

FOUCAULT, EL PODER, LA GUERRA: ALCANCES DE LA “HIPÓTESIS DE NIETZSCHE”

Foucault, Power, War: Extent of the “Nietzsche Hypothesis”

Mgr. Diego Tolini (Universidad de Belgrano – CONICET)

diegotolini@gmail.com

Artículo Recibido: abril de 2023

Artículo Aprobado: junio de 2023

Resumen:

Este trabajo demuestra cómo la concepción del poder que Foucault desarrolla a partir de la “hipótesis de Nietzsche” reconduce a este último no sólo en la asimilación de la guerra como modelo de poder sino también en la concepción del poder como relaciones de fuerzas múltiples e inmanentes que producen formaciones específicas (como el Estado, la familia, las instituciones, etc.) sin reducirse a ellas. Sobre el fondo de estas cuestiones se destaca la necesidad de mantener el dinamismo y la multiplicidad de las relaciones de fuerzas en lucha contra toda instancia que busque finalizar la lucha y estatizar y unificar las fuerzas. Hay en todo esto una crítica al modelo soberano de poder, crítica para ejercer la cual Foucault se sirve de Nietzsche.

Palabras clave: Nietzsche – Foucault – Poder – Guerra – Soberanía

Abstract:

This paper shows how the concept of power that Foucault develops based on the “Nietzsche hypothesis” redirects to Nietzsche not only in the utilization of the war as a model of power but also in the conception of the latter as a relation of multiple and immanent forces which

produce specific power formations (such as de State, the family, the institutions, etc.) without reducing to them. In this context, it is remarked the importance of maintaining the dynamism and the multiplicity of the relation of forces in struggle against any instance that seek to end the struggle and paralyze and unify the forces. We find in all these questions a critic to the sovereign model of power, critic that Foucault develops based in Nietzsche.

Key words: Nietzsche – Foucault – Power – War – Sovereignty

Introducción

Entre las condiciones que habrían hecho posible que el tema del poder surja en la obra de Foucault, E. Díaz (2003) ubica, además del mayo de 1968 y de su participación en el Grupo de Información sobre las Prisiones, la lectura sistemática de Nietzsche llevada a cabo de 1964 a 1968. Las huellas de dicha lectura son múltiples en la década de 1970.

En 1971 publica su *Nietzsche, la genealogía, la historia*, aunque ya antes, en 1967, el mismo año de la publicación de su ponencia de 1964 titulada *Nietzsche, Freud, Marx*, había señalado lo que debía a Nietzsche en cuanto al replanteo de su relación con la historia: “fui ideológicamente ‘historicista’ y hegeliano hasta que leí a Nietzsche” (citado y traducido por Sánchez Santiago, 2017). En la primera de las conferencias que da en 1973 en Río de Janeiro se refiere a Nietzsche para señalar la ruptura del conocimiento con las cosas y para ponerlo en relación, en contra de toda una tradición, con los instintos y las relaciones de poder (Foucault, 1973).

En una entrevista de 1975 sobre *Vigilar y Castigar*, libro de reciente publicación, Foucault (1975) sostiene sobre Nietzsche:

Ahora permanezco mudo cuando se trata de Nietzsche [...] Si fuera pretencioso, daría a lo que hago este título general: genealogía de la moral. Nietzsche es quien dio la relación de poder como blanco esencial [...] al discurso filosófico [...] La presencia de Nietzsche es cada vez más importante [...] A las personas que quiero, yo las utilizo. La única marca de reconocimiento que puede testimoniarse a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo crujir, gritar (p. 168).

Un año después publica el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, titulado, en evidente referencia a Nietzsche, “La voluntad de saber”, y en el curso de 1975-6, *Defender la sociedad*, encontramos la célebre hipótesis que lo sitúa como paradigma de una concepción del poder en términos de guerra. Estos constituyen dos de los lugares donde Foucault introduce el problema del biopoder. Además de las ya referidas conferencias de Río de Janeiro, donde lo vincula al surgimiento de una medicina social, Foucault introduce el problema del biopoder en *La voluntad de saber*, en el marco del contrapunto entre el poder soberano de “hacer morir o dejar vivir” y este biopoder consistente en “hacer vivir o dejar morir”, y en *Defender la sociedad*, donde la retoma aludiendo no al problema de la soberanía sino al de la guerra.

Si *La voluntad de saber* constituye el marco para la destitución de la represión como modelo del poder, *Defender la sociedad* lo es para la destitución de la soberanía. Y para esto último, Foucault se sirve de Nietzsche: si bajo la represión se esconde la positividad de un poder que produce la misma realidad que dice reprimir, bajo el derecho soberano se esconde el carácter belicoso de las relaciones de fuerza.

A diferencia de la realizada por autores como Bataille, Klossowski, Derrida o Deleuze, la asimilación foucaultiana de Nietzsche debe su especificación a la centralidad otorgada al poder y a la historia como ejes de articulación de un proyecto de filosofía crítica (Sánchez Santiago, 2017). La relación de Foucault con la historia entendida al modo nietzscheano, a saber, como genealogía, fue sistematizada en *Nietzsche, la genealogía y la historia* y ha recibido un importante interés en la literatura de la relación Foucault-Nietzsche (cfr. Rujas Martínez-Novillo, 2010, Svampa, 2015, Sánchez Santiago, 2017).

Los comentarios sobre lo que de esta relación concierne al poder giran naturalmente sobre la hipótesis Nietzsche, esto es, sobre la concepción del poder como guerra y sobre las articulaciones entre la guerra y los otros paradigmas de poder estudiados o criticados por Foucault (cfr. Cerón, 2008, Blengino, 2014). En este marco, no encontramos trabajos que desarrollaran aquellos aspectos de la hipótesis Nietzsche que, más allá de la guerra, podrían efectivamente reconducir a la filosofía de Nietzsche.

Como es sabido, a Foucault no le interesa tanto la naturaleza del poder (¿qué?) sino su modo de funcionamiento o ejercicio (¿cómo?), lo que estudió a partir de modalidades y prácticas históricas específicas: la prisión, el hospital, la familia, el castigo, la confesión, el psicoanálisis, etc. Esto hace que su trabajo sea fragmentario y discontinuo: no hay en Foucault una concepción ni total ni sistemática del poder. Esta constituye sólo una de las razones de lo problemático que es reducir su noción de poder a Nietzsche, vertiente por la que sería posible extraviarse dada la influencia que tuvo este último sobre Foucault (Castro, 2004). Nietzsche, como Hobbes o Reich, son hipótesis con las que Foucault cuenta, en un juego de asunciones y descartes, para ir cincelando el modo de funcionamiento del poder. Sólo quisiéramos interrogar aquí los alcances de la hipótesis de Nietzsche a la luz de algunos de los desarrollos de la filosofía nietzscheana.

Restitución de la guerra permanente en Foucault

El curso de 1975-6, *Defender la sociedad*, Foucault lo dedica a genealogizar el modelo de la guerra, que ya en *Vigilar y castigar* (1975) había propuesto como modelo de análisis del poder político. El autor buscó restituir este modelo cuestionando los modelos soberano y represivo, los cuales habían omitido la dimensión de la lucha.

Foucault rastrea hasta el siglo XVI la existencia de este discurso que tomó la guerra como fondo ineliminable de toda relación social y lo analizó, en el marco de su relación con el discurso de la soberanía, su gran antagonista, no tanto por su valor epistemológico sino por su carácter político. No hay, en rigor, en Foucault una teoría de la soberanía: esta cuestión no es algo de lo que se haya ocupado extensamente. Por lo general, Foucault desarrolla el problema de la soberanía por alusión a las cuestiones del contrato y el territorio, y en consecuencia desde una concepción del poder como posesión (Castro, 2004): lo que busca Foucault aquí es constituir el antagonista que le permitirá comprender la emergencia del discurso de la guerra.

Así, si el discurso de la soberanía habría buscado legitimar la propiedad del soberano sobre los territorios, mediante un uso de la historia que situaba en el origen de la

soberanía la voluntad radical de los individuos de conservar su vida, el discurso de la guerra buscó impugnarlo, fragmentando esa historia en la serie de conquistas, despojos y violencias que la subtendieron. Restituyó así el hecho, no abstracto sino concreto, de la dominación, que es el que la soberanía quiso forcluir y que se sitúa en el origen y por debajo de la función pretendidamente pacificadora del Estado (Foucault, 1975-6).

La historia esgrimida por este discurso funciona así como un arma de guerra, particularmente como un arma de insurrección. Como es sabido, así entiende Foucault (1975-6) la genealogía, como la insurrección ejercida mediante la reactivación de aquellos saberes desprestigiados y deslegitimados contra la instancia teórica central que pretende unificarlos y jerarquizarlos. Este es uno de los valores que la guerra tendrá para Foucault: el de fundamentar la genealogía como insurrección contra toda instancia central de poder y saber unificadora y jerarquizadora (López Álvarez, 2006).

Esto delimita el alcance político del discurso del propio Foucault: se trata de salvaguardar la multiplicidad y heterogeneidad de los núcleos de poder y la dinamización de las relaciones de fuerzas que los inducen, luchando contra aquellos dispositivos centralizadores y excesivamente estabilizadores de las fuerzas. Así, la genealogía es en el fondo un cuestionamiento de lo que se considera inmóvil e inmortal en la historia. Aprender genealógicamente un sistema moral, conceptual, penal, etc. significa así insertarlo como efecto e instrumento en una red inestable de causación múltiple e inmanente. La genealogía detecta, en suma, la movilidad y multiplicidad de la red de relaciones que determina desde esa complejidad la emergencia de un elemento determinado, señala su fragilidad y en consecuencia la posibilidad de su disolución más o menos temprana (Sánchez Santiago, 2017; cfr. Foucault, 1971, 1978).

No sólo se trata así, para Foucault, de restituir el campo de la guerra, desplazando el de la soberanía y la represión, sino de mantenerla permanentemente activada, lo cual significa combatir cualquiera instancia que desequilibre la distribución y la dinamización de las fuerzas (López Álvarez, 2006). Esto reconducirá a Nietzsche para quien mantener la guerra permanentemente activada significará intensificar la vida, en términos de poder

restituirle a esta su multiplicidad y dinamismo constitutivos, los cuales pueden ser alterados por núcleos demasiado estáticos de poder.

De este modo, Foucault buscó visibilizar que el derecho, como la represión, depende de relaciones que son del orden del dominio y la resistencia. Se trata de describir bajo las formas del derecho el acontecer de las luchas y bajo el ideal de universalidad de la justicia su realidad como instrumento de dominación (Foucault, 1973). El derecho y la represión son así instrumentos y efectos de una lucha de fuerzas que no se termina con el contrato y que no es susceptible de ser completamente reprimida. Contra la voluntad soberana de pacificar la guerra y conservar la vida, Foucault (1975-6) buscó demostrar que la guerra no es susceptible de ser pacificada y que la vida que se conserva sólo lo hace en el marco de otras vidas que no se conservan.

Este constituye entonces el marco para cuestionar los modelos soberano y represivo de poder: en el marco de la guerra, el derecho no reconcilia nada sino que sigue estando afectado por la disimetría constitutiva de las relaciones de fuerza; y la represión no cancela ninguna fuerza sino que es una herramienta más en un campo de fuerzas. La guerra se convierte así en principio general de inteligibilidad de la sociedad: represión, derecho, economía, historia, política, lenguaje, etc. quedan supeditados a la guerra.

El cuestionamiento del discurso de la soberanía por el de la guerra supuso, para Foucault (1975-6), una serie de replanteos. Al disolver la figura del soberano en una multiplicidad de elementos periféricos en relaciones de dominación y resistencia, el problema dejó de ser cómo los sujetos son unificados en torno a una instancia central de poder y pasó a ser la relación descentralizada de lucha establecida entre ellos. De allí que en el siglo XVII comience a perfilarse, para Foucault, el principio que sostiene el carácter relacional del poder: el poder no es, al modo de la soberanía, algo que se posee sino una relación, relación ya no principalmente jurídica sino de dominación.

Por otro lado, estas relaciones de fuerzas en lucha ya no concernirán principalmente al Estado ni serán susceptibles de ser localizadas en una institución específica sino que acontecen por debajo y a través de las mismas induciendo focos de poder y resistencia que

penetran toda relación social y figuran como una suerte de estado de lucha permanente. En este marco, Foucault (1975-6) destaca la categoría ya no de soberano o súbdito sino de raza, la cual designaba, en los siglos XVII y XVIII, diferencias no sólo étnicas sino idiomáticas, religiosas geográficas, políticas, consuetudinarias, etc. La unidad del Estado y la centralidad del soberano se fracturan así en una multiplicidad de razas enfrentadas en relaciones de dominación y resistencia.

Estas guerras pequeñas y múltiples son, para Foucault, las que no son susceptibles de ser finalizadas. De allí su crítica tanto a la fundamentación racionalista del derecho –que hacía desaparecer la guerra mediante un contrato de pacificación- como a la guerra trascendida –mediante el logro de una síntesis definitiva de los antagonismos, como en el régimen dialéctico, o la pretensión de una pureza de la raza, como en el biopolítico. Estas perspectivas terminan negando la guerra permanente, que es el hecho que afirma la imposibilidad de todo principio de cierre histórico (Foucault, 1978-83).

La guerra como elemento central del modelo hermenéutico nietzscheano

La guerra constituye en Nietzsche uno de los elementos centrales de su modelo hermenéutico. Como es sabido, Nietzsche concibe al ser humano como campo de guerra y entiende que el tipo de relación que este entabla con que la guerra que es (*der Krieg, der er ist*) es lo que definirá, por un lado, su fortaleza o debilidad, y por el otro, su salud o enfermedad. Así, si la aspiración del individuo débil es la de finalizar la guerra que es, para alcanzar así la felicidad del reposo (*Ausruhens*), de la saciedad (*Sattheit*), de la unidad final (*endlichen Einheit*), lo cual supone una estatización definitiva de las fuerzas en la voluntad de poder, el individuo fuerte será el que guerrea consigo mismo (*Kriegführen mit sich*), lo cual supone entregarse al devenir de las fuerzas en la voluntad de poder y atenerse a un principio de insaciabilidad (*Unersättlichkeit*) que desprecia toda resolución final o estado definitivo (Nietzsche, 1886, §200).

De igual modo, si estar enfermo (*Kranksein*) significa pacificarse a uno mismo y tener respecto del exterior una actitud pacífica de reposo, ya en la felicidad, la tranquilidad

o la igualdad, estar sano significará estimular la guerra que se es y tener respecto del exterior una actitud dominadora, en el sentido de dotarlo de las formas que permiten al individuo aumentar su poder pero como puntos de estabilidad pasajeros, susceptibles de ser abandonados (Nietzsche, 1888b, ¿Por qué soy tan sabio?, §6).

En función de estos criterios, Nietzsche (1878-9, §187) llegará incluso a proponer la guerra como remedio. Esta tesis es especialmente pertinente en el contexto de decadencia que el filósofo observaba en Europa y en general en la tradición moral y metafísica occidental, decadencia que era efecto de una voluntad excesiva de conservarse. Así, la guerra constituía un antídoto para los pueblos que se conservan demasiado (Nietzsche, 1883-4, De la guerra y el pueblo guerrero). Sucede que la voluntad de auto-conservación, cuando es excesiva, conduce a un estatismo de las fuerzas en la voluntad de poder y a un rechazo de todo desasimiento que restituya su movilidad constitutiva. Por eso la paz cuando permanece no es deseable para Nietzsche, porque con ella la vida pierde dinamismo, decae y se empobrece. La paz debe ser un medio para nuevas guerras:

Sólo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis, sólo se permanece joven a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz... Nada se nos ha vuelto más extraño que aquella aspiración de otro tiempo, la aspiración a la «paz del alma», la aspiración cristiana; nada nos causa menos envidia que la vaca-moral y la grasosa felicidad de la buena conciencia. Se ha renunciado a la vida grande cuando se ha renunciado a la guerra. (Nietzsche, 1889, pp. 61-2)

La guerra se expresa también en el ámbito del pensamiento, el cual no constituye un ámbito neutro sino el campo de una guerra que el pensador debe estar dispuesto a dar contra los otros, lo cual evidencia la importancia de tener enemigos como elementos de heterogeneidad (Nietzsche, 1882, § 283, y 1883-4), y contra sí mismo, contra las propias interpretaciones alcanzadas (Nietzsche, 1881, § 370), las cuales, de permanecer inmutables, detendrían el devenir y la multiplicidad de las fuerzas.

La guerra señala, por lo demás, el modo en que el propio Nietzsche piensa: “por naturaleza soy belicoso. Atacar forma parte de mis instintos” (Nietzsche, 1888b, pp. 41-2). Recordemos su célebre auto-apreciación: “yo no soy un hombre, soy dinamita” (Nietzsche, 1888b, p. 151), y la figura de un filosofar con el martillo. Ya no sólo se trata de la guerra

como criterio de distinción entre el fuerte y el débil, el saludable y el enfermo, o entre las sociedades vitales y las decadentes, sino de la guerra llevada al plano de la “crítica radical”, de la “refutación contundente”, como sucede cuando Nietzsche polemiza con el cristianismo o la metafísica, con el darwinismo o la moral conservadora de sí, con el platonismo o el cartesianismo (Llinares, 2006, p. 43).

En este marco, la guerra servirá de criterio referencial tanto a nivel epistemológico como axiológico. Aquí se dará la auténtica guerra para Nietzsche, que será una guerra por la potenciación de la vida, una guerra que debe darse en el ámbito de los conceptos y los valores morales, que son los que mejor reflejan el grado de fortaleza o debilidad de quien los produce. Así, la verdad y la mentira serán definidas por referencia a la guerra (Nietzsche, 1885-9, 14[153]), igual que el bien y el mal (Nietzsche, 1888, §2). En general, los conceptos y valores son remitidos por Nietzsche no a la realidad, concepto que problematiza, sino a las relaciones de fuerzas en lucha, idea que ya había sido formulada por Foucault (1973) por alusión precisamente a Nietzsche.

Así, en la filosofía nietzscheana conocimiento y moral están investidos por relaciones de dominación y resistencia. No hay un origen noble y pacífico de los conceptos y valores sino sangriento y belicoso (Nietzsche, 1887, cfr. sobre todo Tratado Primero). Nietzsche habría antecedido así a Foucault en el planteo de un vínculo esencial entre saber y poder, o entre relaciones de poder y verdad (Ávila-Fuenmayor, 2006, Cerón, 2008), al delimitar que el saber más que reflejar la realidad, la produce en atención a razones no de exactitud epistémica sino de dominación política, y que la verdad más que provenir de una adecuación a la realidad procede (*Herkunft*) de la lucha.

De allí que ambos compartan el principio metodológico de explicar lo más elevado por lo más mezquino, en una inversión de las jerarquías tradicionales: el mundo de la conciencia y la frialdad epistémica por el del cuerpo y sus pasiones guerreras, el de la paz por el de la lucha (cfr. Nietzsche, 1887, Tratado Primero, y Foucault, 1975-6)

La guerra y el devenir, valorizados por oposición a una tradición que venía jerarquizando el estatismo, el reposo y la tranquilidad, conformarán un eje que será la base

de su crítica al cristianismo: “la guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo. No vuestra compasión, sino vuestra valentía es la que ha salvado hasta ahora a quienes se hallaban en peligro” (Nietzsche, 1883-4, p. 80). Nietzsche profesa un amor no a la mismidad sino el desafío de amar a la diferencia; no la compasión que iguala sino la valentía en situaciones de peligro. La misma tarea de una transvaloración de todos los valores (*Umwertung aller Werte*) es realizada mediante la guerra, tal como Nietzsche (1889) lo expresa en el “Prólogo” del *Crepúsculo de los ídolos*, escrito que ya constituye en sí mismo “una gran declaración de guerra” (p. 32).

La centralidad que la guerra tiene en el modelo hermenéutico nietzscheano queda evidenciada por los ámbitos tan diversos que la retoman: el antropológico, donde sirve como criterio de distinción de lo fuerte y débil y de lo sano y enfermo, el cultural, donde funciona como cura para sociedades decadentes, el del pensamiento, en tanto ámbito atravesado por relaciones de dominio y resistencia, y el epistemológico y axiológico, donde la guerra funciona como criterio de distinción de la verdad y la mentira, y del bien y el mal. Finalmente la guerra es el medio para llevar a cabo la transvaloración de todos los valores, tarea en la que se juega la potencia o debilidad de las fuerzas de la vida.

Como demostramos, en todos estos ámbitos la valorización de la guerra está ligada al mantenimiento del dinamismo y la multiplicidad de las fuerzas al interior de la voluntad de poder, en rechazo explícito a toda intención de resolver definitivamente el conflicto entre las fuerzas o de lograr una paz concluyente. Esto se encuentra en concordancia con el alcance político que tenía, como vimos, el discurso del propio Foucault: también en Nietzsche, la apelación a la guerra en tanto recurso para mantener el dinamismo y la multiplicidad de las fuerzas se opone a todo elemento excesivamente estabilizador y centralizador de las mismas, que es, como indicamos, lo que subyace a su crítica a nociones como las de dios, igualdad, adaptación, bien, mal o felicidad.

Mantener la guerra permanentemente activada, motivo que reencontramos en Foucault y que significa en Nietzsche, como recién dijimos, defender el devenir y la multiplicidad de las fuerzas contra toda instancia teórica o moral que atente contra ellos, es, para este último, condición de la potenciación de la vida. Potenciar la vida es así aceptar la

transformación permanente que la vida es y el abandono consecuente de todo punto de estasis y seguridad definitivo. En este marco, se comprende la crítica nietzscheana al motivo de la conservación de la vida y su valoración de la muerte activa.

La pequeña y la gran política: la potenciación de la vida

Nietzsche no dejó de ocuparse de la guerra entre grandes estamentos, por ejemplo en sus reflexiones sobre la guerra franco-alemana de 1870-1871, en la que había querido participar. Como en su lectura de las guerras de la Grecia antigua, Nietzsche legitima este enfrentamiento por razones estéticas. Es que inicialmente, Nietzsche concibió la guerra como condición de surgimiento y perfeccionamiento de la obra de arte (Nietzsche, 1869-74, 7[88]). Pero esta perspectiva será revisada una vez finalizada la guerra franco-alemana y constituido el Imperio Alemán. Nos encontraremos allí con una valoración crítica de las guerras médicas de la antigua Grecia y de la guerra franco-alemana, por sus consecuencias penosas sobre la moral, la cultura y el arte (Nietzsche, 1873, 1875-82 5[91]).

Estas consideraciones prefiguran un punto de vista que es el que terminará por poner en entredicho el pequeño belicismo de mezquinos intereses entre los Estados, dinastías o estamentos. A esta pequeña política, Nietzsche opondrá su “gran política” (*große Politik*). No hay que olvidar que en varios pasajes Nietzsche discute con la “gran política” nacionalista de Bismarck, sobre quien no oculta su desprecio (Nietzsche, 1885-9, 25[6], 25[13]). Contra esta pequeña política nacionalista, Nietzsche (1885-9) postula una política a gran y pequeña escala: “Yo traigo la guerra” (*Ich bringe den Krieg*) (p. 773). La guerra a la que se refiere Nietzsche es la que se introduce a través de todas las naciones y estamentos, las razas y especies, y que se juega, como vimos, en todos los niveles de la vida, el arte, la moral, la filosofía, la salud, para denunciar lo que hay en ellos de debilidad y reactividad, y para abogar por una vigorización de la vida.

La expresión “*Ich bringe den Krieg*” pertenece a los últimos cuadernos de Nietzsche, escritos entre diciembre de 1888 y comienzos de enero de 1889, los cuales contienen múltiples referencias a la guerra. Los motivos que leemos en estos cuadernos en

contra de la guerra están referidos a esta guerra menor entre naciones, al estilo de Bismarck, mientras que los imperativos bélicos están referidos, por el contrario, a esta guerra que no es por estos intereses particulares o egoístas de los pueblos, estamentos, razas o naciones sino por el fortalecimiento o debilitamiento de la vida:

Yo traigo la guerra. No entre pueblos: no tengo palabras para expresar mi desprecio por la abominable política de intereses de las dinastías europeas [...] No entre estamentos [...] Yo traigo la guerra que se introduce a través de todos estos azares absurdos que son el pueblo, la clase, la raza, la profesión, la educación, la formación: una guerra entre ascenso [*Aufgang*] y declive [*Niedergang*], entre voluntad de vida y sed de venganza contra la vida. (Nietzsche, 1885-9, p. 773)

Nietzsche de ningún modo justifica la guerra (cfr. por ejemplo lo sostenido por Cerón, 2008): si ha de suceder en efecto esta pequeña guerra entre estamentos es sólo en el marco de esta gran guerra entre el ascenso y descenso de la vida que se justificaría (Nietzsche, 1886, § 208). Esta es una guerra por los destinos de las fuerzas, y en virtud de que las mismas reconducen al cuerpo es que Nietzsche (1885-9) situará como centro referencial de este modelo a la fisiología: “la gran política quiere que la fisiología se convierte en ama y señora de todas las otras cuestiones” (p. 774), lo cual anuncia la centralidad que en Foucault tendrá el cuerpo en las dinámicas políticas.

Como los conceptos y valores eran para Nietzsche las herramientas fundamentales para la potenciación o el debilitamiento de la vida, la *große Politik* nietzscheana deberá jugarse acaso privilegiadamente en los ámbitos axiológico y epistemológico, ámbitos donde la guerra ya servía como criterio fundamental de referencia. La guerra en este sentido grande será así una guerra por la transvaloración de los valores:

Transvaloración de todos los valores [...] Yo soy el primero que ha descubierto la verdad, debido a que he sido el primero en sentir –en oler– la mentira como mentira... [...] Yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones [...] El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire – todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras

como jamás las ha habido en la tierra. Sólo a partir de mí existe en la Tierra la gran política (Nietzsche, 1888b, p. 152).

Esta gran política tendrá en sus manos, para Nietzsche (1885-9), “la más grande de todas las tareas”, la de restaurar en la tierra aquella “demasia de vida” (*Zuviel von Leben*) (p. 774) que contrasta con la voluntad excesiva de conservación que Nietzsche veía en su sociedad contemporánea y que se oponía a todo lo que en la vida es transformación y pérdida. Esta demasia de vida será entonces una afirmación, una vez más, de la transformación permanente que es la vida y en consecuencia de la muerte y la pérdida como dimensiones ineludibles de la misma.

La muerte y la pérdida no como cierre histórico ni como abolición del conflicto sino como dimensiones propias de una vida intensa y afirmativa. Afirmar la guerra en este sentido grande es afirmar la vida y afirmar la vida es abrirla a la pérdida y la muerte, condición y resultado de una vida afirmativa. Como se ve, la guerra en Nietzsche no está subordinada al interés o la utilidad, no es una guerra por lograr o preservar el dominio sino que está ligada en última instancia a la pérdida y al gasto sin finalidad, a lo imposible de ser dominado y lo que resiste toda voluntad de dominio (Cragolini, 2003).

La guerra que le interesa a Nietzsche no se da entonces principalmente entre grandes estamentos, Estados o naciones. Es una guerra que atraviesa estas formaciones y las fragmenta en elementos múltiples que configuran un entramado de relaciones de fuerzas en las que está en juego nada más y nada menos que la potenciación o debilitamiento de la vida, esto es, el modo en que esta se abre o se resiste a su propio dinamismo constitutivo, lo cual significa abrirse a la pérdida y la muerte como dimensiones ineludibles de la misma. Esto prefigura el punto de vista que Foucault destacará con su micropolítica, que será una política dada no a nivel de las instituciones o el Estado sino de las relaciones de fuerza que penetran y fragmentan dichas formaciones y que constituyen el fondo al que quedarían subordinadas.

La *Wille zur Macht*: poder, vida y cuerpo

La guerra será entonces lo que caracteriza la relación de las fuerzas en la voluntad de poder, y dado que el desarrollo de esta noción será realizado por Nietzsche (1885-9) a partir de la vida, pues “no tenemos otra representación [del ser] más que «vivir»” (p. 130), la vida misma será voluntad de poder en tanto lucha de fuerzas afirmativas y negativas, expansivas y conservativas. Para Nietzsche lo que se pone en juego en la guerra es la vida misma, sus fuerzas intensificadas o debilitadas. El carácter belicoso de la vida queda así firmemente establecido:

La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anexión y al menos, en el caso más suave, explotación [...] Un cuerpo vivo y no uno moribundo: tendrá que ser la encarnada voluntad de poder, querrá crecer, extenderse, atraer a sí, obtener preponderancia [...] porque vive, y porque la vida es cabalmente voluntad de poder (Nietzsche, 1886, pp. 221-2).

Esta asociación del poder con la vida sugiere una nueva aproximación respecto al biopoder foucaultiano. Como dijimos, Foucault buscó mediante la guerra desplazar la concepción soberana del poder, la cual remite al Estado y la ley. Si la soberanía está vinculada a la propiedad sobre los territorios y bienes, el biopoder lo estará al dominio mediante tecnologías dirigidas a los procesos vitales individuales y globales. En el biopoder, más que de posesión de territorios y bienes y de su remisión a un punto central de poder, se trata de relaciones de fuerzas que encuentran momentos de estabilidad pero que son siempre temporarios y frágiles (Foucault, 1975).

Estas relaciones no conciernen en el fondo al vínculo del Estado con sus ciudadanos. El poder concebido de este modo no es susceptible, para Foucault (1975, 1976), de ser localizado en un aparato estatal determinado ni en ningún tipo definido de institución. Se trata de un entramado de relaciones múltiples que pueden adoptar codificaciones específicas (el Estado, la familia, la represión, el asilo, etc.) como puntos inestables y fragmentarios de lucha, siempre expuestos a nuevos conflictos. Estas relaciones operan a través y más allá del Estado, las instituciones y las leyes, pueden emplearlos estratégicamente pero penetran en última instancia toda relación social en un

estado de lucha permanente. El individuo, el grupo, la institución aparecen contra el fondo de esa red de poder que los produce y los fragiliza, que los falsea y los hace funcionar.

Contra la microfísica del poder soberano, Foucault (1973-4) sitúa entonces esta microfísica del poder disciplinario. Acaso categorías como las de *große Politik* que toma como referencia la fisiología y el comportamiento de los instintos, o la *Wille zur Macht* y su arraigo en el cuerpo, preanuncien esta microfísica del poder que tampoco concierne al Estado ni a la ley, a la institución o al individuo, sino al cuerpo. Porque la disciplina es, en efecto, para Foucault (1975), una tecnología política del cuerpo que lo cerca para aumentar su fuerza económica y reducir su fuerza política, esto es, para subordinar las relaciones de fuerzas en guerra que lo constituyen a finalidades económicas.

Para esta microfísica del poder, Foucault apela a la figura de la “batalla perpetua” (p. 36), que es el eje que enfatizará en *Defender la sociedad* mediante la “hipótesis de Nietzsche”. El cuerpo entonces, que es el elemento que concentra las ramificaciones últimas, capilares, de este biopoder, estará en Foucault (1975), como en Nietzsche quien lo concebía como un campo de fuerzas en lucha, “imbuido de relaciones de poder y de dominación” (p. 35). Así, el carácter relacional del poder, su concepción en términos de lucha y la centralidad que en su dinámica tiene el cuerpo podrían reconducir, en efecto, a la filosofía de Nietzsche.

Según cierta perspectiva, apoyada en declaraciones del propio Foucault (1982), la concepción del poder como guerra habría sido abandonada por éste con los desarrollos sobre la gubernamentalidad: en este marco, la guerra, que hasta entonces constituía el fondo al que remitían las diferentes codificaciones del poder, pasa a ser, como el contrato o la represión, un mero instrumento subordinado al nuevo paradigma de la gubernamentalidad (Castro, 2004, Revel, 2008). La continuación de la obra de Foucault habría relegado así la hipótesis bélica al mismo campo de las hipótesis previamente descartadas por Foucault. Una vez desplazados Reich y el psicoanálisis, Hobbes y la filosofía política moderna y ahora Nietzsche y el hecho de la guerra y la violencia, el terreno quedaría despejado para la tarea positiva de describir el funcionamiento del poder en los términos de la gubernamentalidad (Castro, 2011).

Sin embargo, no sólo no es abandonado el énfasis en el carácter relacional del poder (concebido ahora como una acción ejercida sobre otras en un campo de posibilidades múltiples) sino tampoco, al menos no del todo, su carácter bélico. La guerra acaso ya no constituya el elemento central del modelo hermenéutico foucaultiano (López Álvarez, 2006) pero más que de abandono y sustitución podría tratarse de inscripción y reformulación en este nuevo contexto: la guerra continúa así, en efecto, constituyendo un elemento clave en los análisis de Foucault sobre el gobierno (Blengino, 2014).

Nietzsche (1885-9, 2[87]) enfatizó también la multiplicidad de las formaciones de poder (*Herrschafts-Gebilde*), su carácter inestable, en el sentido de ser formaciones de corto plazo siempre susceptibles de ser disueltas, y la imposibilidad de ser reducidas a una unidad o a una síntesis final. E insistió finalmente en el carácter inmanente de las relaciones de fuerzas al interior de la voluntad de poder. Estos elementos serán los que enfatizará Foucault (1976) en la definición que da del poder en *La voluntad de saber*: multiplicidad, luchas y enfrentamientos permanentes, inmanencia, etc.

Esposito (2004) demostró cómo gran parte de las categorías foucaultianas están presentes en Nietzsche. Destacó en particular que Foucault toma de Nietzsche la idea de que la vida mantiene una relación inmanente con el poder. De hecho, es una de las ideas que Foucault empleaba para desplazar el modelo soberano de poder que concebía a la vida como un elemento cerrado sobre sí y preexistente a un poder con el que mantendría una relación antitética y trascendente. Foucault, como Nietzsche, concebiría la vida como algo constitutiva e inmanentemente político. La vida no preexiste al poder, no es algo dado sino constituido por las relaciones de poder.

El problema es que no es claro, para Esposito, que la relación entre la vida y el poder sea, en Foucault, verdaderamente inmanente. Foucault, para Esposito, trata la vida y la política como elementos que sólo se conectan en un momento histórico pero de manera aún extrínseca. Esta relación trascendente entre vida y política es la que luego se traduciría en la mala articulación que Esposito encuentra en Foucault entre las dos fisonomías de la biopolítica, a saber, la afirmativa (la vida como producida, expandida) y la negativa (la política como negación de dicha producción y expansividad). Esposito descubre aquí la

impronta moderna que conservaría aún el modelo foucaultiano de la biopolítica: esta tomaría a cargo la vida al modo del poder soberano, a saber, como una mediación exterior y contingente, surgida en un momento histórico determinado.

Esto es lo que Esposito (2004) quiere rectificar con su concepto de «inmunidad». El mismo indica que vida y política están desde siempre mutuamente implicadas. La política es la negación que la vida necesita para conservarse, una suerte de contención protectora respecto a un exceso, pero no al modo de una limitación impuesta desde el exterior, sino al modo en que la vida se conserva a sí misma a través del poder. Esta paradoja de un poder que conserva la vida negándola, esto es, debilitándola o infligiéndole un daño, es lo que Esposito llama inmunización.

Ahora bien, si Foucault se habría apoyado en Nietzsche para definir al poder como relación de fuerzas inmanentes, Esposito también se apoya en él al proponer su categoría de inmunidad, mediante la cual, repetimos, buscó rectificar la relación trascendente entre el poder y la vida que interpreta en Foucault. Si bien no siempre Nietzsche concibió la relación entre poder y vida en términos inmanentes (cfr. Nietzsche, 1872), en sus elaboraciones de la década de 1880 comienza a desarrollar una concepción de la vida como algo que, ahora sí, sin necesidad de apelar a ningún poder exterior, pasará a imponerse a sí misma, desde el interior, las formas que la contienen de su propio discurrir auto-disolutivo.

Esto es lo que indicará, por ejemplo, el «ideal ascético» (*asketische Ideal*), a saber, una vida que se conserva negando sus propias fuerzas expansivas (Nietzsche, 1887, Tratado Tercero, §11). Desde entonces, la política no podrá concebirse en Nietzsche como la negación extrínseca de una vida que no contaría con los medios para preservarse a sí misma. No habrá, en Nietzsche, escisión entre vida y poder, no habrá negación extrínseca; la negación será un movimiento de la vida a sí misma. Nietzsche dejó en claro la imposibilidad de pensar el poder fuera de su relación con la vida y la vida fuera de la trama que compone con el poder. Esto es lo que Esposito quiso enfatizar si bien parecería no haberlo logrado del todo, cayendo en la misma trascendencia de la quiso desmarcarse (cfr., Cragolini, 2009, Zengotita, 2018).

La vida es en Nietzsche voluntad de poder, esto es, relaciones de fuerzas múltiples en una lucha que puede encontrar puntos de estatismo o período de paz, que incluso son necesarios como negación de la potencia expansiva y auto-disolutiva, pero que nunca son definitivos. Frente al intento de la política moderna de anular el conflicto, Nietzsche evidenció que el conflicto es una condición inherente a la vida, lo cual anticipa la cuestión biopolítica basada en el modelo de la guerra que Foucault intentó recuperar.

Así, lo que estos debates manifiestan es cómo la filosofía de Nietzsche funciona como referencia para el planteo de una relación inmanente y en conflicto de las fuerzas al interior de la vida. Esto se manifiesta (1) en la definición foucaultiana del poder, para llegar a la cual necesita desmarcarse del modelo soberano de poder que lo concebía como un elemento trascendente y de pacificación o resolución definitiva del conflicto, y que le resultaba indispensable como matriz para pensar los fenómenos concernientes al biopoder; y (2) en la definición de la categoría de inmunidad de Esposito, categoría mediante la cual el autor busca brindar una respuesta para lo que, según entiende, en Foucault permanece mal articulado, a saber, la relación entre las fisonomías negativa y afirmativa del biopoder, y en última instancia, la relación entre poder y vida.

Derecho y guerra

El problema del Estado y el derecho queda en estos autores subordinado al de la guerra. El Estado y el derecho, como la familia, la represión o las instituciones son codificaciones frágiles e inestables producidas por los cimientos móviles de las relaciones de fuerzas en lucha. Así, bajo estas formaciones se ubica el acontecer de una lucha que no finaliza con el contrato ni puede ser completamente reprimida.

La guerra no sólo preside el nacimiento del Estado y la constitución de la ley sino que se continúa a través de los mismos. Foucault reproduce un argumento que Nietzsche había sugerido. La crítica nietzscheana ya había recaído, en efecto, sobre esa perspectiva que hizo del derecho un elemento de pacificación de una lucha natural y el resultado de una serie de individuos que decidieron unirse en un contrato fundacional:

La sociedad de los hombres: es un experimento [...] una prolongada búsqueda: ¡y busca al hombre de mando! Un experimento, ¡oh hermanos míos! ¡Y no un «contrato»! ¡Romped, rompedme tales palabras de los corazones débiles y de los amigos de componendas (Nietzsche, 1883-4, p. 292).

Nietzsche se coloca así en las antípodas de la concepción hobbesiana. El Estado no pacífica nada; es una herramienta más en un campo de lucha, una herramienta para imponer una dominación o resistirla. Y el orden social no comienza por un contrato: esto sólo puede ser sostenido por quien necesita legitimar su poder; comienza con una usurpación, y es esta violencia la que necesita ocultar el discurso de la soberanía. En un opúsculo de 1871, titulado *El Estado griego*, Nietzsche ya sostenía la idea de que el derecho y el Estado surgían a manos de los conquistadores. Nietzsche mantuvo siempre esta concepción de la génesis del Estado, como se ve en la definición que da mucho más tarde en *La genealogía de la moral*. El Estado, dirá allí,

Es una horda [*Rudel*] cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato» (Nietzsche, 1887, pp.124-5).

Se trasluce en esto la misma imposibilidad que luego planteará Foucault de eliminar la lucha y abolir el conflicto. El poder ya no es un elemento de pacificación, la negación trascendente de un conflicto originario y de la muerte a la que la vida quedaría expuesta en el mismo, sino un campo inmanente de lucha, de relaciones de fuerzas, que emplea leyes, que hace un uso estratégico del Estado, que propone ficciones útiles en la forma de verdades o valores a los efectos de imponer o subvertir una relación de dominio y que acoge la muerte como elemento permanente e irreparable de fragilización. El estado de naturaleza no es superado sino reconfigurado el estado de derecho. Este no es el negativo o el reverso del primero, sino su continuación.

Así, tanto en Foucault como en Nietzsche, este modelo que plantea la existencia de relaciones de fuerza en conflicto pone en evidencia los límites y la relatividad del aparato

conceptual de la filosofía política moderna de la ley y el contrato. Foucault y Nietzsche antes que él intentaron poner en evidencia las intenciones ocultas de dicho sistema conceptual al restaurar el hecho de la violencia y el dominio de su borramiento a manos del mismo. En tanto índice de análisis de las relaciones de poder, el modelo de la guerra hace de la ley y el contrato elementos secundarios, surgidos no para pacificar nada sino para proseguir la guerra y ejercer el dominio de unos sobre otros.

Conclusión

El alcance de la hipótesis Nietzsche no se reduce a la asimilación de la guerra como marco de inteligibilidad del poder. Tanto en Nietzsche como en Foucault la activación de la guerra funciona para mantener el dinamismo y la multiplicidad de las relaciones de fuerza. De allí que la genealogía foucaultiana busque reactivar los saberes locales y específicos, desprestigiados y deslegitimados, para volverlos, en tanto armas de insurrección, contra toda instancia teórica centralizadora y excesivamente estabilizadora de las fuerzas, y que la crítica nietzscheana busque detectar todo elemento que estaticé excesivamente las fuerzas y reduzca su multiplicidad, cuestión sobre cuya fondo se comprende su ataque al motivo de la conservación de la vida, a conceptos como los de bien o verdad y su valorización del devenir y la muerte activa.

Foucault apela a Nietzsche para discutir con la concepción soberana de poder: no se trata en efecto de propiedad sino de relaciones de fuerzas de las que ambos señalaron su carácter múltiple e inmanente y la imposibilidad de ser reducidas a una unidad o síntesis final. En el campo del poder no hay reunión definitiva en torno a un punto central sino relaciones periféricas y descentradas, no hay unidad final sino multiplicidades imposibles de ser completamente subsumidas y no hay un elemento trascendente que vendría a pacificar la lucha, finalizar el conflicto y conservar así la vida individual sino relaciones inmanentes cuya lucha es imposible de ser pacificada o concluida. En este marco, se comprende la crítica de Foucault a la fundamentación racionalista del derecho, que eliminaba la guerra mediante un contrato de pacificación, y a la concepción de la guerra

trascendida, ya sea mediante una síntesis definitiva de los antagonismos (como en el régimen dialéctico) o la pretensión de una pureza de la raza (como en el biopolítico). La guerra es permanente y su reactivación es condición para mantener el devenir, la descentralización y la multiplicidad de las fuerzas. En toda la diversidad de estas cuestiones debe medirse el alcance de la hipótesis Nietzsche.

Tanto Foucault como Nietzsche intentaron poner en evidencia la violencia y el acto concreto de dominación de los que dependen la constitución y conservación – presuntamente pacíficas y acordadas- de la soberanía. Si el poder soberano conservaba la vida mediante la anulación del conflicto, Nietzsche y Foucault mostraron que el conflicto es una condición inherente a la vida y que el derecho más que pacificar la lucha la continúa. Estado, ley y represión dependen de relaciones múltiples de poder que no son del orden del derecho o de la represión sino del dominio y la resistencia. Derecho y Estado son instrumentos y efectos de una lucha de fuerzas que no se termina con el contrato ni puede ser completamente reprimida o pacificada.

Esto permite comprender finalmente que la guerra que le interesa a estos autores no sea principalmente la guerra entre grandes estamentos sino las relaciones de poder que los fragmentan poniendo en evidencia los focos o formaciones múltiples de poder (siempre temporarias y frágiles, en el sentido de que están expuestas a disolución y conflictos permanentes) que suceden a través y por debajo de los grandes estamentos conformando un tejido inestable que penetra toda relación social, los ámbitos del saber y de la moral, etc., y que reconduce a los procesos vitales y al cuerpo, ejes de las dinámicas políticas. Es lo que sugiere la *große Politik* y la microfísica del poder.

Con respecto a la vida hay que señalar que mientras que en Nietzsche la relación entre ella y el poder es constitutiva, en el sentido de conformar un entramado que hace imposible que una pueda pensarse por fuera de la relación que mantiene con el otro, en Foucault dicha relación no puede salvarse de un sesgo de contingencia y trascendencia, ya que el poder parecería ser algo que se vuelca sobre la vida en un momento histórico más o menos determinable. En esto radicaba la crítica que Esposito realiza de Foucault y la

rectificación de dicho planteo por medio de su categoría de inmunidad, para el desarrollo de la cual apela nuevamente a la figura de Nietzsche.

Y con respecto al cuerpo, es cierto que la disciplina, mediante sistemas de vigilancia y cercamiento, buscaba convertir sus fuerzas productivas en fuerza de trabajo y hacer de su gasto improductivo, utilidad productiva. Pero el cuerpo no es en Foucault algo sólo cercado disciplinariamente sino un foco de resistencia micropolítica. En torno al cuerpo gravitan al mismo tiempo fuerzas de dominación y resistencia, y es por eso Foucault lo concibe como campo de lucha. Lo mismo Nietzsche: el cuerpo reconduce a la voluntad de poder y en tanto tal en el mismo entran en lucha las fuerzas conservativas y disolutivas que se encuentran en disputa en el seno de la voluntad de poder. En Nietzsche además el cuerpo constituye un importante eje de resistencia ya que encarna sobre todo las fuerzas disolutivas, que son las más fuertes, las que tienden al gasto total e improductivo y que dificultan los cálculos de utilidad y los procesos de dominio.

Bibliografía

ÁVILA-FUENMAYOR, F. (2006) El concepto de poder en Michel Foucault. *Telos*, 8(2), 215-234. <https://www.redalyc.org/pdf/993/99318557005.pdf>

BLENGINO, L. F. (2014) La guerra y el gobierno en la encrucijada de la filosofía política de Michel Foucault con la tradición ilustrada liberal. *Nuevo Pensamiento. Revista de Filosofía*, 4(4), 1-24. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5513797>

CASTRO, E. (2004) Categorías de la filosofía política contemporánea: gubernamentalidad y soberanía. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 35, 39-69. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.151/pr.151.pdf

CASTRO, E. (2011) *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*, La Plata: Editorial Universitaria.

CERÓN, E. W. (2008) Foucault, lector de Nietzsche: a propósito de la genealogía y la guerra. *Escritos*, 16(36), 169-209. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6818>

CRAGNOLINI, M. (2003) *Nietzsche: camino y demora*. Buenos Aires: Biblos.

CRAGNOLINI, M. (2009) “Nietzsche y la biopolítica: el concepto de vida en la interpretación e Esposito”. En I. Mendiola (Ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*. Barcelona: Anthropos.

DÍAZ, E. (2003) *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Biblos.

ESPOSITO, R. (2004) *Bíos. Biopolítica y filosofía* (trad. C. Molinari). Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

FOUCAULT, M. (1971) *Nietzsche, la genealogía, la historia* (trad. J. Vázquez Pérez). Valencia: Pre-textos, 2014

FOUCAULT, M (1973) *La verdad y las formas jurídicas* (trad. E. Linch). Barcelona: Gedisa, 2011.

FOUCAULT, M. (1973-4) *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008

FOUCAULT, M. (1975) “Vigilar y castigar: el libro y su método” (trad. H. Pons). En E. Castro (Ed.), *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

FOUCAULT, M. (1975-6) *Defender la sociedad* (trad. H. Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

FOUCAULT, M. (1976) “Verdad y Poder”. En E. Castro (Ed.), *Microfísica del poder*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

FOUCAULT, M. (1977) “Poderes y estrategias. La teoría como caja de herramientas” (trad. H. Pons). En E. Castro (Ed.), *Microfísica del poder*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2021.

FOUCAULT, M. (1978) “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 5–26, 1995. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>

FOUCAULT, M. (1978-83). *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003.

FOUCAULT, M. (1982) “El sujeto y el poder” (trad. R. C. Paredes). En Dreyfus, H. y Rabinow, P. (Ed.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, p. 254.

LLINARES, J. B. (2006) “Consideraciones sobre la guerra en Nietzsche”. En N. Sánchez Dura (Ed.), *La guerra*. Valencia: Pre-Textos.

LÓPEZ ÁLVAREZ, P. (2006) “La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política”. En N. Sánchez Dura (Ed.), *La guerra*. Valencia: Pre-Textos.

NIETZSCHE, F. (1869-74) *Fragmentos póstumos: vol. I (1869-1874)* (trad. L. de Santiago Guervos). Madrid: Tecnos, 2007.

NIETZSCHE, F. (1872) *El nacimiento de la tragedia: o Grecia y el pesimismo* (trad. A. Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza, 2007.

NIETZSCHE, F. (1873) *La filosofía en la época trágica de los griegos* (trad. L. F. Moreno Claros). Madrid: Valdemar, 1999.

NIETZSCHE, F. (1875-82) *Fragmentos póstumos: vol. II (1875-1882)* (trad. M. Barrios). Madrid: Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, F. (1878-9) *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres* (trad. A. Brotons Muñoz). Vol. II. Madrid: Akal, 2007.

NIETZSCHE, F. (1881) *Aurora: pensamientos sobre los prejuicios morales* (trad. G. Cano). Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.

NIETZSCHE, F. (1882) *La ciencia jovial («La gaya scienza»)* (trad. J. Jara). Caracas: Monte Ávila, 1999.

NIETZSCHE, F. (1883-4) *Así habló Zarathustra: un libro para todos y para nadie* (trad. A. Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza, 2007.

NIETZSCHE, F. (1885-9) *Fragmentos póstumos: vol. IV (1885-1889)* (trad. J. B. Llinares Chover). Madrid: Tecnos, 2016.

NIETZSCHE, F. (1886) *Más allá del bien y del mal: prelude de una filosofía del futuro* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2007

NIETZSCHE, F. (1887) *La genealogía de la moral: un escrito polémico* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2001.

NIETZSCHE, F. (1888) *El anticristo: maldición sobre el cristianismo* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Buenos Aires: Alianza, 2014.

NIETZSCHE, F. (1888b) *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2017.

NIETZSCHE, F. (1889) *Crepúsculo de los ídolos: o cómo se filosofa con el martillo* (trad. A. Sánchez Pascual). Madrid: Alianza, 2010.

REVEL, J. (2008) *Dictionnaire Foucault*, París: Ellipses.

RUJAS MARTÍNEZ-NOVILLO, J. (2010) “Genealogía y discurso. De Nietzsche a Foucault”. *Nómadas. Revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 26(2). <https://www.redalyc.org/pdf/181/18118916008.pdf>

SÁNCHEZ SANTIAGO, A. (2017) “Aproximación al concepto de genealogía en Nietzsche y Foucault”. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 22(2), 195-203. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6742897>

SVAMPA, M. L. (2015) “Huellas nietzscheanas en el pensamiento de Foucault”. *Universitas Philosophica*, 32(64), 235-250. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph32-64.hnpf>

ZENGOTITA, A. (2018) “La vida como conflicto en Nietzsche y Freud. Cercanías y rupturas con el paradigma inmunitario de Esposito”. *Revista Mexicana de Opinión Pública*, 13 (25), 111-130. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-49112018000200111&lng=es&nrm=iso&tlng=es