

[1.] El diagnóstico

*La filosofía como tarea de diagnóstico • Interpretar y curar •
El filósofo debe decir lo que hay.*

Desde hace ya algún tiempo —¿desde Nietzsche? ¿Aún [1] más recientemente?—, se le ha asignado a la filosofía una tarea que antes no le era familiar: la de *diagnosticar*.^a Reconocer, en algunas marcas sensibles, lo que pasa. Detectar el acontecimiento que persiste en los rumores que ya no oímos, porque estamos muy acostumbrados a ellos. Decir lo que se deja ver en lo que se ve todos los días. Sacar a la luz, de súbito, la hora gris en que nos encontramos. Profetizar el instante.

¿Es esa, con todo, una función tan nueva? Al pretender ser labor de diagnóstico, al consagrarse a esta tarea tan empírica, tan titu- [2] beante, tan oblicua y diagonal, bien puede parecer que la filosofía se aparta del camino real que le era propio, cuando de lo que se trataba era de fundar o completar el saber, enunciar el ser o al hombre. De hecho, podría decirse igualmente —e incluso mejor, a tal punto nos gustan esos repliegues hacia el origen— que la filosofía, al convertirse en discurso diagnóstico, reencuentra su viejo parentesco con las artes milenarias que nos enseñaron a descubrir los signos, a interpretarlos, a develar el mal que se oculta, el secreto insoportable, a nombrar lo que se calla, majestuosamente, en el corazón de tantas palabras confusas. Desde el fondo de la era griega, el filósofo jamás recusó la pretensión de ser, siquiera un poco, adivino: siempre hubo en él algo del médico y del exégeta. Heráclito y Anaximandro le enseñaron a escuchar la palabra del dios y descifrar

^a En el conjunto del ms., las palabras o grupos de palabras en bastardilla figuran subrayadas por Foucault en el original.

el secreto de los cuerpos. Hace ya más de dos mil años que los filósofos leen los signos.

Cuando se dice que hoy la filosofía tiene la tarea de diagnosticar, ¿acaso se pretende otra cosa que ajustarla a su más viejo destino? [3] ¿Qué puede significar, en verdad, la palabra "diagnóstico" —esa idea de un conocimiento que atraviesa y distingue—, como no sea cierta mirada en profundidad, una escucha más fina, sentidos más alertas que van más allá de lo sensible, lo audible, lo visible, y que, al final, hacen surgir a plena luz, bajo el texto, el significado, y en el cuerpo, el mal? Desde los comienzos de la filosofía griega, ¿la razón de ser del filósofo no fue acaso interpretar y curar?² Hacer surgir, en un discurso donde fueran solidarios, el enunciado del sentido y el conjuro contra el mal. En la cultura occidental, oscuramente o de modo manifiesto, el mal y el sentido no dejaron de apoyarse, de reforzarse, de sostenerse uno a otro, dibujando así una figura que fue el lugar mismo de nuestra filosofía y el motivo para filosofar siempre de nuevo. Al tender su velo el mal del olvido, de la oscuridad, de la Caída, de la materia, el sentido perdió la iluminación primigenia en la que centelleaba; se retiró a la sombra, y hay que acecharlo con paciencia por entre los signos que, por suerte, aún [4] lo manifiestan. Pero si, a la inversa, nos empeñamos en recuperar el sentido, es porque, obstinados, queremos hacer que nos diga de dónde vinieron el mal y el olvido, y cómo reducir para siempre la distancia (franqueada solo por instantes) que nos separa de la plenitud completamente dada del sentido. Y si por debajo de todas las formas que se nos ofrecen no existiera esa sorda presión del sentido, ¿sabríamos alguna vez que pertenecemos a la dinastía del mal? Sin el mal, el sentido, íntegramente desplegado, ya no sería un sentido, sino la presencia del ser mismo; y a falta de ese sentido, subterráneo pero activo, el mal entraría en un sueño y se desvanecería sin dejar rastro en la suavidad adormecida de nuestro ser.

No otro fue el espacio de juego que Occidente le dio a la filosofía. Fue ahí, antes de toda metafísica, donde se anudó la relación de la filosofía con Dios; antes de cualquier idealismo, su relación con el Bien. Fue ahí donde el filósofo se asignó el doble papel de intérprete último y de sanador de las almas. Sin embargo, no vamos a suponer que la filosofía, al convertirse con Descartes en discurso verdadero sobre la verdad, rompió ese viejo parentesco con la exégesis y la terapéutica, ya que indudablemente la idea misma de una verdad

que ni la percepción ni el saber pudieran garantizar contra el error [5] y asegurar con plena certidumbre supone un orden primero, pero invisible, de la verdad que es necesario restituir para disipar los peligros de la ilusión y guiar como es debido el entendimiento propio. Tampoco vamos a suponer que la filosofía moderna, desde Hegel, se liberó del juego, tan difícil de vencer, entre el sentido y el mal: cada palabra que quiera devolvernos a la verdad de nosotros mismos, despertarnos de nuestro olvido, reanimar los actos fundamentales de nuestro conocimiento, recuperar el suelo originario o la autenticidad de la existencia, restituir el entero destino occidental a partir de la ocultación del ser,³ cada palabra que tenga esos objetivos, todavía quiere interpretar y curar. Tantas dificultades tenemos, en la cultura occidental, para liberarnos de lo que se nos prescribió, desde hace milenios, en Mileto, en Crotona y [en] Quíos.⁴ Irremediablemente, filosofamos entre Dios y la enfermedad, entre lo que oímos y lo que sufrimos, entre la palabra y el cuerpo. Filosofamos a la vez desde la extrema proximidad de estos y desde la distancia que, pese a todo, los mantiene separados. Ahí, en ese lugar privilegiado donde nace [6] el extraño discurso del filósofo, se dibujan, brillan y se borran las formas que lo ocupan: la muerte, el alma, la verdad, el bien, la tumba y la luz de los sentidos, la existencia libre del hombre. Para que la filosofía occidental existiera como existió, fue necesaria esa contaminación del cuerpo y la palabra, ese entrelazamiento del mal visible y oculto en el cuerpo con el sentido ocultado y manifestado por la palabra. Y si, en la mayoría de las culturas, el médico y el sacerdote no están muy lejos uno de otro, por lo general su cercanía no bastó para hacer que naciera la figura tercera del filósofo sucede que no bastaba con una proximidad cualquiera: fue necesario, precisamente, que el sacerdote fuese aquel que escucha otra palabra, y el médico, el que adivina el interior del cuerpo. Solo con esa doble condición inauguró Occidente la gran alegoría de la profundidad en la que solemos reconocer lo que llamamos filosofía.⁵

* 132
 He visto
 John
 de
 buen
 caso de
 la
 vida
 ALEJANDRO
 PUMANO

Si es cierto que ahora la filosofía reconoce que su tarea es ser un discurso diagnóstico, desde luego no hace otra cosa que reconocer lo que siempre fue. Y aun así, no se trata de una lisa y llana redundancia con respecto a su historia, y, por último, tampoco es un repliegue hacia el lugar recuperado de su origen. La paradoja de la filosofía de nuestros días, cuando se consagra al diagnóstico, es que escapa —es que empieza a escapar— a la figura entrecruzada del

Redeiger

sentido y el mal. Tiene ante sí la extraña tarea de afirmar un *diagnóstico* que no sea una interpretación y que no tenga por fin una terapéutica. De ahí que desde hace ya años se proclame que la filosofía ha terminado, que ya no tiene ningún papel que desempeñar, que no ha descubierto ninguna nueva significación ni aliviado ningún mal. Es cierto, pero exactamente [allí] reside su súbito rejuvenecimiento, al tener enfrente, por primera vez, la tarea enigmática de diagnosticar, sin oír una palabra más profunda ni acometer contra un mal invisible. Como si, por fin, ya no estuviera bajo la dominación de las divinidades de su nacimiento y, en cambio, apareciera ahora en pie de igualdad con ellas para decir lo que tiene que decir, sin las astucias de los sentidos ni las sombras del mal. El filósofo debe saber de ahora en más que, si bien es "médico de la cultura",⁶ no ha recibido [la] misión de curar; no le corresponde mejorar las cosas, aplacar los gritos ni reconciliar: no vuelve a armonizar lo alterado por la discordia. En cuanto médico sin remedio, a quien jamás le será dado curar, ¿tiene siquiera el poder de decir donde está el mal, de poner el dedo en la irreparable herida, de denunciar la enfermedad y llamarla por su nombre? ¿Puede siquiera estar seguro de que hay algo "que no va"? Entonces, que diga al menos lo que está oculto; si no puede descubrir el mal para curarlo, que enuncie el secreto que se nos escapa y nos atraviesa a todos sin que lo sospechemos. Ya que no puede traer la calma, que en cambio nos despierte y nos haga volver a recordar lo que hemos olvidado, acaso desde siempre. Pero bien podría ser que no haya más enigma que enfermedad; bien podría ser que ninguna palabra más fundamental^b recorra, en silencio, nuestros discursos; que no haya en la superficie del mundo nada que sea del orden del signo. La prudencia misma de ese diagnóstico que define hoy en día la tarea del filósofo excluye que se suponga desde el principio un sentido o que se desdoble lo visible para hacer que, por debajo o como si hubiera una transparencia, aparezca un espesor oculto. Si se [la] compara con [la] de los exégetas y los terapeutas, sus ancestros y padrinos, la labor del filósofo parece ahora muy ligera y discreta, delicadamente inútil: el filósofo debe decir tan solo *lo que hay*. No el ser ni las cosas mismas, porque habría que develar, volver a algo originario

^b Tachado: "secreta".

a la vez presente y retirado, redescubrir lo verdaderamente ingenuo atravesando el desgaste de lo material, recorrer en sentido inverso todas las acumulaciones del olvido. Sí, en cambio, lo que hay, sin retroceso ni distancia en el instante mismo en que habla.⁷ Y el filósofo estará satisfecho si finalmente logra recuperar, para hacerlo brillar un momento en la red de sus palabras, lo que significa “hoy”. Él es únicamente el hombre del día y del momento: pasajero, más cerca que nadie del pasaje.

Ese extraño discurso –aparentemente sin justificación, porque no tiene nada “diferente” que decir, porque no ilumina nada, porque se queda quieto y no hace promesa alguna– ese extraño discurso irrisorio constituye la filosofía como la actividad de diagnóstico en la que hoy en día le es necesario reconocerse. Donde le es necesario reconocer ese hoy que considera el suyo. [10]

* * *

NOTAS

- 1 En el año académico 1966-1967, Michel Foucault aborda varias veces la idea de la filosofía como tarea de diagnóstico. Durante una entrevista publicada en el diario *La Presse de Tunisie* en abril de 1967, presenta el estructuralismo como “una actividad por medio de la cual teóricos, no especialistas, se esfuerzan por definir las relaciones actuales que puede haber entre tal y cual elemento de nuestra cultura”, y sostiene que, así definido, “el estructuralismo puede valer como una actividad filosófica si se admite que el papel de la filosofía consiste en diagnosticar. De hecho, el filósofo ya no pretende decir lo que existe eternamente. Tiene la tarea mucho más ardua y huidiza de decir lo que pasa. En esa medida, bien puede hablarse de una especie de filosofía estructuralista que podría definirse como la actividad que permite diagnosticar lo que es el hoy” (Michel Foucault, “La philosophie structuraliste permet diagnostiquer ce qu’est ‘aujourd’hui’” [1967], en *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 1, 1954-1975 [1994], ed. bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001 [en lo sucesivo designado como *DE 1*], texto 47, pp. 608-613; la cita, en p. 609 [ed. cast.: “La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el ‘hoy’”, en *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 75-80; la cita, en pp. 76-77]). Sobre este tema, ver asimismo el Anexo, pp. 262-264. La idea de la filosofía como diagnóstico del presente recupera su centralidad en Foucault entre fines de la década de 1970 y comienzos de la siguiente, sobre todo durante las sucesivas lecturas del texto de Immanuel Kant sobre la *Aufklärung* y en la elaboración de lo que él llama “ontología del presente”. Ver, por ejemplo, Michel Foucault, “Introduction by Michel Foucault” [1978], en *Dits et écrits, 1954-1988*, vol. 2 [1994], ed. bajo la dirección de Daniel Defert y François Ewald, con la colab. de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 2001 [en lo sucesivo designado como *DE 2*], texto 219,

pp. 429-443, la cita, en p. 431 [ed. cast.: "Introducción", en *El poder una historia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, pp. 277-278]; "Pour une morale de l'inconfort" [1979], en *DE 2, texto 288*, pp. 783-786, la cita, en p. 783. *Le Convoitement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros bajo la dirección de Françoise Kowal y Alessandro Ferrara, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, col. "Hautes Études", pp. 13-15 y 22 [ed. cast.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2009]; "La culture de soi" [1983], en *Qu'est-ce que la critique?*, suivi de *La Culture de soi*, ed. de Henri-Paul Fruchard y Daniele Lorenzini, introd. y aparato crítico de Daniele Lorenzini y Arnold D. Davidson, Paris, Vrin, 2015, pp. 83-84 [ed. cast.: "La cultura de sí", en *Qué es la crítica*, seguido de *La cultura de sí. Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018, pp. 97-129]; "Qu'est-ce que les Lumières?" [1984], en *DE 2, texto 379*, pp. 1381-1387, la cita, en pp. 1394-1396 [ed. cast.: "¿Qué es la Ilustración?", en *Estética, ética y hermenéutica: obras esenciales, III*, trad. de Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 335-352], y "Qu'est-ce que les Lumières?" [1984], en *DE 2, texto 351*, pp. 1498-1507; las citas, en pp. 1498-1501 y 1506-1507 [ed. cast.: "¿Qué es la Ilustración?", en *Verdad y verdad*, trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1991, pp. 197-207]. En una entrevista que Foucault da en Japón en abril de 1978, sostiene que Friedrich Nietzsche es el primero en definir la filosofía como "la actividad que sirve para saber lo que pasa, y lo que pasa ahora", y por ende atribuye al filósofo el papel de "diagnosticador" de la actualidad (Michel Foucault, "La scène de la philosophie" [1978], en *DE 2, texto 234*, pp. 571-595; la cita, en pp. 573-574 [ed. cast.: "La escena de la filosofía", en *Ética, estética y hermenéutica...*, ob. cit., pp. 149-174]). En octubre de 1979, en ocasión de sus Tanner Lectures on Human Values en la Universidad de Stanford, Foucault matiza un poco sus palabras: postula entonces que, aun cuando "toda la obra de Nietzsche tiene que hacer el diagnóstico de lo que pasa en el mundo actual y de lo que es el 'hoy'", esa interrogación, inaugurada por Kant, es característica del conjunto de la filosofía alemana poskantiana, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel a la Escuela de Frankfurt (M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?...*, ob. cit., pp. 99-101, n. 5).

² Foucault volvería a la función terapéutica de la filosofía antigua en sus escritos, cursos y conferencias de la década de 1980. Ver, por ejemplo, M. Foucault, "La culture de soi", cit., p. 94: "Es preciso recordar [...] algunos hechos muy antiguos concernientes a la cultura griega: la existencia de un concepto como el de *pathos*, que significa tanto la pasión del alma como una enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite la aplicación al cuerpo y al alma de términos tales como 'curar', 'acender', 'amputar', 'escarificar', 'purgar', etc. También hay que recordar un principio con el que estaban familiarizados los epicúreos, los cínicos y los estoicos, según el cual el papel de la filosofía es curar las enfermedades del alma". Ver también *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de F. Gros bajo la dirección de F. Ewald y A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil, 2001, col. "Hautes Études", pp. 90-96 [ed. cast.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, trad. de H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2002], e *Histoire de la sexualité*, vol. 3, *Le Souci de soi* [1984], Paris, Gallimard, 1997 [ed. cast.: *Historia de la sexualidad*, vol. 3, *La inquietud de sí*, trad. de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008].

³ Esta es la primera de las numerosas referencias, a menudo críticas, a las tesis de Martin Heidegger que hay en *El discurso filosófico*. Aquí, Foucault apunta principalmente a la concepción heideggeriana de la filosofía y su

historia como "olvido del ser", esto es, la idea de que el pensamiento griego restituiría lo que más de dos mil años de metafísica occidental han ocultado: la diferencia ontológica fundamental entre ser y ente. La filosofía podría, de ese modo, retomar su destino originario y su vocación arcaica tal como se la encuentra en los presocráticos, y destruir de una vez por todas esa metafísica que ni Kant ni Hegel habían superado verdaderamente. Para Heidegger, en consecuencia, la filosofía debe acercarse a un *Dichten* poético que le permita aprehender en el seno del lenguaje el ser que, en su despliegue, se retira a la vez que se abre a los hombres desde su retirada, y ello en razón de su pura diferencia respecto de los entes y de conformidad con una temporalidad específica (ver pp. 84, 105, 112-113, 114-115, 154, 189, 190-191, 207 y 210-211). Es difícil, sin embargo, indicar con precisión a qué escritos de Heidegger se refiere Foucault, o en qué medida sus lecturas de los textos de aquel en alemán, realizadas sobre todo en la década de 1950 (ver sus referencias a las obras de Heidegger que aún no habían sido publicadas en francés en Michel Foucault, *La Question anthropologique. Cours, 1954-1955*, ed. de Arianna Sforzini bajo la dirección de F. Ewald, París, EHESS - Gallimard - Seuil, 2022, pp. 207-217 [ed. cast.: *La cuestión antropológica. Curso, 1954-1955*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2024]), se relacionan con la recepción de Heidegger en Francia desde la posguerra hasta los años sesenta. Lo que sí es seguro es que dos figuras cruciales en esa recepción, Jean Wahl (1888-1974) y Jean Beaufret (1907-1982), marcaron directamente la formación de Foucault, así como su lectura de Heidegger, sobre todo en lo referido a las tesis mencionadas, explícita o implícitamente, en *El discurso filosófico* (ver Didier Eribon, *Michel Foucault* [1989], 3ª ed. rev. y aum., París, Flammarion, 2011, p. 59 [ed. cast.: *Michel Foucault*, ed. revisada y aumentada, trad. de Silvio Mattoni, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2020], y David Macey, *Michel Foucault* [1993], trad. de Pierre-Emmanuel Dauzat, París, Gallimard, 1994, pp. 55-57 [ed. cast.: *Las vidas de Michel Foucault*, trad. de Carmen Martínez Gimeno, Madrid, Cátedra, 1995]). Como lo acreditan varias fichas de lectura de los archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, cajas 37 y 38), Foucault asiste con regularidad a los cursos sobre filosofía antigua, y en particular sobre el *Parménides* de Platón, que Jean Wahl dicta en la Sorbona; desde 1946, esta actividad de enseñanza apuntaba a introducir el pensamiento de Heidegger en Francia (ver Jean Wahl, *Introduction à la pensée de Heidegger. Cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, París, Librairie Générale Française, 1998, y *La Pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin*, París, Centre de Documentation Universitaire, 1952). La cuestión de la "plenitud del ser" en el *Parménides* (BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 38, carpeta 29) será retomada por Wahl algunos años después en el contexto de su comentario del curso de Heidegger, *Introducción a la metafísica* (1935), publicado en francés en 1953 (ver Jean Wahl, *Vers la fin de l'ontologie. Étude sur "L'Introduction dans la métaphysique" par Heidegger*, París, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1956, y Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique* [1953], trad. de Gilbert Kahn, París, PUF, 1958 [ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 1992]). Durante su formación, Foucault frecuenta también los cursos que Jean Beaufret —quien en la época preparaba su tesis de doctorado bajo la dirección de Wahl— dicta en la École Normale Supérieure (ENS) de la rue d'Ulm, en especial el referido a Kant, en el que se mencionaba a menudo la interpretación de Heidegger. Sobre los orígenes presocráticos de la filosofía, hay que señalar que en 1955, Beaufret había escrito, para la ed. fr. del poema de Parménides (*Le Poème de Parménide*, París, PUF, 1955), un extenso ensayo muy influido

por Heidegger, y que en 1958 había prologado la ed. fr. de *Vorträge und Aufsätze* (Martin Heidegger, *Essais et conférences* [1954], trad. de André Préau, París, Gallimard, 1958 [ed. cast.: *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, Barcelona, Del Serbal, 1994]). Se encontrará una referencia foucaultiana al poema de Parménides y al proyecto heideggeriano de decir el ser en BNF, Fondo Foucault, signatura NAF 28730, caja 70, carpeta 3, "Descartes". Por lo demás, estas cuestiones acerca de la interpretación heideggeriana de los presocráticos y de Nietzsche como el "último metafísico" se relanzarían en 1962 en ocasión de la publicación de la ed. fr. de *Holzwege* [1950] (Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. de Wolfgang Brokmeier, ed. de François Fédier, París, Gallimard, 1962 [ed. cast.: *Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1979, entre otras]). Las reservas y críticas que Foucault formula en *El discurso filosófico* respecto de Heidegger se retomarán y explicitarán en una entrevista publicada en el otoño de 1966 y referida a la cuestión del diagnóstico: "para él [Nietzsche], el filósofo es quien diagnostica el estado del pensamiento. Por lo demás, se pueden concebir dos clases de filósofos, el que abre nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y el que desempeña en cierta forma el papel de arqueólogo, al estudiar el espacio en el cual se despliega el pensamiento, así como sus condiciones, su modo de constitución" (Michel Foucault, "Qu'est-ce qu'un philosophe?" [1966], en *DE I*, texto 42, pp. 580-582; la cita, en p. 581 [ed. cast.: "¿Qué es un filósofo?", en *¿Qué es usted, profesor Foucault?...*, ob. cit., pp. 73-74; la cita, en p. 74]). Es bien sabido de qué lado se sitúa Foucault.

4 En el ms., Foucault escribe "Chos". Habida cuenta del contexto, también es posible que haya querido referirse aquí a Cos, donde, en el siglo V a.C., nació Hipócrates. Mileto es la ciudad jónica donde, a partir del siglo VI a.C., se estableció la escuela milesia de filosofía a la cual pertenecían Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Crotona es la ciudad de la Magna Grecia donde, en el siglo VI a.C., Pitágoras funda su escuela filosófica y religiosa.

5 "Toda esa verticalidad tan importante en *Zaratustra* es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era más que un juego, y un pliegue de la superficie" (Michel Foucault, "Nietzsche, Freud, Marx" [1967], en *DE I*, texto 46, pp. 592-608; la cita, en p. 596 [ed. cast.: "Nietzsche, Freud, Marx", en *Nietzsche, Freud, Marx*, trad. de Carlos Rincón, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1995, pp. 33-48, entre otras]).

6 Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes. Été 1872-hiver 1873-1874*, [23] 15 [*Der Philosoph als Arzt der Kultur*], en *Œuvres philosophiques complètes*, vol. II/1, ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, trad. de Pierre Rusch, París, Gallimard, 1990, p. 290 [ed. cast.: *Fragmentos póstumos*, vol. 1, 1869-1874, trad. de Luis E. de Santiago Guervós, Madrid, Tecnos, 2006].

7 Esta idea, expresada de manera ligeramente diferente (y con una referencia implícita a Ludwig Wittgenstein), reaparece durante una conferencia que Foucault pronuncia en Japón en abril de 1978: "Hace mucho que se sabe que el papel de la filosofía no es descubrir lo que está oculto, sino hacer visible lo que justamente es visible, vale decir, hacer que aparezca lo que está tan cerca, lo que es tan inmediato, lo que está tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por eso, no lo percibimos" (Michel Foucault, "La philosophie analytique de la politique" [1978], en *DE 2*, texto 232, pp. 534-552; la cita, en pp. 540-541 [ed. cast.: "La filosofía analítica de la política", en *Estética, ética y hermenéutica...*, ob. cit., pp. 111-128]).

vea el libro sobre Nietzsche
la crítica