

**ESTUDIOS**

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 109, 2025, e15096582
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555
Para citar utilice este ARK: <https://n2t.net/ark:/31467/utoprxis/15096582>
Deposited in Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15096582>

**¿Foucault lector de Nietzsche? Exégesis o interpretación***Foucault reader of Nietzsche? Exegesis or interpretation***Jonatan Ricardo ALZURU APONTE**<https://orcid.org/0000-0002-8405-9995>

jalzuru268@gmail.com

Universidad Central de Venezuela.

Caracas, Venezuela.

RESUMEN

En el presente estudio nos planteamos como problema: ¿Qué significa interpelar por la recepción de Nietzsche en Foucault? Lo que vertebra el artículo es la distinción entre exégesis e interpretación. Se utiliza tanto a Nietzsche como a Foucault para dar cuenta de la distinción. Tal ejercicio nos conduce a fijar nuestra postura al respecto.

Palabras clave: Es importante pegar sobre esta línea porque justo en la línea de abajo hay un salto de columna.

ABSTRACT

Abstract: In this paper we pose as a problem: what does it mean to question the reading of Nietzsche in Foucault? The backbone of the article is the distinction between exegesis and interpretation. Both Nietzsche and Foucault will be used to account for the distinction. Such an exercise will lead us to establish our position on the matter.

Keywords: Nietzsche; Foucault; exegesis; interpretation; art.

Recibido: 30-10-2024 • Aceptado: 28-01-2025

INTRODUCCIÓN

Las preguntas que motivan la investigación son las siguientes: ¿Cómo lee Foucault a Nietzsche? ¿Cuál es la recepción de la obra nietzscheana en el pensamiento de Foucault? ¿Podemos inscribir a Foucault dentro de las corrientes nietzscheanas?

Se estudia el suelo epistemológico desde el cual se construyen tales interpelaciones, porque no son neutras. El trabajo reside en mostrar por qué afirmamos que no son neutras. Se explicita que esa forma de interrogar responde a maneras de mirar que se configuraron históricamente y produjo estilos de tratar con los autores; esas interrogaciones tienen bibliotecas añejas tras de sí. Expresado de otra manera, tienen unos supuestos teóricos y, sobre todo, están maceradas por prácticas ancestrales de cómo y para qué leer.

Las formas de interrogar están cargadas de historias que intentaremos extraer de su opacidad con la finalidad no solo de fijar nuestra postura en el debate a propósito de la recepción de Nietzsche en la obra de Foucault; sino para mostrar que existen dos prácticas bien diferenciadas: una de ellas tiene la vocación exegética que se consolidó, en el mundo medieval, como la práctica privilegiada de leer y escribir dentro de la cultura occidental, institucionalizada dentro de las universidades. Quien se ejercita en ella de forma consistente, será un buen profesor de filosofía, un buen ensayista, incluso un erudito que maneja la diversidad de tradiciones de pensamiento, pero sufre de una enfermedad la esterilidad para parir ideas. Y la otra que tiene como horizonte de sentido la lectura y la escritura la de ser útil para la autocomprensión de los problemas que afrontamos en la vida ordinaria que tuvo un esplendor en el mundo romano alejandrino y se mantuvo rizomáticamente, en resistencia, dentro de algunos campos de la cultura y fue reformulada en el mundo moderno por Nietzsche que le llamó interpretación. Quien se ejercita en esa práctica es un creador, un filósofo.

En el marco de este escrito nos limitaremos a un solo rasgo de esa trama histórica –tejida por prácticas económicas, políticas, religiosas, jurídicas, sexuales...– referido al problema del conocer con relación a las prácticas de la lectura. Será desde este contexto genealógico que sostendremos que Foucault es un intérprete, en el sentido nietzscheano y no un exégeta de autores. El artículo tiene como valor agregado diferenciar ambos vocablos.

EL PLATONISMO Y LA VOCACIÓN EXEGÉTICA

En el famoso Diccionario de Filosofía, compilado por Denis Huisman, publicado en París en 1984, hay una entrada dedicada a Foucault, escrita por él bajo el pseudónimo, Maurice Florence, allí afirma: «*Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant*» (Foucault M., 1999, pág. 363); Ese mismo año, se publicó su última entrevista, titulada *El retorno de la moral*, donde afirma: «*Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial.*» (Foucault M., 1999, pág. 388); según Didier Eribon, a comienzo de los ochenta, era Séneca el autor predilecto de Foucault (Eribon, 2004, pág. 412); en el curso que dictó en el Colegio de Francia, publicado con el título *La hermenéutica del sujeto*, afirmó: «*tengo una deuda teórica con respecto a un filósofo esencial como Nietzsche, que planteó la cuestión de la historicidad del sujeto.*» (Foucault M., 2001/2004, pág. 496) Un año antes, en el curso que se publicó con el título *Del gobierno de los vivos*, afirmó: «*Después de todo, hay en verdad teologías negativas. Digamos que soy un teórico negativo.*» (Foucault M., 2014, pág. 98) Y, obviamente, no solo por sus escritos sino por sus prácticas políticas, podemos afirmar que Marx fue un autor esencial como Kant, Heidegger o Nietzsche.

La pregunta sobre Nietzsche, sería equivalente a preguntar por Marx, por Heidegger, por Kant o por Séneca; de allí que las preguntas iniciales podemos reformularlas de forma general en una sola: ¿Cómo lee Foucault a los filósofos? Los exégetas de Foucault podrían defender, con buenos argumentos, cada recepción de estos autores en su obra, podrían dedicar cientos de páginas mostrando por qué se inscribe en tal tradición de pensamiento y no en otra, cuál es la propiedad conceptual a la que pertenecen sus escritos,

cómo utilizó, mal o bien, cierto concepto acuñado por aquel pensador o cómo desdibujó la figura de aquel otro. Los más puntillosos mostrarán que tal concepto utilizado por un autor fue bien usado o no y apelarán a estudios etimológicos y filológicos, trenzados por la obra que citó y concluirán si su uso fue apropiado o no. Ese oficio es realizado por los especialistas porque, como dijo Foucault:

“(…) el nombre de un autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso: para un discurso, el hecho de tener un nombre de autor; el hecho que pueda decirse que “esto ha sido escrito por fulano”, o que “fulano es su autor”, indica que este discurso no es una palabra cotidiana, indiferente, una palabra que se va, que flota y pasa, una palabra inmediatamente consumible, sino que se trata de una palabra que debe ser recibida de un cierto modo y que debe recibir, en una cultura dada, un cierto estatuto...”

(...) La función autor es pues característica del modo de existencia, de circulación y funcionamiento de ciertos discursos en el interior de una sociedad”. (Foucault M., 1999, págs. 338-339)

Afirmamos, de entrada, lo que se demostrará a lo largo del ensayo que tal oficio, el de los especialistas, es valorable para quienes están rendido al platonismo, para quienes la exégesis no es solo una práctica en la vida sino la vida misma. Es un oficio placentero para quienes habitan entre seminarios y bibliotecas, para quienes caminan con sayal y báculo entre los laberintos de las interpretaciones monacales, con máscaras agnósticas o anticlericales; es el oficio predilecto para quienes desean el silencio, la calma, lo más alejado del mundo de la vida y su institución privilegiada es la universidad contemporánea.

El vocablo platonismo se refiere a un rasgo de la teoría platónica –no al desarrollo de teoría del conocimiento en Platón– enmarcado en aquello que se conoce y cómo se conoce de manera general. Valga la acotación que realiza Heidegger, para afianzar nuestro horizonte interpretativo:

“Decimos platonismo y no Platón, porque no documentaremos aquí la concepción del conocimiento en cuestión de modo original y detallado en la obra de Platón, sino que solo destacaremos sin entrar en detalles un rasgo determinado por él. Conocer es igualación a lo que ha de conocerse. ¿Qué se ha de conocer? El ente mismo. ¿En qué consiste éste? ¿Desde dónde se determina su ser? Desde las ideas y como ideas”. (Heidegger, 2000, pág. 148)

Para expresarlo de forma específica: Desde finales del *Cratilo* las *formas* aparecen como el objeto cognoscible, siendo la esencia de la definición. Tal como lo sostiene Aristóteles que para Platón el *eidos*, en el sentido de *forma*, es el objeto de la definición (Aristóteles, 2000, págs. 987b, 83). El objeto de la definición es lo que hace que la cosa sea la que es y no otra. Su sentido no es solo gnoseológico sino ontológico, de allí que lo que hace que la cosa sea es lo totalmente real, lo verdadero, lo verdaderamente ente. De lo anterior se desprende la afirmación de que lo real es lo cognoscible y esto es lo suprasensible.

El platonismo es una postura que valora los constructos –las ficciones conceptuales– como si ellos fuesen lo que deviene o aquello le dan sentido, esencia, a lo sensible, por ello es el soporte de la vida; es la vivencia de aquellos que tienen fe en la existencia encontrada en el verbo, como palabra hecha carne, como la verdad revelada por Dios en los libros sagrados, aunque tengan por título el *Anticristo* o la *Crítica de la razón pura*. Se trata de aquella práctica que tiene por finalidad apropiarse de la voz de quien escribe y transformarse en abogado (exégeta) o predicador de aquella palabra que se valora. Permanecer en el platonismo es tratar a los conceptos como realidades o pensar –de forma errada– que la historia de las ideas es una historia de las prácticas intersubjetivas. Tal postura no es solo epistemológica sino implica una asunción ética, estética y política: la renuncia a la vida en pro del ideal ascético. El vocablo vida no como concepto general de la existencia, sino como aquello que acaece, el día a día, el hoy. Tal como lo grafica Nietzsche: «(…) El sacerdote ascético tiene en aquel ideal no solo su fe, sino también su voluntad, su poder, su interés. Su derecho a existir depende por completo de aquel ideal...» (Nietzsche, 2016, pág. 528).

El lugar de la mirada del platonismo lleva consigo un estilo de interpretar la historia, como un saber que « (...) *paraliza la actividad, la historia como lujo y preciosa súper abundancia de conocimientos...* » (Nietzsche, 2011, pág. 695) La paralización de la actividad es una imagen que alude a una figura de la subjetividad que puede dibujarse como un sujeto encadenado¹, aquel que está imposibilitado de crear, quien se transforma en un esclavo de las palabras o lo que Nietzsche llamará *enciclopedias ambulantes* o *andantes*.

La expresión figura de la subjetividad no está referida a un individuo, remite más bien a unas prácticas sociales, a sus modos de organización, a maquinarias institucionales que tejen grandes fragmentos de nuestros cuerpos; pero que se desplazan, se transfiguran y fluyen como caudales de agua o riachuelos en cada trama del acontecer, de allí que la figura es polivalente, multidimensional y la usamos en este contexto, como quien utiliza un lente de aumento para fijarse en un detalle, como si estuviésemos delante de una pintura y nos detenemos a valorar una sombra, una luz, un color o en unos girasoles de un cuadro de Van Gogh pero que no cesa en hacerse y deshacerse. De allí que asumimos que estamos dando cuenta de un rasgo, una pincelada, no tratamos la pintura de conjunto, ni siquiera sus bocetos. En otras palabras, atraparemos un fragmento histórico, pero no daremos cuenta de las prácticas jurídicas, económicas o políticas que se pueden rastrear, sino una práctica que quizás pasa desapercibida, la forma que se leía y escribían, el por qué lo hacía de esa forma y no de otra, por qué fue valorable ese ejercicio que se transformó en la piedra angular de la academia.

Nietzsche caracteriza la práctica académica, la práctica intelectual, el ejercicio de docto en filosofía –que la hemos llamado con la figura de sujetos encadenados– en la época moderna, de la siguiente forma:

“(.) si un ser humano de nuestro tiempo, por obra de un encantamiento, tuviese que retornar a ese mundo, es de suponer que los griegos se le antojarían muy “incultos” (no-formados), con lo cual el meticulosamente guardado secreto de la formación moderna quedaría por cierto entregado a la mofa pública: pues los modernos no tenemos absolutamente nada propio; solo llenándonos, con exceso, de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos ajenos llegamos a ser algo digno de atención, esto es, enciclopedias andantes, que es como nos calificaría tal vez un antiguo griego que se extraviase en nuestra época”. (Nietzsche, 2011, pág. 712)

Un sujeto encadenado es una figura que alude a un ser que no tiene conciencia de sí, que se desconoce. Goza su desconocimiento porque no le inquieta buscarse, indagar en su subjetividad. Por el contrario, le es placentero vivir atrapado en el ejercicio exegético porque tiene como valor moral, como lo bueno, como lo deseable, como lo bello, el hacerse enciclopedia, siendo el *telos* de lo que llama práctica intelectual. No es gratuito alcanzar ese pináculo: La posición de pastor en el redil de las teorías. Es un camino exigente, arduo, requiere dedicación, esfuerzo y quien se siente diestro, quien se sabe poseedor de ese saber, validados por las instituciones sociales en las que está inserto, las maquinarias de producción serial, lo ejerce con la ritualidad propia de los dispositivos de poder que tiene a la mano, con la convicción de su pontificado; se percibe a sí mismo como representante del magisterio que está facultado para abogar por el pensamiento del otro o denunciar los desvíos, explicar su zonas oscuras, alertar de los posibles extravíos o denunciar las fotografías maltrechas del territorio que aprendió a cuidar durante su existencia. A esas formas de tratar con los autores le llamamos platonismo. El platonismo es una enfermedad.²

¹ Enzo Del Bufalo utiliza la imagen de “sujeto encadenado” a propósito de la cohesión social regida por prácticas mercantiles articuladas con acciones de guerra, militares, jurídicas, religiosas, educativas, sexuales, con sus modalidades de organización, sujetas a un poder despótico, en diversos momentos de la historia. El sentido de la figura en su trabajo de investigación ha sido mostrar la relación de poder que está inscrita en la constitución de todo saber. (Del Bufalo, 1992, pág. 11) A nuestro juicio su trabajo sobre Roma, tal como lo describe el autor « (...) no es un libro de historia de Roma para ser añadido a una ya inmensa bibliografía sobre el tema, sino el recuento de una experiencia de la subjetividad humana que trasluce de la narración historiográfica » (Del Bufalo, 2015, pág. 9) es traslúcido para mostrar el horizonte de su trabajo. Utiliza la figura en un sentido similar al de “Cuerpos dóciles” usado Foucault. (Foucault M., 2002, pág. 139) En nuestro artículo utilizamos la imagen, dando por sentado ese conjunto de prácticas, pero resaltando, subrayando, un tipo de actividad, a saber: el cómo leer.

² « El ideal ascético ha corrompido no solo la salud y el gusto. Sino también una tercera, una cuarta, una quinta y una sexta cosa – me guardaré de decir todo lo que ha corrompido (¡nunca acabará!) » (Nietzsche, 2016, pág. 549)

La enfermedad es un desconocimiento de las vivencias; de lo que se vive en la vida ordinaria como fuente del conocer. Quien desconoce sus vivencias, no se conoce a sí mismo. Quien no se conoce a sí mismo, no sabe cómo cuidarse, porque no sabe cómo deviene, como diría Espinoza, desconoce de qué es capaz su cuerpo, se deshumaniza, se barbariza; vive la existencia como un esclavo; porque aquello que conoce, a eso a lo que le llama saber, el enciclopedismo, le es inútil para vivir, de allí su invalidez, su discapacidad para transformarse a sí mismos en individuos soberanos, en aristócratas de su existencia. Y, peor aún, lo más grave es que quienes sufren tal discapacidad se autocomprenden como civilizados siendo unos bárbaros. *«Eso no es, nos dice Nietzsche, ni siquiera una mala civilización; es la barbarie sólidamente apuntalada, pero a la cual falta toda clase de frescura y fuerza brutal de la barbarie primitiva...»* (Brandes, 2008, pág. 17)

Nietzsche en la *Genealogía de la moral*, en su prólogo, afirma: *«Nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos: y hay una buena razón. Jamás nos hemos buscado...»* (Nietzsche, 2016, pág. 453) ¿Quién es ese nosotros del que habla Nietzsche?, ¿A quien se refiere? Obviamente se refiere al congnoscente, a quien está preocupado por las condiciones, posibilidades y límites del conocimiento. Aquel que está inquieto por las condiciones de validez del conocer, por los registros, los discursos, a los cuales les llama verdaderos. Y les llama de esa forma porque cumplen ciertas condiciones y criterios contruidos a través de algún tipo de método. A su vez, el “*nosotros*” se refiere a los protagonistas de la historia del conocimiento.

El nosotros está referido a una cultura que se ha preocupado por conocer, que ha postulado el asunto del conocimiento como su horizonte. Conocimiento que se ha cimentado, como un gran edificio, en unos valores. El concepto como valor. Quien conoce es aquel que maneja y articula conceptos a partir de una interpelación, un inquirir sobre aquello que es, ¿Qué es la belleza? ¿Qué es la virtud? ¿Qué es el concepto? ¿Qué es x? Interpela el cómo se relacionan, cómo se articulan, cómo se anulan, cómo florecen tales conceptos. Quien conoce sabe que conoce porque puede dar cuenta del algo de múltiples maneras y formas. Quien conoce justifica las formas y las maneras de dar cuenta de aquello conocido. La justificación son sus reglas de validación, de sus pretensiones de verdad. El que conoce da cuenta del algo como una verdad, su pretensión, su registro de enunciación, es la verdad. El hilo de Aridana con el cual se teje el instrumental para conocer y dar cuenta de lo conocido son los conceptos. El que conoce es el artifice de los conceptos; pero es incapaz de interpretar las vivencias. Nietzsche lo expresa de la siguiente forma:

“A todos los fundadores de religiones y a sus semejantes les ajena una especie de honradez nunca se han convertido a sí mismo, a partir de sus vivencias, en un asunto de conciencia para el conocimiento. “¿Qué he vivenciado propiamente? ¿Qué sucedió en mí y en torno mío en Aquel entonces? ¿Era mi razón suficientemente clara? ¿Estaba dirigida mi voluntad en contra de todos los engaños de los sentidos y era valiente su defensa frente a lo fantástico?” –ninguno de ellos ha preguntado de esa manera, y aún hoy tampoco pregunta así ninguno de los amados religiosos: tienen más bien una sed de cosas que están en contra de la razón, y no quieren darse demasiado trabajo en satisfacerla -¡así es como vivencian milagros y resurrecciones y escuchan las voces de los angelitos! Pero nosotros, que somos otros, sedientos de razón, queremos mirar a nuestras vivencias, con tanto rigor en los ojos, como si fuese un experimento científico, ¡hora por hora, día por día! ¡Queremos ser nuestros propios experimentos y animales de prueba!” (Nietzsche, 1999, pág. 184)

La historia del teatro del conocer, en el sentido que hemos expresado, en Occidente, tanto en sus parlamentos como en sus articulaciones, se remontan al mundo antiguo, al mundo griego platónico. Mundo caracterizado por la interrogación, el qué es; pero también –y quizás sobre todo– alude a los siglos cuya preocupación era el dar cuenta de una verdad revelada y, finalmente, a la época cuando se planteó un camino seguro para conocer, el camino de la ciencia. El gran problema fue que se pensó que la pregunta por la condición de humanidad podía hacerse y tratarse de la misma forma como se aborda el conocimiento de una piedra o del universo en algunos casos y en otros que la pregunta antropológica formulada de forma genérica ¿Qué es el hombre? Implicaba de suyo dar cuenta de quien interroga. Pero al generalizarse dejó por fuera

aquello que pudiéramos conocer mejor: ¿quién es el que interroga? Ese ser que interroga no es genérico, es un cuerpo circunscrito en un espacio tiempo, tejido por otros cuerpos que han devenido de una historia común difusamente compartida. Cuando se interroga por quién se es, como diferencia dentro de las diferencias, la vocación no es conceptual, porque se sabe que está en permanente cambio, asume las opacidades como parte de sí, se adentra en su ethos, para cuidarse, dentro de las tramas de relaciones de poder, de allí que se ejercita, como le recomendaba Maquiavelo al Príncipe, para la guerra; pero una guerra ampliada, la existencia, la vivencia en *pólemos*. Precisamente, este horizonte de la utilidad de la historia de las ideas y de los autores como herramientas para comprender el hoy, para discernir qué hacer en la vida ordinaria, dejó de ser relevante porque se fracturó la relación entre el cognoscente y la cotidianidad, en Occidente.

Foucault relata la historia de la fractura entre el sujeto cognoscente y las vivencias a las que hace referencia Nietzsche, en el párrafo citado anteriormente, en las lecciones que dictó en el Colegio de Francia en 1982, allí expresó lo siguiente:

“(…) Ya hacía mucho tiempo que se había iniciado el trabajo para desconectar el principio de un acceso a la verdad planteado en los términos del mero sujeto cognoscente y, por otro lado, la necesidad espiritual de un trabajo del sujeto sobre sí mismo, para transformarse y esperar de la verdad su iluminación y su transfiguración. Hacía mucho tiempo que había empezado a plantearse la disociación y se había colocado cierta cuña entre estos dos elementos. Y la cuña, por supuesto, hay que buscarla... ¿por el lado de la ciencia? En absoluto. Hay que buscarla por el lado de la teología. La teología... al darse como reflexión formal que, a partir del cristianismo, desde luego, funda una fe que tiene en sí misma una vocación universal, fundaba al mismo tiempo el principio de un sujeto cognoscente en general, sujeto cognoscente que encontraba en Dios, a la vez, su modelo, su punto de cumplimiento absoluto, su más alto grado de perfección y simultáneamente su Creador y, por consiguiente, su modelo”. (Foucault M. , 2001/2004, pág. 40)

Es un sujeto encadenado quien sufre de platonismo porque habitúa su cuerpo a unas prácticas microfísicas que se realizan en las instituciones como las academias, las iglesias, los gobiernos que ejercen el poder para que ese tipo ideal del ejercicio intelectual se mantenga y acreciente.³ Esas prácticas que desvinculan al cognoscente consigo mismo, se configuraron no solo desde lo no dicho o desde la prohibición, sino más bien desde el placer que produce.

La primera persona del singular y su historia es inválida para el campo legitimado por el saber, allí está la prohibición. La escritura correcta es en tercera persona —el deber ser— y es placentera cuando el escribiente es capaz de demostrar qué quiso decir tal autor y cómo comprendió a la sociedad; el placer se produce por el goce de ser propietario de un territorio. Desde ese placer se configuran los jueces del saber, los árbitros del conocer. Ese placer está jerarquizado, institucionalizado, las universidades son los espacios de reproducción. Encadenarse en su maquinaria es asumir la prohibición porque es más placentero, el olvido de sí, porque el tiempo debe invertirse en el poder que produce ser pastor de un territorio marcado por el discurso que tiene el apellido de un autor. Los dispositivos del poder los describe Foucault de la siguiente forma:

“Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa solo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos, hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir”. (Foucault M. , 2008, pág. 148)

³ «(…) Todo filosofar moderno está limitado por el régimen político y policial, por los gobiernos, las iglesias, las academias, las costumbres y cobardías de los seres humanos, a la apariencia docta: todo se reduce al suspiro: “Ojalá”, o al conocimiento: “Érase una vez”». (Nietzsche, 2011, pág. 717)

DE LA PLURALIDAD AL ENCADENAMIENTO: ARQUEOLOGÍA DE LA EXÉGESIS

En el mundo romano-alejandrino-pagano la verdad operaba en el sujeto transformándolo, por eso se equipaban de un conjunto de herramientas, ideas, estudios históricos, para esculpirse a sí mismos. Hacerse distinto era formarse, educarse. Se tenía acceso a la verdad cuando se experimentaba la metamorfosis de sí. Un ejemplo de lo afirmado es lo que le dice Séneca a Lucilio:

“Bastante sé, Lucilio, que para ti es cosa clara que nadie puede llevar una vida feliz, ni tan solo soportable, sin aspirar a la sabiduría; que la vida feliz es fruto de la sabiduría perfecta, y por otra parte la tolerable, de la sabiduría iniciada... Conozco ya que lo que inspira tus escritos no son palabras fingidas ni barnizadas. Pero yo te diré lo que siento: me inspiras esperanzas, pero aún no confianza. Asimismo, quería que lo hicieses tú, es preciso que la esperanza en ti mismo no sea demasiado pronta ni demasiado fácil. Examínate tú mismo, estudíate, obsérvate en todas tus facetas, y ante todo mira si es en el conocimiento de la filosofía en lo que progresaste o si es en la práctica de la vida. No es la filosofía un arte propio para alucinar al pueblo ni para la ostentación, no consiste en palabras sino en obras”. (Séneca, 1994, pág. 45)

Estas ideas romano-paganas se fundieron con las prácticas religiosas que devenían del judaísmo y con las comunidades romano-cristianas-primitivas. Los historiadores contemporáneos han mostrado cómo fue el proceso al interior del Imperio romano en los dos primeros siglos de nuestra era, valga la cita en extenso, para dibujar, *grosso modo*, la ubicación de aquel cuadro histórico.

“Las comunidades creyentes en Cristo se establecieron en las áreas urbanas del Imperio romano. Estaban formadas por judíos y (en general) por paganos, y establecían relaciones religiosas y sociales más o menos ilimitadas (comensalidad) entre sus miembros judíos y no judíos.

El primer rasgo de las comunidades creyentes en Cristo de la diáspora que debemos tomar en consideración es el de su formación en un medio urbano. A pesar de la gran inseguridad geográfica que reina en torno a los detalles, puede decirse, en general, que las comunidades creyentes en Cristo se constituyeron en diferentes ciudades del Imperio romano. Se trata, dicho con mayor precisión, del territorio que, visto desde Jerusalén, se extendía a occidente hasta Roma, y a Oriente desde Macedonia y la franja costera de Grecia y Asia Menor hasta Siria. Es probable que también formaran parte de las grandes islas del Mediterráneo: Chipre (Hch. 13) y Creta (Carta a Tito). La difusión de las comunidades creyentes en Cristo hacia oriente incluye, en principio, sobre todo y de manera exclusiva, los centros urbanos de Siria y de la región costera occidental y meridional del Asia Menor, a los que, a finales del siglo I y comienzos del siglo II, se añade la región de Bitinia en el noreste del Asia Menor. Más hacia el sudeste, Arabia marca el límite de influencia”. (Stegemann & Stegemann, 2000, pág. 359)

La «comensalidad» era una práctica fundamental en los pueblos antiguos, en las comunidades de religiosidad romana, cristiana o judía. Se trataba de un espacio comunitario, en un tiempo determinado, donde lo principal era compartir la comida. El compartir el alimento y la bebida estaba articulado con otras prácticas culturales; ese evento era un momento para la relajación, para la fiesta; el instante para la interpretación musical y el baile, para la celebración de rituales religiosos y también era el espacio ideal para las discusiones filosóficas y políticas.

Al existir la comensalidad en las comunidades cristianas, conformadas por paganos y judíos, se establecieron lazos socioculturales e interpretativos del fenómeno religioso en múltiples y diversas acepciones. Es decir, al ser el cristianismo primitivo un acontecimiento extendido en las ciudades dentro del imperio, sus prácticas religiosas y las formas de interpretar la vida de Jesús eran distintas e incluso tenían distintos libros para comprender a Jesús como profeta, como mesías, como hijo de Dios o como Dios. José Montserrat Torrents, por ejemplo, realiza una propuesta para clasificar las distintas comunidades del cristianismo primitivo en función de la comprensión que tenían de Jesús, (a) como humano con misión y sin misión divina; (b) no meramente humano con preexistencia de naturaleza o no divina; (c) no meramente

humano sin preexistencia, elevado o no desde el nacimiento, elevado o no durante la vida mortal. (Montserrat Torrens, 2005, pág. 274)

El teólogo François Vouga, a partir de un estudio neotestamentario, propone una conjetura histórica: al extenderse el cristianismo a Egipto se configuró una manera de comprender el seguimiento de Jesús, desde una hibridez entre el judaísmo helénico, los círculos gnósticos o judeo-gnósticos y la teología alejandrina, «(...) el cristianismo parece haberse extendido a Egipto y haber adoptado allí formas emparentadas con la sabiduría judía helenista, con la teología alejandrina de Filón y con los círculos gnósticos o judeo-gnósticos» (Vouga, 2000, pág. 100). La idea de Vouga es ratificada por otros historiadores o filósofos donde muestran la influencia pagana dentro del cristianismo. Por ejemplo, Pierre Hadot a propósito del cristianismo primitivo sostiene lo siguiente:

“(...) Para traducir su mensaje en el universo del pensamiento grecorromano, el cristianismo naciente tuvo que adaptarse a las formas culturales y artísticas preexistentes, a la espera de infiltrarse más tarde en las formas políticas y sociales del mundo antiguo. La contaminación se vio facilitada por la evolución del paganismo de la que acabamos de hablar: la religión antigua se transformó poco a poco en virtudes de causas políticas, sociales, ideológicas y filosóficas; evolucionó hacia el monoteísmo jerárquico, hacia la mística y la devoción. Fue con este neopaganismo que el cristianismo se mezcló íntimamente. De él sacó la idea misma de teología, los métodos y los principios teológicos, la idea misma y los métodos de la mística”. (Hadot, 1979, pág. 129)

Esa pluralidad de literaturas y formas de vivir del cristianismo primitivo se transformó, en *Lecho de Procusto*, a raíz de un acontecimiento: la conversión del emperador Constantino al cristianismo y su llamado para unificar a los diversos cristianismos en uno solo con la convocatoria del Primer concilio de Nicea en el año 325 d. C., donde reunió, a los líderes de las ciudades tanto de Oriente como de Occidente, a sus obispos. Había un interés común entre el emperador y quienes fungían de líderes en las comunidades cristianas que pretendían la hegemonía de la tradición; para Constantino era la posibilidad de revitalizar y reunificar el imperio políticamente y para los obispos era el de obtener poder al transformarse en la religión oficial. En el Primer concilio se consolida el credo, en qué creer y en qué no; se inicia el diseño de la estructura, de la jerarquía y de la forma cómo funcionar la nueva institución; empieza a configurarse la armazón jurídica de la Iglesia: el derecho canónico. Los sectores derrotados dentro de los acuerdos, terminaron siendo juzgados como herejes, persiguieron a sus líderes y a sus comunidades; quienes no se arrepintieron o no adoptaron el nuevo credo fueron ejecutados. Fue el fin de la pluralidad desde la perspectiva jurídica, religiosa, filosófica y política del imperio romano; además, con la fundación de los monasterios, por parte de San Pacomio, se creó una maquinaria educativa que fue uno de los motores fundamentales, al pasar de los siglos, para la transformación de la psicología social romano-pagana en la romano-católico-cristiana.

La enseñanza fue normada desde el primer concilio y se fue configurando, en el tiempo, como el Magisterio de la Iglesia. La enseñanza magisterial, mediante sus documentos conciliares se consideró que estaba guiada por Dios mismo, era el espíritu de Dios que iluminaba a su Iglesia para que, desde una comprensión evangélica (es la fe del católico, hasta la actualidad), pudiese conservar, interpretar, exponer, enseñar y defender el depósito de la fe de manera analógica y según su modo particular en función de las circunstancias.

Se inició un proceso para definir cuáles corrientes filosóficas eran aceptables y cuáles no, durante un largo período, de siglos, de refinamiento de las tecnologías del poder; fue así, por ejemplo, que Platón y las comunidades neoplatónicas se transformaron en una de las corrientes aceptadas; en cambio, Aristóteles y las comunidades aristotélicas fueron proscritas hasta los inicios del siglo XIII; ese trascurso que se inició normando el presente y refinándose hacia el futuro, implicó una resemantización del pasado, de la manera cómo se debía interpretar la historia a la luz del nuevo presente. De allí que el mundo romano-alejandrino se calificó como una época impía, indigna, marcada por la lujuria, el libertinaje y los responsables, al igual que los judíos, de la muerte de Jesús. Un ejemplo para evidenciar lo afirmado, es la descripción que realiza el

historiador Raúl González Salinero, con relación al pueblo judío como los responsables de la muerte de Dios, desde la perspectiva del Imperio católico:

“Según el estudio que B. Biondi realizó sobre el concepto de libertad en el Derecho romano, la Iglesia, en el ámbito de la cristianización del Imperio, transforma definitivamente el antiguo concepto de libertad. Si el régimen imperial es reconocido por Dios, el súbdito no puede rebelarse, ni reclamar otro ordenamiento político. Así el emperador refuerza su poder con el apoyo de la religión en detrimento de la propia tolerancia religiosa. La ley *cunctos populus* (para todos los pueblos) del 380, supone el fin definitivo y formal de la antigua «libertad religiosa» de la época pagana. Ahora el Estado asume la «verdadera religión» repudiando el error. No se defiende ya la libertad de profesar públicamente cualquier fe o religión, sino solo la fe católica, considerando las demás opciones religiosas como un mal social contra el que el Estado tiene el derecho y el deber de defenderse. Agustín llega a preguntarse de forma retórica: «¿hay peor muerte del alma que la libertad del error». Reconocer, pues, la libertad religiosa, significa atribuir libertad al error, una libertad merecedora de represión.

El carácter dinámico de la identidad religiosa desaparece. Tal y como lo definió J. North: el pluralismo religioso existente en los primeros siglos del Imperio romano, la metáfora del «mercado de lo religioso» implicaba la elección del individuo entre diferentes grupos religiosos. Este sistema, que surgió a finales de la República, supuso la existencia de lo que se podría llamar secularización. En el siglo IV esa «situación de mercado» cambia radicalmente tras la transformación de las instituciones no religiosas, las cuales asumen una nueva identidad de carácter religioso. Por ello, en el contexto de esta revolución religiosa, se ha de comprender precisamente la radicalización de las actitudes antijudías.

(...) De hecho, con Constantino en el 321 (fecha de la primera ley cristiana relativa a los judíos recogida por el *Codex Theodosianus*) comienza el largo proceso de reducción de los privilegios y derechos civiles, políticos y religiosos de los judíos del Imperio...

(...) Sin duda, la doctrina antijudía de la Iglesia se transforma en un principio teológico-jurídico que define el estatus de los judíos dentro del cristianismo...

(...) La hostilidad hacia los judíos se introduce en decretos y leyes del brazo secular, gracias al esfuerzo de los Padres de la Iglesia por extender la visión de la doctrina cristiana concerniente a los grupos religiosos que se distanciaban de la fe católica...

(...) El primer legislador romano que caracterizó a la secta judía como nefaria («impía», «abominable») y *feralis* («perniciosa») fue Constantino (C. Th. XVI, 8,1) y, por lo tanto, los siguientes legisladores de los siglos IV y V adoptaron un estilo similar". (González Salinero, 2000, págs. 70-74)

Desde el siglo IV en adelante se genera una inversión sustancial en la relación saber-poder que es gráfica una centuria después en el pensamiento de San Agustín, para él era inconcebible incluir a la Iglesia dentro de la República; el pensamiento correcto era inverso, la República se incluía dentro de la Iglesia; tal giro de comprensión de la dinámica política la realiza a partir de su interpretación de la historia de la república romana; destacando el momento de la transformación a partir de la existencia de Jesús. Valga la cita:

"No obstante, según definiciones más plausibles, a su manera fue una república, y fue mejor administrada por los romanos más antiguos que por los que vinieron después; pero la verdadera justicia no existe sino en aquella república cuyo fundador y rector es Cristo, si también nos place llamar a esta misma república, puesto que no podemos negar que es cosa del pueblo. Pero si este término, que se ha generalizado en otras partes con sentido diferente, se halla tal vez alejado del uso de nuestro discurso, al menos la verdadera justicia se halla en aquella ciudad de la que la sagrada escritura dice: Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios" (San Agustín, 2005, pág. 149)

Este cambio de la dinámica de las relaciones intersubjetivas colocó en el centro de toda práctica social, económica, educativa, jurídica y política, la interpretación del libro sagrado, a la luz de Magisterio de la Iglesia. Tal como lo resume Del Búfalo:

“La transformación espontánea de una sociedad politeísta en un imperio monoteísta es un evento raro, que expresa un cambio profundo en la subjetividad. El núcleo mítico de la nueva religión debe, pues, expresar el origen ontológico de la nueva subjetividad”. (Del Bufalo, 2015, pág. 238)

La transformación de las prácticas sociales implicó una metamorfosis de los vocablos y sus definiciones para autocomprenderse. Por ejemplo, ciudadano, individuo soberano, cristiano, romano, Roma, derecho, justicia, libertad, serán palabras que implican asuntos muy distintos en el siglo I que en el siglo VI. Un ejemplo de lo que afirmamos es la reconceptualización que citamos de San Agustín, a propósito de cuál es la República, quiénes son los ciudadanos que la habitan y cuál es el concepto de justicia.

Para dibujar las transformaciones en el siglo V y VI que hemos aludido citaremos como soporte a Enzo Del Bufalo, porque ilustra de manera prístina las transformaciones de las prácticas sociales y cómo implicaban una reinterpretación conceptual tanto del presente como del pasado –las palabras que colocamos como ejemplo, ciudadano, Roma, etc, adquieren significados totalmente diferentes e incluso la concepción misma de lo que se entiende por el pasado–, a propósito de la romanización cristiana.

“Esta romanización sin legiones ni ciudades y en un contexto de prácticas mercantiles débiles implicaba una individualización trascendente lograda en los monasterios, que como vimos eran centros despóticos de decodificación de las relaciones gentilicias para crear individuos soberanos trascendentes, y por una máquina de guerra muy especial, que era la Iglesia católica. Se trataba de un devenir romano, cuya historia eludía la época clásica griega y romana del individuo soberano, y se centraba en el imperio romano cristiano como culminación del pasado bíblico de Israel. En la historia de Grecia y Roma paganas despuntaba la figura del individuo soberano en plena afirmación, que para un bárbaro que devenía en romano o un romano que devenía en bárbaro no podía sino parecerle ajena; mientras que las personas del despotismo arcaico del antiguo Israel reinterpretadas a la manera de la primera individualización de la época axial por el judaísmo le parecían, obviamente, los modelos originarios de su propia subjetividad.

Por eso los nuevos reinos bárbaros se refieren a Israel como a su propio pasado, desconociendo no solo la época grecorromana clásica sino su propio pasado tribal en una clara demostración de la ruptura cultural que el cambio de figura de la subjetividad implicaba”. (Del Bufalo, 2015, págs. 856-857)

La máquina de la Iglesia, a través de uno de sus dispositivos, el Magisterio, despliega su fuerza (con la tradición, con el derecho, con la pedagogía del detalle que es traslúcida en la forma de reglamentar la vida de los monjes; con las prácticas ordinarias para moldear los cuerpos de quien lee; a través de ejercicios dirigidos de cómo se debe interpretar aquello que se lee) para la conquista de los cuerpos desterritorializadamente.

El Magisterio de Iglesia se nutría de las interpretaciones conciliares y estas, a su vez, de la producción teórica de los religiosos. Donde los asuntos teológicos debían iluminar el presente histórico a partir del Evangelio: ese era el fin fundamental. El centro de producción fueron los monasterios y sus distintas órdenes religiosas. De allí que se generó una maquinaria de manufactura intelectual utilizando como herramienta cardinal la filosofía griega para la interpretación evangélica. Mas al ser un asunto tan delicado (porque se trataba de realizar la práctica exegética sin violentar la tradición magisterial, sino más bien ampliando y clarificando los asuntos) la manera de leer, de comprender aquello leído y de explicar lo contenido en el texto requería, necesariamente, una metodología específica. Para que el practicante de la lectura y la escritura no cometiera herejía ni filosófica ni teológicamente y, por supuesto, que no violentara las relaciones entre el poder del Estado y el poder de la Iglesia. De lo que se desprende que los cuerpos debían entrenarse en ese arte de lectura y escritura.

De lo anterior se desprende que la técnica de lectura era vital, sustancial, para abordar el Evangelio, a la Biblia, como el Libro Sagrado. A saber: parafraseando inicialmente, colocando en el versículo aquello que el magisterio indicaba qué significaba, haciendo notas sobre cómo iluminar ese aspecto con algún teólogo o filósofo aceptado por la tradición y al margen la interpretación del autor. Era un entrenamiento donde lo marginal era lo que pensaba el intérprete. La vocación de esa técnica de lectura y escritura, era anular la voz del lector para pensar correctamente, no cometer pecado involucrando su parecer, sus prejuicios, en lo sagrado y darle voz, exclusivamente, a Dios y a la tradición magisterial, para que iluminara la opacidad del presente. A ese arte se le llamó glosar el Evangelio que devino en lo que se conoció como hermenéutica.

Y, aun así, con esa fidelidad, los asuntos marginales se transformaron en problemas sustanciales. De allí que estos se configuraron como exposiciones que tenían por sentido explicar las lecturas tanto literales como glosadas de forma interlineal y articulada con las marginales. Justamente, la relevancia que fueron adquiriendo en el tiempo las exposiciones, condujo a los monjes medievales a establecer un momento solo para la discusión de las cuestiones que surgían en las exposiciones. Momento distinto de la práctica de la lectura y escritura. Momento distinto de las horas de meditación. Tales cuestiones se transformaron en las disputas teóricas donde se presentaban, caracterizaban y proponían soluciones interpretativas; cuando utilizamos la expresión problema teórico, hablamos escolásticamente. Esta práctica para disciplinar a los cuerpos, para hacerlos dóciles y ser receptores de la voz del autor de las Sagradas Escrituras, Dios, fue lo constitutivo de la eticidad de las universidades medievales, dígame, sus hábitos, sus costumbres y, por supuesto, sus valores, aquello que se considera deseable. Y fue así porque el surgimiento de la maquinaria universitaria tenía por finalidad formar a las comunidades laicas en la tradición magisterial.

El deseo de la maquinaria estaba colocado en el conocimiento del texto, de allí que la condición para el acceso a la verdad no implicaba como condición la modificación en el sujeto, sino en el método de lectura para acceder al conocimiento dado por Dios. La centralidad de la Razón empezó a surgir en el seno del mundo medieval, distanciándose de la vida del cognoscente.

Foucault da cuenta del cambio de subjetividad, desde la teología hasta el momento cartesiano, porque es la interrogación por el método para adquirir verdades claras y evidentes. Y se maximiza con Kant por la interrogación a propósito de las condiciones, posibilidades y límites del conocimiento teniendo un camino seguro, el de la ciencia.

“La teología es precisamente un tipo de conocimiento de estructura racional que permite al sujeto –en cuanto a sujeto racional y solamente en cuanto a sujeto racional– tener acceso a la verdad de Dios, sin condición de espiritualidad. Tuvimos a continuación todas las ciencias empíricas (ciencias de observación, etc...). Tuvimos la matemática, en fin, toda una multitud de procesos que actuaron...

(...) Mi idea, entonces, sería que, si tomamos a Descartes como punto de referencia, pero evidentemente bajo efecto de toda una serie de transformaciones complejas, llegó un momento en que el sujeto como tal pudo ser capaz de verdad. Es muy notorio que el modelo de la práctica científica tuvo un papel considerable: basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad. En consecuencia, el sujeto no debe transformarse a sí mismo. Basta con que sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que está abierto para él por su estructura propia de sujeto... La liquidación de lo que podríamos llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace entonces con Descartes y con Kant; Kant y Descartes me parecen los dos grandes momentos”. (Foucault M., 2001/2004, págs. 189-190)

Hemos dibujado una pincelada, una línea de fuerza de la figura de cómo se encadenó el sujeto a la palabra, desde la pluralidad del mundo romano alejandrino, pasando por la vocación de apropiarse de la verdad revelada en el texto, con un poder magisterial para determinar lo verdadero y lo falso hasta el momento cartesiano y kantiano, donde el método cobra valor epistemológico y se asienta como práctica rutinaria del conocer a la naturaleza, a la historia, a las sociedades, a las maneras cómo se construyen en términos

generales el conocimiento. Se consolidó el asunto del método con sus respectivas metodologías, olvidándose como un asunto relevante del conocimiento, el conocimiento de sí. Esta narración tuvo por objeto mostrar una manera de leer, una práctica social que está en los intersticios, en los supuestos cuando se interroga por la recepción de un autor.

Ahora bien, ¿Acaso tendrá sentido interpelar la obra de Foucault con relación a Nietzsche desde la práctica exegética? Si no se interpela desde ese horizonte, ¿Existirá otra posibilidad? ¿Será posible leer, estudiar a un autor, dar cuenta de él, sin vocación exegética?

EL LECTOR ARTISTA, LAS HERRAMIENTAS ROMANO-ALEJANDRINAS O HACER FILOSOFÍA

En el presente párrafo mostraremos, grosso modo, la otra práctica de lectura que no es exegética y es conceptualizada por Nietzsche como interpretar que está emparentada con la práctica del creador en el campo de las artes. El pensador alemán desarrolla esta idea en la sección sexta de *Más allá del bien y del mal*, titulada "Nosotros los doctos". En el párrafo 213, señala que el trabajo del filósofo no del docto, se parece más al del artista, porque tienen un "olfato más sutil" «(...) ellos, que saben demasiado bien que justo cuando no hacen ya nada "voluntariamente", sino todo necesariamente, es cuando llega a su cumbre su sentimiento de libertad, de finura, de omnipotencia, de establecer, disponer, configurar creadoramente..." (Nietzsche, 2012, pág. 197)

Un curador, un crítico o un historiador del arte, ve los cuadros del extraordinario pintor español Diego Velázquez y si tiene pericia en su oficio, podrá elaborar una extraordinaria disertación sobre el contexto histórico cuando creó *Las meninas*; explicará su arquitectura, el trabajo de los colores, la armonía, sería puntilloso en explicar cómo trata la luz, el por qué colocó en tal posición y no en otra a los personajes; daría cuenta de las innovaciones dentro de la historia del arte; podrá indicarnos las sutilezas encontradas en el rostro de la princesa Margarita Teresa de Austria y, si tiene buena fortuna, excelente manejo del idioma y pasión, en su escritura o en la oratoria, provocará que podamos deleitarnos con la genialidad de Velázquez. Su voz comienza y termina en Velázquez.

En cambio, Pablo Picasso al ver los cuadros de Velázquez, pintó cuarenta y cinco obras inspiradas en él. En ellas se puede descubrir a Velázquez, admirado, interpretado, por Picasso. La obra de Picasso nada tiene que ver con la princesa pintada por Fernando Botero quien hizo lo mismo que el pintor español y, sin embargo, ambos genios transmiten la fuerza, la potencia y la reverencia que le brindan al creador del siglo XVII. Ambos, Picasso y Botero, estudian a Velázquez, se compenetran con su obra, para expresar su visión de mundo. Tanto el colombiano como el español, en el siglo XX, dialogan con el pasado, no para empujarse ante aquella voz poderosa; sino para expresar, con toda corporalidad, su presente, con sus estilos, con sus formas, con sus lenguajes, con sus voces. Quien contempla esas pinturas no está viendo el pasado; se trata de una creación donde es nítida la voz del artista, pero en ella, el pasado, la voz antigua y su fuerza no dejan de estar. Quien se encuentra con aquellas interpretaciones de Botero o Picasso sobre Velázquez, tendrá la posibilidad de profundizar en la obra de ellos, pero también tendrá una luz para comprender a Velázquez. Esas interpretaciones no producen una voz rectora que guíe para leer la propuesta de Velázquez, más bien es un enigma que debe enfrentar el observador: el diálogo entre esos creadores es un detalle que forma parte de una novedosa propuesta estética que es lo fundamental que debe enfrentar quien la contempla. Mutatis Mutandis, por ejemplo, podemos afirmar que Heidegger es un intérprete de Nietzsche.

Un exégeta podrá mostrar, con toda propiedad, que el texto utilizado por Heidegger para dar cuenta de Nietzsche, *Voluntad de poder*, fue el más inapropiado porque muchos fragmentos fueron intervenidos por su hermana. Pero lo que jamás podrá negar es que leyendo el *Nietzsche* de Heidegger tiene un camino alfombrado, un introito extraordinario, una propedéutica, para comprender la filosofía de Heidegger. Heidegger usa a Nietzsche para explicarse. Heidegger interpreta a Nietzsche a su estilo y forma, desde su cuerpo, con su voz; está Nietzsche de fondo, pero quien reluce es Heidegger. La sola manera de interrogar

de Heidegger al texto realizado por Nietzsche revela su manera de pensar, valga la cita: «*Pero al preguntar la pregunta conductora (¿qué es el ente?) y la pregunta fundamental (¿qué es el ser?), se está preguntando: ¿qué es...? Se está buscando para el pensamiento la apertura del ente en su totalidad y la apertura del ser.*» (Heidegger, 2000, pág. 73)

Las líneas citadas son traslúcidas, es la pintura de Heidegger. La argumentación que realiza sobre la concepción de arte en Nietzsche, resume de forma limpia el título de su obra como creador, *Ser y tiempo*. Para mostrar lo afirmado, reconstruiré un fragmento, a propósito de la “*Voluntad de poder como arte*” en su libro titulado *Nietzsche*.

(a) «*La pregunta por el arte es la pregunta por el artista.*» (b) «*Ser artista es un modo de vida.*» (c) «*Vida es la forma del ser que nos es más conocida.*» (d) «*Ser mismo es tomado por él solo como generalización del concepto vida.*» (Heidegger, 2000, pág. 75) De lo que se desprende que la pregunta por el arte es la pregunta por el ser. Lo que resume la interpelación es el “*Ser*”.

(e) «*El arte es, de acuerdo con el concepto ampliado de artista, el acontecer fundamental de todo ente; el ente es, en la medida que es, algo que se crea a sí mismo, algo creado.*» (Heidegger, 2000, pág. 81) (f) «*Que el acontecer fundamental del ente sea arte no quiere decir otra cosa que es voluntad de poder.*» (Heidegger, 2000, pág. 77) Por tanto, la voluntad de poder es el acontecer fundamental del ser. Hay una palabra que caracteriza el acontecer fundamental, el “*Tiempo*”. De allí que el problema esencial de Nietzsche, según Heidegger, podría resumirse como “*Ser y tiempo*”; dígase el título de la obra de Heidegger.

Frente a la lectura de Heidegger sobre Nietzsche se han producido sendas discusiones entre los heideggerianos y los nietzscheanos. El exégeta amante de Heidegger abogará por el ídolo, indicando que cuando escribió ese libro, no se conocían los hallazgos, esenciales, a saber: que la perversa hermana de Nietzsche hizo a su antojo un libro llamado *Voluntad de poder*. De allí que aquella novedad cambia por completo la circulación del autor Nietzsche, por lo tanto, la recepción y la interpretación. En otras palabras, el ídolo no tiene la culpa de haber leído lo que leyó; bajo el supuesto de que, si no existiera tal libro y solo los escritos póstumos, el ídolo hubiese leído distinto. Pero, aun así, haciendo aquella salvedad, mostraré porqué para Heidegger, Nietzsche es el último metafísico. El exégeta Nietzscheano arremeterá contra Heidegger, en defensa de su ídolo. Citará desde aquello que dice Nietzsche, a propósito de lo que les debe a los antiguos: nada a los griegos y todo a los romanos; que la cura del platonismo es Tucídides, Horacio y Maquiavelo... hasta cada expresión donde indica que el ser es una palabra y nada más; por lo tanto, no es metafísico como sí lo es Heidegger.

¿Cuál es el punto en común entre los litigantes, entre los abogados de los autores? Que están conscientes de que Heidegger resumió la obra de Nietzsche, pero al mismo tiempo omitió, desfiguró, violentó, rellenó y hasta inventó asuntos. Efectivamente lo hizo, precisamente porque Heidegger es Heidegger, un artista, un filósofo, no un exégeta. Exactamente igual como Botero o Picasso hicieron con Velázquez. Sería verdaderamente una catástrofe que algún curador, “comisario” ingenuo critique a Botero o a Picasso porque desfiguraron, violentaron o rellenaron la obra de Velázquez y se le publicite semejante barbaridad. Lo que hicieron Botero, Picasso y Heidegger fue la práctica, según Nietzsche, del interpretar. Lo afirma el pensador alemán de forma taxativa:

“(...) la ciencia francesa anda buscando ahora una suerte de primacía moral sobre la alemana, ese renunciar de pleno a la interpretación (al violentar, enderezar, resumir, omitir, rellenar, inventar, desfigurar y lo que sea inherente a la esencia de todo interpretar”. (Nietzsche, 2016, pág. 552)

A algún escolástico moderno, seguramente, podría darle urticaria aquello que dijo Nietzsche sobre el interpretar y con rigurosidad se preguntará por las condiciones, posibilidades y límites de tal ejercicio. Al respecto tendríamos que contra argumentar afirmando que Nietzsche no fue original en esto; porque ha sido la práctica de los grandes pensadores. ¿Qué hizo Platón con Sócrates, o con Parménides? ¿Qué hizo Aristóteles con los filósofos anteriores? Cicerón fue explícito cuando expresó que él utilizaba las ideas que le interesaban de los antiguos estoicos para expresar sus ideas. «*Seguiré, por lo tanto —en este momento en*

concreto y para esta indagación—, fundamentalmente a los estoicos, no como traductor, sino que, como suelo, de acuerdo con mi juicio y preferencia sacaré de sus fuentes cuanto me parezca bien por la razón que sea.» (Cicerón, 2014, pág. 45)

¿Acaso no tendríamos que admirar la invención, la imaginación, la creatividad, de los primeros padres de la Iglesia para tratar –interpretar– los cuentos de la vida de Jesús, usando a los filósofos antiguos? Deberíamos indicar que no usaron todos los cuentos existentes en su época; seleccionaron unos y no otros, según la conveniencia ética, estética, política... ¿Quién puede saber a ciencia cierta porqué tomaron unos y no otros? ¿Qué les motivó en aquella circunstancia determinada? Pensemos, por ejemplo, en Tertuliano quien según Jean Daniélou:

“(…) reacciona contra las traducciones de la Biblia con que se encuentra y que le parecen bárbaras, y las rehace a partir del griego... Reacciona contra la exégesis judeo-cristiana de las parábolas y regresa al sentido literal... Reacciona contra las descripciones apocalípticas del más allá y las reduce al mínimo... Tertuliano busca limpiar al cristianismo de lo que pudiese darle un halo extraño, bárbaro, para aclimatarlo al ambiente romano”. (Daniélou, 2006, págs. 119-120)

¿Qué decir de San Agustín o Santo Tomás que redimensionan aquella invención, aquel acto fabulador inaugural, para marcar con su obra una esquirla, un fragmento, un retazo de la historia de las ideas del mundo viejo europeo? Los santos filósofos lo hicieron con los cuentos seleccionados por la máquina eclesial, reutilizando la tradición magisterial –que respondían a circunstancias sociopolíticas de su momento– y a los filósofos antiguos. En otro orden de ideas, pero con el mismo horizonte, nos preguntamos: ¿Acaso no es admirable la creatividad, la imaginación, de Hegel para explicar que las prácticas religiosas griegas posibilitaron el surgimiento de la filosofía y emparentar aquel acontecer con las prácticas religiosas que se generaron a partir de Lutero (cristianismo-romano-protestante) y el brote de Kant como el Sócrates moderno? ¿Acaso no estaba interpeándose por la historia de su subjetividad, dígame, el devenir de Europa? ¿Qué importa que exagere su mirada como cualquier artista, como Van Gogh que se cortó su oreja para hacer más bello su autorretrato! Fue tan potente la invención artística hegeliana que le provocaron a Heidegger otra ficción desbordada que el lenguaje de la metafísica se manifestó en griego, en el latín y en alemán; vocablo que, en el pensador del siglo XX, aludía nada más y nada menos que al pensar. Heidegger hizo un mural de la historia de las ideas agrandado de tal magnitud –“Boterianamente”– que Inglaterra, Francia, apenas se vislumbran y el resto del planeta quedó en penumbras, no pensantes. ¿Acaso ese lado monstruoso no forma parte del arte del pensar! ¿Acaso no es admirable la creatividad del joven Augusto Comte para imaginar una forma de comprender la convulsión socio política de su momento, inventando un fresco titulado física social?

¿El problema está en los límites del interpretar la obra de los otros? No. El asunto es que, para interpretar, en el sentido que hemos expuesto, tiene que haberse ejercitado el lector, entrenado, adiestrado, en el arte del pensar. Práctica muy distinta a la de leer y escribir, a la exégesis. Bien lo afirma Heidegger:

“Con todo, el hecho mismo de que durante años nos entreguemos con auténtico empeño al estudio de los tratados y escritos de los grandes pensadores, todavía no nos concede la garantía de que nosotros mismos pensemos o estemos dispuestos a aprender a pensar. Por el contrario: la ocupación con la filosofía puede simularnos muy pertinazmente la apariencia de que pensamos puesto que «filosofamos» sin cesar”. (Heidegger M., 2005, pág. 7)

Foucault, sin lugar a dudas, fue un artista genial. No hizo una pintura de Nietzsche como la realizada por Heidegger. Escribió junto a Deleuze, una introducción a las obras completas de Nietzsche editadas por Gallimard; escribió, quizás, un par de artículos; lo usó en su curso de 1971, trenzándolo con Spinoza y publicado con el nombre *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Pero dejemos que sea el mismo autor que explique su recepción de Nietzsche. Dijo Foucault con respecto a Nietzsche y a Heidegger, el año en que murió, lo siguiente:

"Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado, No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco Ser y Tiempo, ni las cosas recientemente editadas. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Eso no quita para que éstas sean las dos experiencias fundamentales que he hecho, Es probable que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí solo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico! Pero no he escrito nunca nada sobre Heidegger y solo he escrito un pequeño artículo sobre Nietzsche; son, sin embargo, los dos autores que he leído más. Creo que es importante tener un pequeño número de autores con los que se piensa, con los que se trabaja, pero lo que no se escribe. Escribiré sobre ellos, quizás, un día, pero en este momento no será para mí más que instrumentos de pensamiento. En definitiva hay, en mi opinión, tres categorías de filósofos: los filósofos que no conozco, los filósofos que conozco y de los que he hablado y los filósofos que conozco y de los que no hablo". (Foucault M. , 1999, pág. 388)

Foucault, en 1967, en las conversaciones con Paolo Caruso, a propósito de Nietzsche, dijo lo siguiente:

"(...) En cuanto a la influencia concreta que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta justamente de lo profunda que ha sido. Me limitaré a decirle que en el plano ideológico fui "historicista" y hegeliano hasta leer a Nietzsche". (Foucault M. , 2013, pág. 95)

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Foucault es un pensador que se ocupó de problemas y utilizó a los autores como herramientas para dar cuenta de su mirada sobre aquellos asuntos de la vida cotidiana y, obviamente, al usarlos de esa forma, recortó, tergiversó, resaltó, acomodó, amplió, fotografió, desdibujó a los pensadores como Séneca, Kant, Hegel, Marx, Freud, Nietzsche o Heidegger. Las temáticas que problematizó estaban directamente relacionadas con sus preocupaciones existenciales la locura, la sexualidad, la educación o la política. Precisamente por ello Foucault no fue un exégeta de Nietzsche ni de Marx, ni de ningún otro.

El exégeta se reconoce porque su escritura comienza y termina, en el apellido del autor que interpreta. La forma de interrogar es para iluminar una escritura y a eso llama problema teórico. Es decir, en su acepción escolástica.

El intérprete se reconoce porque su escritura comienza y termina con su nombre y apellido. Su problema trata de unas prácticas intersubjetivas que desea comprender, su cuerpo en la historia es su asunto. De allí que su lengua materna la potencia, porque su arte depende de su cuerpo. Sus libros no remiten a pensar a otro libro, sino adentrarse en la comprensión de un acontecer. Y como todo creador usa a los autores, pueden sentirse en su obra, pero no es lo central. Sus producciones son irregulares con monstruosidades, exageraciones, precisiones matemáticas, elegantes articulaciones conceptuales que solo responden a su manera de ser y estar en el mundo. Y, justamente, mientras más se adentra en su subjetividad, ese amasijo rizomático de su devenir, da pista para comprensiones de la condición de humanidad en términos universales.

En sentido, tanto Nietzsche como Foucault, lo que nos invitan en este siglo XXI es a tratar de ejercitarnos en la danza del pensar. Lo que Kant formuló: ¡Atrévase a pensar!

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES. (2000). *Metafísica. Trad. Tomás Calvo Martínez*. Madrid: Gredos.
- BRANDES, G. (2008). *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático (Trad) José Liebberrmann*. Madrid: Sexto Piso.
- CICERÓN. (2014). *Los deberes (Trad.) Ignacio García Pinilla*. Madrid: Gredos.
- DANIELOU, J. (2006). *Los orígenes del cristianismo latino*. Madrid: Ediciones cristiandad.
- DEL BUFALO, E. (1992). *La genealogía de la subjetividad*. Caracas: Monte Ávila.
- DEL BUFALO, E. (2015). *Roma: Historias y devenires del individuo*. Caracas: Bid & Co.
- ERIBON, D. (2004). *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, M. (1999). *Entre filosofía y literatura (trad) Miguel Morey*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2001). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Buenos Aires: Alianza.
- FOUCAULT, M. (2001/2004). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: F.C.E.
- FOUCAULT, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE.
- FOUCAULT, M. (2008). Un diálogo sobre el poder. En F. Michel, *Voluntad y poder*. Buenos Aires: Alianza.
- FOUCAULT, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: F.C.E.
- FOUCAULT, M. (2013). ¿Qué es usted, profesor Foucault? (Trad) Horacio Pons. En M. Foucault, *¿Qué es usted, profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: FCE.
- GONZÁLEZ SALINERO, R. (2000). *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*. Madrid: Trotta.
- HADOT, P. (1979). El fin del paganismo. En H.-C. PUECH, *Las religiones en el mundo mediterráneo y en el oriente próximo I*. México D.F.: Siglo XXI.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Nietzsche I*. Barcelona: Destino.
- HEIDEGGER, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- MONTSERRAT TORRENS, J. (2005). *La sinagoga cristiana*. Madrid: Trotta.
- NIETZSCHE, F. (1999). *La ciencia jovial. La gaya ciencia*. Caracas: Monte Ávila.
- NIETZSCHE, F. (2011). Consideraciones intempestivas II. De la utilidad y los inconvenientes para la vida. En F. Nietzsche, *Obras Completas (Vol. I)*. Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2012). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- NIETZSCHE, F. (2016). De la genealogía de la moral. En F. Nietzsche, *Obras Completas. Volumen IV* (pág. 1184). Madrid: Tecnos.
- NIETZSCHE, F. (2016). Genealogía de la moral. En F. Nietzsche, *Obras completas (Vol. IV)*. Madrid: Tecnos.
- SAN AGUSTÍN. (2005). *La ciudad de Dios. Libros I-VII*. Madrid: Gredos.

SÉNECA. (1994). *Cartas morales a Lucilio (I)*. Buenos Aires: Orbis.

STEGEMANN, E., & STEGEMANN, W. (2000). *Historia social del cristianismo primitivo*. Navarra: Verbo Divino.

VOUGA, F. (2000). *Los primeros pasos del cristianismo*. Navarra: Verbo Divino.

BIODATA

Jonatan ALZURU APONTE: Dr. en Ciencias Sociales, Lic. En Filosofía. Fue Director del Centro de Investigaciones Post Doctorales de la Universidad Central de Venezuela (UCV). Fue Director de la Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados (RELEA). Coordinó el Programa Postdoctoral Estudios de la vida Cotidiana (UCV). Ha publicado los siguientes libros: Bocetos para una estética del vivir (2009); Oscura Lucidez. Armando Rojas Guardia (2013); Ejercicios para cuidarse: Foucault, Nietzsche y Maquiavelo como herramientas; (2014) Rizomas del cuerpo. Rafael castillo Zapata (2015), todos en la editorial Bid & Co; La vida en breve. Miguel Márquez (2016), Fundecem; Buenas prácticas de vinculación con el medio. Una mirada desde los voluntariados de la UACH (2023). Ha compilado ocho libros compilados, entre otros: Posteos desde el sur: Tributo y asedio a Guillermo Deisler (2022) Edt. Actual de la ULA (online).



Código: ut30pr1092025