textos, 1988, p. 24.

³⁶ M. Foucault, “Table ronde du 20 mai 1978”, en D. Defert y F. Ewald (eds.), *Dits et écrits, 1954-1988. Tome IV: 1980, 1988*, París, Gallimard, 1994, p. 21.

³⁷ *Ibidem*, p. 236.

- , *Las palabras y las cosas*. Una arqueología de las ciencias humanas, Elsa Cecilia Frost (trad.), Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1968.
- , *Nietzsche: cours, conférences et travaux*, Bernard Harcourt (ed.), París, Seuil, 2024.
- , *Nietzsche, la genealogía, la historia*, José Vázquez Pérez (trad.), Valencia, Pre-textos, 1988.