



CATOLICA
DEL PERÚ



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

GENEALOGÍA Y CRÍTICA:
UN ESTUDIO SOBRE EL MÉTODO GENEALÓGICO EN LA OBRA
DE NIETZSCHE Y FOUCAULT

Tesis para optar al título de Licenciado en Filosofía

que presenta el

Bachiller:

EDUARDO JOCHAMOWITZ CÁRDENAS

Asesor:

Dr. Ciro Alegría Varona

Lima, 2013

ÍNDICE

Introducción.....	3
CAPÍTULO 1. Los antecedentes de la genealogía: la crítica de la historia y la moral.....	8
1.1) La crítica de la historia.....	9
1.1.1 Historia: animales y vida.....	9
1.1.2 Crítica intempestiva a la historia moderna.....	12
La cultura moderna.....	13
La ciencia moderna.....	14
La temporalidad moderna.....	15
1.1.3 Historia y genealogía.....	16
1.2) La crítica de la moral.....	19
1.2.1 El problema del valor.....	19
1.2.2 El valor de la moral.....	22
1.2.3 Voluntad de poder como criterio normativo de la moral.....	24
CAPÍTULO 2. La genealogía de la moral: la crítica histórica a las valoraciones morales.....	28
2.1) Origen y procedencia.....	29
2.1.1 El error del origen.....	29
2.1.2 Procedencia: la promesa se convierte en deber.....	33
2.2) Culpa y mala conciencia.....	35
2.2.1 Culpa.....	35
Acreeedor-Deudor.....	36
Comunidad.....	38
Religión.....	38
2.2.2 Mala conciencia.....	40
2.3) Genealogía y crítica.....	42
2.3.1 Moral.....	43
2.3.2 Historia.....	44
CAPÍTULO 3. La genealogía en la obra de Michel Foucault.....	46
3.1) Prácticas sujetantes: el suplicio y la prisión.....	48
3.1.1 La disciplina del cuerpo y el sujeto: la anátomopolítica.....	51
3.1.2 Relaciones de poder.....	55
3.2) Sexualidad: Represión y eclosión.....	57
3.2.1 Deseo y liberación.....	58
3.2.2 La biopolítica o el poder normalizador.....	60
Conclusiones.....	68
Bibliografía.....	76

Introducción

Para comprender el presente es necesario comprender el pasado, pues en el pasado está el origen de aquello que el presente busca aclarar. Entre ambos puntos debe existir una continuidad que permita una mutua aclaración, y en este intersticio se hace necesaria la aparición de un relato significativo. Este razonamiento lleva consigo, sin embargo, más de un equívoco. La ficción del origen puede presentarse con muchos rostros: el relato mitológico, la huella del creador, la suficiencia de la causa, el contrato original, las marcas de la infancia, etc. Por este motivo, el pensamiento que se reclama crítico se ve envuelto en la necesidad de adoptar una postura frente a los caminos que conducen a tal origen. La genealogía es uno de estos caminos para acercarse al pasado. ¿Qué es lo que busca en él?

Esta tesis tiene por objetivo presentar y discutir los alcances de la genealogía, un método crítico inaugurado por Friedrich Nietzsche que modificó de forma definitiva el examen filosófico sobre el acontecer social. Este original método de investigación fue planteado en *La genealogía de la moral* (1887) con el propósito de realizar una profunda crítica a los valores e ideales de la sociedad moderna. Sin embargo, el acercamiento genealógico a la historia no es novedad alguna. En el segundo libro de la *Iliada*, por ejemplo, Homero reconstruye la línea de sucesión del cetro de Agamenón, símbolo de su autoridad sobre la ciudad de Micenas¹. Este cetro, forjado por Hefesto y entregado por Zeus a los hombres, confiere a su poseedor la pertenencia a un linaje de hombres excepcionales. De esta manera, Agamenón legitima su poder sobre la ciudad, pues es él –y no otro mortal- quien ha heredado tal cetro. Esta legitimidad es alcanzada gracias a un empleo de la genealogía que busca establecer una continuidad entre el poder actual de Agamenón y el poder mítico de Zeus. Nietzsche, por su parte, subvertirá este empleo legitimador de la genealogía. Si bien conserva la búsqueda de los actores y circunstancias que determinan la formación de una identidad presente, en lugar de encontrar en la historia una herencia ininterrumpida, sitúa en ella una sucesión de rupturas y apropiaciones.

Si bien Nietzsche concibió la genealogía como el primer paso de una crítica sistemática que no llegó a completar, sus múltiples herederos -tanto defensores como detractores- no han terminado aún de realizar el balance final de este método. Filósofos como Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Jürgen Habermas, Bernard Williams, Giorgio Agamben, por mencionar algunos, se han visto envueltos en la necesidad de tomar una postura ante a la genealogía, pues frente a ella la indiferencia no es una opción posible. Sin embargo, la herencia nietzscheana no se ha limitado a

¹ Homero, *La Iliada*, Libro II, línea 100.

evaluaciones positivas o negativas, sino que también ha sido actualizada y reconducida a una nueva crítica de la sociedad contemporánea por parte de Michel Foucault. Este filósofo, atento lector de Nietzsche, tuvo la audacia de exceder el papel de comentarista y llevar a la genealogía más allá de sus fronteras inicialmente trazadas. Esta tesis examinará también este nuevo empleo de la genealogía para determinar hasta qué punto es un método vigente para conducir un examen crítico en la actualidad.

La tesis que voy sostener es que la genealogía es un método de investigación crítico que parte de la consideración de la *historicidad* presente en la formación de toda valoración moral. Con este propósito, realiza una historia efectiva del presente, es decir, una historia que rechaza una teleología implícita en su desarrollo. Elaborar una historia efectiva implica contrastar las premisas de un ideal moral normativo con sus aplicaciones concretas en una sociedad a lo largo del tiempo. Esta confrontación tiene como resultado la deslegitimación de aquellas pretensiones de neutralidad u objetividad que puedan servir para justificar diversas prácticas e instituciones.

Un método crítico no es susceptible de ser estudiado sin considerar sus posibles aplicaciones. Por este motivo, en esta tesis se analizarán dos genealogías distintas: la genealogía de la moral realizada por Nietzsche y la genealogía del poder realizada por Foucault. Sin embargo, *moral* y *poder* son dos términos en exceso polivalentes, por lo que creo necesario bosquejar el sentido que han alcanzado en este trabajo.

Por *moral* me referiré, al examinar la genealogía de Nietzsche, al conjunto de juicios prácticos que gobiernan los cursos de acción de un individuo o una sociedad. Sin embargo, esta definición estaría incompleta si no se precisara que a todo juicio práctico le subyace una valoración particular. Juicios como “debes respetar la vida humana” o “aprovecharse de las personas es incorrecto” no podrían constituirse en una brújula para guiar una acción si no estuvieran respaldados por una valoración aceptada y promovida por el agente que realiza dicha acción. La moral comprendida de esta manera representa un conjunto de juicios normativos que no son otra cosa que la materialización de valores en actos concretos. Por otro lado, una valoración moral será entendida aquí como una motivación que otorga un sentido y una justificación al actuar.

Por *poder* me referiré, en lo que respecta a la genealogía de Foucault, a una trama de relaciones sociales que surgen como producto de un determinado orden normativo. Una vez más, esta definición resultaría insuficiente si no se señalase que el poder no será entendido como una *posesión* que puede ser atribuida a un individuo o un colectivo. Por el contrario, se tratará como un *significante* que permite interrogar por los agentes e instituciones productores de discursos y

prácticas que se pretenden adjudicar una validez irrefutable. El poder será pues aquello que al ser interrogado hace inteligible un cúmulo de discursos capaces de determinar las relaciones entre una pluralidad de sujetos y, al mismo tiempo, señalar cómo cada uno de ellos puede situarse al interior de dicha pluralidad.

Ya que la genealogía requiere siempre de una dimensión histórica, cabe preguntarse en qué sentido es posible tomar un examen histórico como un ejercicio crítico. En esta tesis emplearé una concepción de la historia diferente a la de una disciplina académica. Entiendo por historia no un relato unificado, cuyo patrón de desarrollo puede ser dilucidado a partir de la exhumación de su génesis; tampoco como una línea de sucesiones que se remiten en última instancia a un acontecimiento suficiente, capaz de detonar sus posteriores derivaciones. La elaboración de una comprensión histórica es en la genealogía una tarea que pretende problematizar la relación de un presente con su pasado, para propiciar de esa forma una ruptura al interior de una tradición que busca legitimarse a partir de la imagen que ella ha construido del pasado. Para que esto sea posible, el pasado debe ser valorado, desde una perspectiva genealógica, como el espacio por excelencia en que se sedimentan aquellos intentos –victoriosos o derrotados– por capturar y transformar las justificaciones de un determinado ordenamiento social. Solo comprendiendo la historia como el registro de un antagonismo sin meta es que la genealogía se constituye como crítica.

Examinar un método filosófico también exige aclarar la siguiente cuestión fundamental: ¿es el método aquello que prefigura las preguntas a realizarse, o es, por el contrario, la especificidad de las preguntas aquello que prefigura al método? De la respuesta a este problema, que pocas veces es planteado al inicio de una reflexión filosófica, dependerá el alcance y la validez que el método pueda reclamar para sí. Con el primer caso –el método anticipa las preguntas– la materia a examinar queda reducida a lo que el método se propone delimitar; toda interrogante que se desarrolle más allá de las categorías consideradas indispensables caerá del lado de la fútil especulación. De este modo, quien emplea el método ejerce violencia sobre el objeto de estudio al atribuirse el privilegio de hablar por él. Si, por otro lado, se sostiene la segunda opción –las preguntas determinan la elaboración del método– el autor de estas preguntas se ve obligado a situarse en medio del escenario donde surge la materia a examinar. Desde esta posición, debe ponderar y declarar qué lo mueve a este examen. En tanto las preguntas son el punto de partida de este examen, el método quedará subordinado a ellas. De esta manera, la posición que adopta el autor está forzosamente ligada a las conclusiones a las que arriba.

Con esta justificada preocupación se pone en discusión la base sobre la cual debe apoyarse el filósofo para irrumpir en la materia que busca estudiar. La elección entre un uso trascendente de la

razón o uno inmanente desembocará en resultados diametralmente opuestos, pues con esta elección se soslaya la naturaleza de los criterios normativos que dan forma a la vida de una sociedad. Cuando se examinan fenómenos sociales desde un uso trascendental, se anticipa una representación de la sociedad marcada por un deber ser y a partir de tal representación se procede luego a señalar las diversas deformaciones que cada sociedad experimenta, con la esperanza de su posterior corrección. Si, en cambio, el examen de una sociedad es realizado a partir de un uso inmanente, no queda otro remedio que examinar las formas concretas en que tales criterios normativos han cobrado realidad y validez a lo largo de una compleja historia de intercambios, materiales o simbólicos, y relaciones de poder.

Quiero ubicar a la genealogía dentro de esta segunda rama de la crítica filosófica pues, como demostrará esta tesis, *toda crítica que se pretenda hacer de una sociedad debe remitirse a su historia efectiva para alcanzar una comprensión de la emergencia de los ideales y formas de vida que pretende cuestionar.*

Con estas aclaraciones realizadas puedo ahora indicar el recorrido que realizará esta tesis. En el primer capítulo examinaré los antecedentes de la genealogía en la obra temprana e intermedia de Nietzsche. Argumentaré en favor de la existencia de un proyecto crítico que, a diferencia del proyecto kantiano, no se concentra en determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento teórico o práctico, sino en discernir las valoraciones que subyacen a todo juicio. Comenzaré por presentar el diagnóstico realizado a la ciencia histórica del s. XIX, para sostener que la búsqueda de conocimiento no debe ser guiada por un criterio de objetividad, sino por sus consecuencias prácticas. Luego desarrollaré los motivos que conducen a Nietzsche a cuestionar la moral por su *valor*, un cuestionamiento guiado, una vez más, por una preocupación práctica. Finalmente, formularé mi interpretación de la doctrina de la *voluntad de poder*, que servirá como criterio normativo de la crítica genealógica.

En el segundo capítulo realizaré una exposición del segundo tratado de la *Genealogía de la moral*, con el objetivo de examinar cómo es que la moral es el resultado de un proceso de dominación internalizada. Presentaré, en primer lugar, las diferencias que Nietzsche establece entre la genealogía y otros intentos de hallar un origen a la experiencia de la moralidad, concentrándome especialmente en delimitar el papel que cumple el concepto de *procedencia* en esta búsqueda. Luego explicaré la función que cumplen la culpa y la mala conciencia como requisitos para la formación de un sujeto dotado de autonomía y responsabilidad, dos elementos centrales para la reflexión moral. Finalmente presentaré dos conclusiones sobre los alcances de la genealogía desarrollada por Nietzsche.

En el tercer capítulo desarrollaré los alcances de la genealogía a través de la obra de Foucault. Comenzaré por presentar una genealogía de la punición y el derecho penal para comprender qué es el poder y qué vínculos tiene con el saber y los discursos científicos. Formularé una distinción entre un poder *positivo* y otro *negativo*, además de discutir los problemas que conlleva esa definición. Luego examinaré la genealogía de la sexualidad para presentar los mecanismos que emplean las instituciones disciplinarias. Estos mecanismos, especialmente la normalización, me permitirán explicar de manera más detallada la naturaleza del poder, que para Foucault define el rostro de la sociedad contemporánea. Para concluir, retomaré la crítica de las valoraciones desarrollada en los capítulos anteriores para mostrar cómo es que Foucault actualiza los objetivos inicialmente trazados por Nietzsche para la genealogía.

Antes de concluir, debo advertir que esta tesis no tiene como propósito exponer en su conjunto los pensamientos de Nietzsche o Foucault. Lo que se encontrará aquí es una reconstrucción de las intuiciones de estos dos pensadores que condujeron a la formulación y puesta en práctica de un método. Al lector le tocará juzgar si estas intuiciones quedan limitadas a este ámbito específico o si por el contrario tienen la posibilidad de tomar un rumbo diferente.

Finalmente, quiero agradecer al Dr. Ciro Alegría Varona, quien me ha asesorado en la preparación de este trabajo; el agradecimiento no se limita a sus comentarios y precisiones, sino también a su amistad. Quiero agradecer también a Thais Luksic y Rodrigo de las Casas por su paciencia y cariño, a los *genealogistas* de Porta por haber participado en la génesis de este trabajo, a mis papás por confiar en mí y al Vicerrectorado de Investigación de la PUCP por otorgarme la beca de investigación PADET.

CAPÍTULO 1

Los antecedentes de la genealogía: la crítica de la historia y la moral.

La investigación que me he propuesto para esclarecer el método genealógico comienza con un estudio sobre sus antecedentes en la obra temprana e intermedia de Friedrich Nietzsche. Quiero estudiar la manera en que Nietzsche problematiza a la historia y la moral para sostener que la genealogía, en tanto un método crítico original, articula diversas intuiciones que Nietzsche ya había desarrollado previamente. Tanto la historia como la moral serán interrogadas por su *valor*, esto quiere decir, en tanto son espacios determinantes para la comprensión de la vida de toda sociedad. Preguntar por su valor consistirá en cuestionar las valoraciones sobre las que asientan y evaluar las consecuencias en términos de la acción que posibilitan. Primero, la historia será examinada de acuerdo a su utilidad y perjuicio para el crecimiento de la *vida*, expresión empleada por Nietzsche para referirse a la actividad creadora de una cultura, pero luego, al momento de examinar la moral reaparecerá con el nombre de *voluntad de poder*.

Para cumplir con este objetivo, la primera tarea principal de este capítulo será discutir cómo es que la historia es problematizada en la segunda consideración intempestiva, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*² (UPH), en la que Nietzsche plantea una íntima conexión entre las maneras de aproximarse al estudio de la historia y la vida. Dividiré esta exposición en tres momentos: en el primero quiero examinar la relación entre historia y vida que propone Nietzsche, así como los tres modos de hacer historia: monumental, anticuaria y crítica; en el segundo quiero establecer el carácter intempestivo de esta obra, que permitirá comprender las objeciones que Nietzsche hace al ideal de objetividad propio de la modernidad; en el tercero quiero examinar las críticas que se plantean a la concepción de tiempo que subyace a la *historia universal*, fundada sobre la filosofía hegeliana y la religión cristiana. Apoyaré mi análisis en el estudio de Dieter Jähnig titulado *Perjuicio y utilidad de la historia moderna, según Nietzsche*³.

La segunda tarea central de este capítulo será examinar la lectura crítica que Nietzsche elabora en torno a los juicios y valores morales. Centraré mi investigación de forma especial en *Más allá del*

² Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003. Citado de ahora en adelante como UPH.

³ Jähnig, Dieter, “Perjuicio y utilidad de la historia moderna, según Nietzsche”, en: *Historia del mundo, historia del arte*, México D. F.: FCE, 1982.

*bien y del mal*⁴, donde se exponen los principios de una crítica centrada en el valor. Dividiré esta exposición igualmente en tres momentos: en el primero quiero desarrollar las diferencias entre el proyecto crítico de Kant y el de Nietzsche. En segundo lugar quiero desarrollar la manera en que la moral, especialmente la propuesta por Schopenhauer, es examinada y puesta en duda en su totalidad. Finalmente quiero exponer la doctrina de la voluntad de poder como criterio normativo de la moral. Apoyaré mi análisis en el estudio de Gilles Deleuze titulado *Nietzsche y la filosofía*⁵.

El resultado de estas dos exposiciones deberá mostrar que el método genealógico recoge diversas críticas realizadas por Nietzsche a la historia y la moral en su obra temprana e intermedia. En este sentido, los trabajos previos a la *Genealogía de la moral* formularán dos hipótesis centrales: que la investigación histórica debe renunciar a la idea de un devenir necesario en el tiempo y que los juicios morales o prácticos son mecanismos de dominación y obediencia.

1.1 La crítica de la historia

1.1.1 Historia, animales y vida

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida es una obra en la que Nietzsche explora la posibilidad de traducir un conocimiento científico en un saber práctico. Constituye de esta forma un intento de pensar a la historia fuera del horizonte actual de comprensión que la sitúa como un discurso científico, ya que Nietzsche la presenta como una tarea y un espacio de comprensión cuyo valor puede ser puesto en entredicho.

El vínculo entre historia y vida se suscita para Nietzsche a raíz de la diferencia entre el hombre y el animal. Mientras que el animal solo existe en el presente y en cada instante olvida esta condición, el hombre es aquel animal que aprendió a recordar y a cargar con su pasado. Ante la visión del animal que vive eternamente en el presente, él está marcado por la incapacidad de “no aprender a olvidar y depender siempre del pasado; y es que cuanto más lejos vaya, cuanto más rápido corra, esa cadena siempre le acompaña.”⁶ De esta manera Nietzsche sitúa la historicidad del hombre en una tensión que no logra resolverse entre el olvido y el recuerdo, ya que él, “en el fondo, únicamente quiere esto: vivir sin hartazgo y sin dolores como el animal, aunque lo quiera, sin embargo, en vano,

⁴ Nietzsche, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Madrid: Alianza Editorial, 2009. Citado de ahora en adelante como MBM.

⁵ Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2008.

⁶ UPH, p. 40.

porque no lo quiere tal y como lo quiere éste.”⁷ El animal que aprendió a recordar pone en juego su propia existencia en el terreno de la historia, ya que al tomar conciencia de su existencia temporal - siempre imperfecta- sufre y requiere de un sentido para el acaecer de su propia experiencia.

La tensión entre olvido y recuerdo es exacerbada por Nietzsche al colocar al recuerdo como un posible impedimento para el desarrollo de la vida, pues su exceso aplastaría al presente por obra de “ese gran y pesado lastre que es su pasado”⁸. Para que esto no ocurra, la historia debe ser un arte que se sirve del recuerdo y el olvido para crear no solo un presente diferente sino también un futuro propio. La clave que determina tal equilibrio está para Nietzsche en lo que llamará *sentido histórico*, una actitud evaluadora que será un componente de la genealogía. Asociado con la imagen de un horizonte que establece límites precisos para vincular al pasado con el presente, el sentido histórico, también llamado por Nietzsche como *fuerza plástica*, consiste en un esfuerzo crítico capaz de disociar al pasado del presente y romper la continuidad entre ellos. Dieter Jähnig señala que esta actitud no es tan solo una prescripción metodológica para el estudio de la historia, sino “una relación-con-el-mundo”⁹, de la cual depende la comprensión que el hombre pueda formar de sí mismo. Sin límites establecidos por un horizonte claro, piensa Nietzsche, un individuo o un pueblo se perdería en la infinitud de su pasado:

Ésta es una ley general: todo lo vivo sólo puede ser sano, fuerte y productivo en el interior de un horizonte, si es incapaz de trazar a su alrededor tal horizonte, o, por otra parte, demasiado solipsista como para poder integrar su propia perspectiva en el interior de una extraña, llegará al ocaso enfermo y agotado demasiado prematuramente. La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro –todo ello depende tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe a aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado...¹⁰

De acuerdo con esta perspectiva, Nietzsche elabora tres modelos distintos en los que el ejercicio de la historia se transforma en una potencia creadora: *monumental*, *anticuaria* y *crítica*. Cada uno conlleva una utilidad de acuerdo a la manera en que el presente puede establecer una relación con el pasado. La historia monumental busca en él todo aquello que fue grande y digno de admiración y para *replicarlo* en el presente. Es aquel tipo de historia que identifica modelos de inspiración y guía su acción desde sus enseñanzas; se concentra en el estudio de lo *clásico*. La historia anticuaria busca *conservar* el pasado del cual desciende para mantenerlo vivo, pues necesita de él para descifrar la *identidad* del presente. En los restos del pasado se reconoce: cada muro, artefacto o

⁷ UPH, p. 40.

⁸ UPH, p. 41.

⁹ Jähnig, Dieter, op. cit., p. 107.

¹⁰ UPH, pp. 44-45.

ruina conserva el enigma que explica el presente y deben ser recopilados y estudiados para poder comprender el propio presente. Finalmente, la historia crítica está destinada a *liberar* al presente del pasado. Rechaza y condena todo aquello que ya aconteció para abrir paso a todo lo nuevo que puede crearse; hace lugar para que la vida nueva pueda surgir, pues responde a la necesidad de un individuo o un pueblo que *sufre* por la influencia del pasado y necesita liberarse de él.

Por el contrario, la historia se vuelve perjudicial para la vida en el momento en que no responde a una necesidad verdadera relativa a una situación particular, es decir, cuando uno de estos tres modos de historia se convierte en norma y medida acrítica del pasado. Nietzsche señala que no hay una forma privilegiada o superior de historia, sino que cada tipo responde a las necesidades relativas de cada forma particular de vida en un momento determinado: “Cada uno de estos tres modos de hacer historia se justifica únicamente en un suelo y bajo un único clima, mientras que en cualquier otro crece como una mala hierba que es capaz de asolar todo a su paso.”¹¹ Así la historia monumental pasa de ser un estudio de lo *clásico* y se pervierte en *clasicismo*, la historia anticuaría deja de *conservar* el pasado y más bien lo *dogmatiza* y la historia crítica, en lugar de liberar al presente, lo coloca en una situación de *orfandad*, sin las referencias necesarias para construir una identidad o una cultura. De esta forma, el concepto de *vida* presentado aquí por Nietzsche se refiere esencialmente a la posibilidad y necesidad de creación de un saber que libere al presente gracias a una ruptura con los valores de una tradición. Es la capacidad de crear, valorar, de actuar en contra o a favor, de conservar o acrecentar una fuerza. Si bien este concepto aparece a lo largo de obra de Nietzsche asociada a la voluntad de poder, en UPH no se plantea explícitamente esta relación; en su lugar aparece la *cultura* como el espacio de realización de la vida. Sin embargo, pienso que, por la manera en que Nietzsche emplea la noción de vida en su argumentación, sí hay una concordancia – en un análisis retrospectivo–, con los rasgos de la voluntad de poder que explicaré en la segunda parte de este capítulo.

Con este trasfondo elaborado, Nietzsche puede cuestionar la ciencia histórica de la segunda mitad del s. XIX, en la que encuentra una total ausencia de evaluación al momento de pretender un saber objetivo del pasado, saber que se aboca en establecer un hilo ininterrumpido con el presente. Jähnig ha hecho notar que esta crítica no se dirige a la posibilidad de una ciencia de la historia si no, por el contrario, a que “el conocimiento histórico científico corre el riesgo de no pensar de un modo suficientemente histórico; por cuanto no es histórico, es «perjudicial» para la «vida»”¹². Si el sentido histórico separaba lo acontecido de acuerdo a su valor para el presente, la historia que

¹¹ UPH, pp. 59-60.

¹² Jähnig, Dieter, op. cit., p. 98.

Nietzsche crítica, de corte universal, disolverá toda particularidad en una gran continuidad de hechos y tiempos.

1.1.2 Crítica intempestiva a la historia moderna

La crítica de Nietzsche a la historiografía de su siglo se origina porque ésta se ha convertido en una carrera descontrolada por obtener datos del pasado que no estimula la acción y que se contenta con un criterio cuantitativo. Para formular esta crítica, Nietzsche asume una posición intempestiva, en contra de la cultura histórica de su tiempo que, como señala Jähnig, se distingue de la crítica moderna o ilustrada por el hecho de no buscar los criterios inherentes a sí misma, sino porque escapa a otros contextos para evaluar desde ahí al presente:

A diferencia de la crítica concebida como alternativa de la veneración, el modelo sirve aquí de medida a la crítica; pero esto no mengua el rigor de la crítica. Una crítica cuya medida sea lo criticado, lo negado, queda atrapada en lo impugnado. Los autores y las épocas que, para Nietzsche en su etapa de Basilea, tienen el significado de “modelos” (...) le ayudan a librarse de los efectos que produce en su tiempo el poder de la época.¹³

Como es sabido, la formación académica de Nietzsche no fue en filosofía sino en filología clásica. Desde su cátedra en la universidad de Basilea defendió una postura en torno al mundo antiguo que objetaba el estudio de los textos y la cultura clásica como un objeto muerto incapaz de aportar nada nuevo al presente. Al considerar a la lengua griega como lengua muerta, solo estudiada por erudición, Nietzsche advirtió la forma paradigmática de anular la posibilidad de un conocimiento al servicio de la vida¹⁴. Para acusar a la modernidad de poseer un sentido histórico perjudicial para la vida, Nietzsche recurrió a la actitud del mundo griego frente al problema de la historia, afirmando que ellos experimentaban la vida de forma ahistórica, ignorando conscientemente sus raíces provenientes de todo Oriente. Esta actitud ahistórica, señalada como “el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* determinado”¹⁵, fue la clave para desligarse de todo pasado que les impidiera crear una cultura nueva y propia. A partir del sentido histórico que Nietzsche reconoce en los griegos -su arte para limitar la herencia del pasado y romper una relación de epígonos- se guía esta crítica intempestiva. En el prólogo se encuentra la siguiente declaración:

sólo mediante la comparación con otros tiempos, en concreto, sólo en tanto discípulo de la Antigüedad, sobre todo de los griegos, he llegado a tener tales experiencias intempestivas

¹³ Ídem, p. 94.

¹⁴ Sobre este punto ver Nietzsche, Friedrich, *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona: Tusquets, 2000.

¹⁵ UPH, p. 135. Sobre la relación entre la cultura griega y la historia véase: Agamben, Giorgio, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.

como hijo de este tiempo actual. Una experiencia a la que tengo derecho por tanto a causa de mi trabajo como filólogo clásico. Porque no sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro.¹⁶

La cultura moderna

Si la fuerza plástica caracterizaba el sentido histórico griego, el primer síntoma que Nietzsche encuentra en la cultura moderna es que ésta solo busca comprender al pasado dentro de una perspectiva *universal*, que convierte al individuo presente en un observador pasivo frente a *hechos* que formarían parte de una cadena de necesidades. Esta visión de la historia sin un horizonte limitado, sin capacidad creadora, sitúa a la modernidad en un escenario similar al del imperio romano antes de su colapso:

Del mismo modo que el romano de la época imperial se convirtió en un no-romano en vista de ese universo que permanecía a su servicio, del mismo modo que se perdió dentro de esa corriente cosmopolita de dioses, costumbres y artes, así ha de ocurrirle a ese hombre moderno.¹⁷

La consecuencia más nefasta de un presente que sigue su curso inmutable es la pérdida del sentido de responsabilidad y compromiso, actitud que Nietzsche interpreta con ironía, pues está consciente de que esta modernidad, al pretender un refinado sentido histórico, en el fondo no posee nada. Para el sentido histórico moderno nada es suficientemente significativo ni tiene suficiente fuerza para cuestionar al presente. Tan pronto como se produce una obra, señala Nietzsche, ésta es inmediatamente diseccionada por sus críticos, colocada dentro de una trayectoria y comparada con otras, hasta ser remplazada por una nueva moda. La cantidad de críticas que consiga es la única constatación de sus efectos.

Del mismo modo que el hombre joven corre por la Historia, corremos nosotros, los modernos, a través de las galerías de arte y escuchamos conciertos. Acaso se siente que una cosa suena distinta a la otra, pero perder progresivamente este sentimiento de extrañeza, no sorprenderse en exceso de nada, dejar que todo tenga el mismo valor... a eso se le llama precisamente sentido histórico, formación histórica.¹⁸

Esta pasividad lleva a que todo hecho, apenas ocurrido o en proceso de culminación, sea aprehendido y pasado en limpio como *hecho acontecido*. Todo suceso debe convertirse con la mayor velocidad en un dato de conocimiento, que sin embargo, reclama Nietzsche, no produce enseñanza alguna. Los historiadores modernos guiados por esta actitud, despedazan todo

¹⁶ UPH, p. 39.

¹⁷ UPH, p. 76.

¹⁸ UPH, p. 100.

acontecimiento que esté a su alcance, sin preguntarse por su valor para el presente y enterrarlo finalmente al interior de alguna categoría histórica. Poco importa el valor del suceso para el historiador profesional, da igual que se encargue de estudiar a un poeta o a un filósofo, pues su misión es producir un dato científico y no una enseñanza. El resultado de este filisteísmo moderno es para Nietzsche una carencia de sinceridad que se ha transformado en un juego de máscaras que oculta una erudición estéril:

Fenómeno extraño: uno pensaría que la historia, ante todo, impulsaría a los hombres a ser sinceros, incluso a ser locos sinceros, y, ciertamente, éste ha sido siempre su efecto salvo ahora. La formación histórica y la chaqueta del burgués universal reinan al mismo tiempo.¹⁹

La ciencia moderna

El segundo síntoma que Nietzsche reconoce en la modernidad está ligado a la pretensión de objetividad de parte de sus ciencias, especialmente la histórica, en tanto pierden de vista la relación entre lo conocido y el que conoce, y, en consecuencia, actúan de manera injusta frente al pasado en nombre de la objetividad. El historiador moderno, armado con todos sus criterios metodológicos, pierde de vista lo más esencial, pues su objetividad lo desvincula de todo aquello del pasado que aún puede repercutir en el presente. Nietzsche llama al hombre de ciencias “servidor de la verdad”, quien sólo se dedica a “la tarea de buscar un conocimiento «puro y sin consecuencias» o, más explícitamente, la verdad que no lleva a ningún lado.”²⁰ Un ideal de objetividad abocado a determinar la veracidad o falsedad de un hecho pero sin noción del valor del pasado para el presente. Lo importante para esta objetividad es la exactitud del nuevo conocimiento y no la interpretación que transforma el presente. De esta manera, el saber desinteresado se plantea tan solo como la superación de la ignorancia con respecto a un tiempo pasado, donde el historiador se desvincula de él metodológicamente y sin importar lo que suceda después.

Estos historiadores cándidos denominan «objetividad» justamente a medir las opiniones y acciones del pasado desde las opiniones comunes del momento presente: aquí ellos encuentran el canon de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad del tiempo presente mientras, por el contrario, llaman «subjetiva» a cualquier historiografía que no tome como canónicas aquellas opiniones comunes y normales.²¹

El trabajo del historiador concluye tan pronto como ha *descubierto* la verdad o falsedad de un hecho; en su afán de objetividad y servicio a la verdad convierte al pasado en un hecho ya consumado. Así mismo, el mundo griego o romano, desde los presupuestos objetivos, son igualados. Ya no importa el rescate de lo que cada tiempo tiene de original sino la construcción de

¹⁹ UPH, p. 78.

²⁰ UPH, p. 94.

²¹ UPH, p. 88.

categorías históricas en las que cualquier dato quepa. Esta igualación del valor de la historia es para Nietzsche la perversión de la ciencia, convertida en un fin en sí misma antes que un medio para algo más. En el cumplimiento de sus exigencias todo debe ser igualado en cuanto aparece una diferencia. Detrás de su objetividad aparece, piensa Nietzsche, la violencia del método, que sólo permite hablar al pasado de acuerdo a sus propios criterio y no revela el contenido particular de cada tiempo; no se permite un saber que conlleve a la acción pues es el método científico lo que se exhibe aquí y no el pasado. Por este motivo, señala Jähnig, la historia se convierte en una neutralización del pasado, impersonal e incapaz de interpelar a nadie:

La investigación del pasado que Nietzsche critica, no pone faltas a la abstracción hermenéutica o positivista del objeto de conocimiento, su supuesta huida de la realidad, sino, contrariamente, a la preponderancia del sujeto de conocimiento *sobre* la materia por conocer, la cual se manifiesta precisamente en que ahí falta la “fuerza” para adivinar lo que es *digno de conocimiento y de conservación* y, por lo tanto, el esfuerzo necesario para no subordinar lo que se halla a la vista a las categorías particulares acostumbradas, sino desde *su mismo horizonte*.²²

La temporalidad moderna

En la parte final de esta obra Nietzsche asocia la temporalidad que subyace a la cultura y la objetividad moderna con el pensamiento de Hegel y el cristianismo. Sin embargo, esta conjunción carga en su interior con una contradicción que Nietzsche quiere iluminar a partir de su propia concepción de la historia. Mientras que en el cristianismo reconoce la paralizante creencia propia del teólogo, el *fin de los tiempos* con el advenimiento del juicio final²³, en la ideas de Hegel señala una perspectiva histórica que hace del presente el remate del pasado. El cristianismo, asociado al lema medieval *memento mori*, recuerda que haz de morir, es caracterizado por Nietzsche como una religión que niega la vida para prometer la dicha eterna tras la muerte:

Una religión que, de todas las horas de la vida humana, tiene a la última por la más importante, que predice la conclusión de la vida terrenal, que condena a todos los vivos a vivir en el quinto acto de la tragedia, estimula, en efecto, las fuerzas más profundas y nobles, pero también es enemiga de todo nuevo cultivo, de todo intento osado, del deseo libre y se opone a cualquier vuelo rumbo a lo desconocido, porque ella no sabe qué es amor y esperanza.²⁴

²² Jähnig, Dieter, op. cit., p 103.

²³ Sobre la relación entre el cristianismo y la filosofía hegeliana ver: Nietzsche, Friedrich, *El Anticristo*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, pp. 33-35, §§ 9-10.

²⁴ UPH, p. 106.

La *consumación* del tiempo que aquí se proclama es, a su vez, encarnada por la generación formada con las ideas de Hegel. Los llamados hegelianos de *derecha*²⁵ son, para Nietzsche, una generación de hombres que se consideran a sí mismos como la “vejez de la humanidad”, encargados de mirar hacia atrás y hacer aquello que es propio de la vejez: resumen y balance. Presuponen un “proceso del mundo” o el “devenir del espíritu absoluto” que convierte al presente en la única conclusión posible:

Se ha llamado a esta Historia entendida hegelianamente, no sin cierta sorna, la marcha de Dios sobre la tierra, un Dios, sin embargo, que se ha fabricado, por lo demás, en la Historia misma. Pero este mismo Dios se ha hecho a sí mismo transparente e inteligible dentro de las cabezas hegelianas y ha ascendido todos los posibles escalones dialécticos de su devenir hasta su autorrevelación: de modo tal que para Hegel el punto máximo y final del proceso universal coincide con su propia existencia en Berlín.²⁶

En esta imagen de la temporalidad Nietzsche encuentra una contradicción irresuelta propia de la modernidad, ya que en ésta conviven tanto el ideal de un «tiempo nuevo», en el que se ha ganado una “conciencia moderna” de las posibilidades que guarda el saber científico y positivo, así como el *pathos* del fin de los tiempos y la historia, que condenan a la vida a su conclusión. La solución de esta contradicción está para Nietzsche, que aún concibe a la modernidad con el potencial de realizar su ideal, en el imperativo de liberarse de esta teleología recubierta de objetividad. Sólo así la modernidad comprenderá su lugar respecto al pasado y será capaz de producir una cultura más rica y vigorosa. Este imperativo se traducirá en una triple exigencia para la ciencia de la historia y quiero presentarla a continuación como el primer antecedente de la primera crítica genealógica en la obra de Nietzsche.

1.1.3 Historia y genealogía

La investigación que ha conducido Nietzsche contrastando la utilidad específica de la historia para la vida con la temporalidad moderna ha revelado una praxis nociva a la vida y una forma de conocimiento estéril. Sin embargo Nietzsche encuentra un potencial en el mismo ejercicio de la historia capaz de revertir este diagnóstico:

Hay que decir que el origen de la formación histórica – y de su íntima y radical contradicción contra el espíritu de un «tiempo nuevo», de una «conciencia moderna»- *tiene que ser en justicia reconocido históricamente*. La historia *tiene que* solucionar el mismo problema de la historia, el saber *tiene que* volver contra sí mismo su propio agujón. Este

²⁵ Cf. Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008, pp. 55-60.

²⁶ UPH, p. 111.

triple *tiene que* es el imperativo de espíritu del tiempo nuevo, si es que en éste realmente hay algo nuevo, poderoso, prometedor y original.²⁷

Es a partir de esta triple exigencia de donde quiero rastrear el inicio de la genealogía. A) En primer lugar, la ciencia historia debe reconocer su propio origen y situarse fuera de una perspectiva pasiva y estéril. B) En segundo lugar, la histórica debe reconocer que es posible el estudio del pasado desde paradigmas distintos al moderno y permitir que la diferencia con otras épocas transforme su propia constelación entre historia y vida. C) En tercer lugar, el saber que vuelve contra sí su propio agujijón implica que la ciencia cuestione sus propias pretensiones de verdad y objetividad. Examinaré a continuación cada punto con mayor cuidado.

A) La primera exigencia implica que la historia renuncie a la pretensión de tener una comprensión privilegiada e incondicionada sobre el pasado. La historia, desde la exigencia genealógica, no puede continuar asumiendo que es una disciplina pura ajena al interés de su propia época. En este sentido debe ser interpelada junto a las pretensiones de la época en que se originó, como una disciplina destinada a justificar cierta pretensión de verdad. El origen histórico de esta ciencia es señalado por Jähnig dentro de un amplio panorama: “Nietzsche explica el carácter histórico de la relación moderna con el mundo a partir de su origen. Esta genealogía de la historia moderna tiene, para Nietzsche, varios niveles escalonados. Considera que la conciencia de la historia, moderna y científica, se funda en tres cambios de época.”²⁸ El primer cambio se ubicaría, para Jähnig, en la Grecia del siglo V con el advenimiento del pensamiento racional sobre el pensar trágico y mítico. Las críticas de Nietzsche contra Sócrates y Eurípides en *El nacimiento de la tragedia*²⁹ destacan precisamente esta interrupción. El segundo cambio se sitúa con la aparición del pensamiento teleológico y escatológico propio del mundo romano y el cristianismo y que se extiende hasta Hegel³⁰. El tercer momento, más próximo a Nietzsche, marca el inicio de una historia fundada en un método científico. Cada cambio de época trae consigo una exigencia y una evaluación diferente de la historia; el reconocimiento de este hecho debe acabar con la imagen de una ciencia universal.

B) La segunda exigencia de Nietzsche a la historia, que ella misma solucione el problema de la historia, implica que ésta no sea tomada como la forma definitiva de conocer y relacionarse con el pasado. Para este fin Nietzsche encuentra, a través de su crítica intempestiva, un potencial en el mundo griego anterior a la historiografía alejandrina, para dislocar la propia perspectiva moderna.

²⁷ UPH, p. 108.

²⁸ Jähnig, Dieter, op. cit., p. 117.

²⁹ Cf. Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid: Alianza Editorial, 1980, pp. 125-127, §§ 15-16.

³⁰ Cf. Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz, 2007, pp. 71-77.

Comprender a la historia de una manera diferente a la actual, que no es lo mismo que retroceder al pasado para intentar repetirlo, trae consigo la tarea de evitar el uso de categorías cuyo sentido relativo anule las particularidades de aquello que se busca comprender. Al respecto Jähnig señala que “al obtener e interpretar las fuentes de nuestro conocimiento histórico, hemos convertido en criterio una categoría de historia que sólo corresponde a nuestra época (la edad moderna cartesiana). De esta categoría (...) se deriva sencillamente nuestro concepto de “objeto” (y con éste, el concepto de *factum* o de “hecho” histórico).”³¹ La genealogía de la propia historia revela de este modo que el presente no guarda una identidad ininterrumpida con el pasado y que el conocimiento que se pueda ganar de esta relación no tiene la tarea de confirmar sino de problematizar dicho vínculo.

C) La tercera exigencia, que el saber debe volver contra sí su propio agujón, consiste en acabar con el ideal de objetividad, aquel criterio que iguala todo conocimiento y anula sus diferencias. El examen crítico de la historia revela que el sujeto de conocimiento moderno no ha cuestionado las consecuencias de sus prácticas, que no se ha interrogado sobre la finalidad de sus esfuerzos. Jähnig señala sobre este punto que “tanto se conoce lo distinto, lo lejano, como se le asume en su extrañeza. El principio del conocimiento ya no puede ser la remoción de lo lejano.”³² La frase con la que Nietzsche inicia la *Genealogía de la moral*, “nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos, esto tiene un fundamento: no nos hemos buscado nunca”³³, puede ser comprendida desde esta perspectiva. Sobre esta tercera exigencia Nietzsche fundará posteriormente la crítica a todo acto de conocimiento que pretende dar una imagen verdadera del mundo.

Michel Foucault ha realizado una lectura de UPH como una genealogía de la historia. A partir de los tres modos de hacer historia que se desarrollan en este ensayo, Foucault quiere interpretar la obra posterior de Nietzsche como la subversión de las intenciones originales de la historia monumental, anticuarria y crítica. La historia monumental deja de ser un estudio de los modelos del pasado y se dedica ahora a revelar lo que se oculta detrás de una máscara venerable. Gracias a ella se ilumina como una parodia a los intentos de establecer una gran continuidad entre el pasado y el presente. Su nuevo propósito ya no es “identificar nuestras pálida individualidad a las identidades profundamente reales del pasado”³⁴ sino crear una nueva identidad frente a la ausencia de una identidad necesaria. La historia anticuarria deja de ser la conservación de la identidad del pasado

³¹ Jähnig, Dieter, op. cit., p. 119.

³² Ídem, p. 122.

³³ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, Prólogo, § 1, p. 21. Citado de ahora en adelante como GM.

³⁴ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pretextos, 2004, p. 65. Citado de ahora en adelante como NGH.

para ahora revelar una pluralidad que bulle él. De esta forma denuncia la pretensión de fundar un sujeto único y completo en la cual una tradición se asienta. Esta historia subvertida ya no trata de “encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.”³⁵ Por último, la historia crítica emprende la tarea de sacrificar al sujeto de conocimiento, aquel que pretende justificar un saber neutral y desinteresado. En su lugar quedan aún los productos de una voluntad de saber, que la genealogía recoge para comprender la historia efectiva del presente.

En cierto sentido, la genealogía vuelve a las tres modalidades de la historia que Nietzsche reconocía en 1874. Y vuelve, por encima de las objeciones que entonces les hacía en nombre de la vida, de su poder de afirmar y de crear. Pero vuelve metamorfoseándolas [*métamorphosant*]: la veneración de los monumentos deviene en parodia, el respeto de las antiguas continuidades deviene disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre detenta hoy deviene destrucción del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber.³⁶

Desde la lectura de Foucault, tres operaciones serán recurrentes en la genealogía de Nietzsche: el desenmascaramiento de las continuidades, la disolución de las identidades y la renuncia al sujeto unívoco. A partir de ellas guiaré esta investigación sobre el método genealógico.

1.2 La crítica de la moral

1.2.1 El problema del valor

Si la búsqueda del conocimiento debe estar al servicio de la vida, como Nietzsche lo ha mostrado al momento de cuestionar la historia, el saber deberá ser juzgado por su valor y no por su objetividad. Este nuevo tratamiento del saber implicará también que todo juicio significativo deberá ser examinado como la expresión de una determinada perspectiva, examen que no se agotará en un discernimiento de su *verdad* o *falsedad*. Quiero sostener en esta sección que el problema del valor, en la filosofía de Nietzsche, se articula en la forma de un método para hacer una crítica de la moral, cuyo objetivo es examinar cómo es que toda valoración moral puede ser interpretada como un medio de dominación internalizada. La genealogía será el nombre que posteriormente recibirá este examen. La presentación de estas valoraciones y sus presupuestos formará un intento de hacer una

³⁵ NGH, pp. 67-68.

³⁶ NGH, p. 75.

historia efectiva de la moral, una historia que iluminará un conjunto de luchas, en distintos niveles, en torno al poder.

Gilles Deleuze señala que esta crítica tiene su punto de partida en el examen de las valoraciones en la medida en que todo juicio se apoya en una valoración:

Por una parte, los valores aparecen o se ofrecen como principios: una valoración supone valores a partir de los cuales ésta aprecia los fenómenos. Pero, por otra parte y con mayor profundidad, son los valores los que suponen valoraciones, «puntos de vista de apreciación», de los que se deriva su valor intrínseco. El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de la *creación*.³⁷

Si el problema del valor es el nuevo punto de partida de esta crítica, ésta deberá de ser capaz de analizar a las valoraciones en su doble función: a) en tanto que a partir de un *valor* se originan los juicios que describen un fenómeno y b) en tanto forman un “punto de vista de apreciación”, un ejercicio de *valoración* que se articula con dichos valores. Así mismo, el problema del valor se traduce en una doble tarea crítica: a) crítica de los valores presupuestos en cada *descripción* sobre el hombre o el mundo y b) crítica de las *valoraciones* que discriminan un valor en lugar de otro. El núcleo de esta reflexión sobre el valor está, como lo señala Deleuze, en la capacidad creadora. Tomar al conocimiento como una elaboración producto de una elección, inaugura la necesidad de una crítica que vaya más allá de la adecuación entre afirmaciones y hechos. El conocimiento, concebido como una fuerza plástica, deberá ser examinado, en consecuencia, como un ejercicio por el cual se plasma un sentido que se hace significativo el mundo.

El alcance de esta nueva crítica puede ser comprendido al compararse con el proyecto crítico de Kant y las objeciones que Nietzsche levanta contra él. La crítica kantiana se construye sobre la afirmación de un sujeto trascendental, un yo no empírico, analíticamente separable de su manifestación contingente y ajeno al contenido particular de sus pensamientos, acciones y emociones. Este sujeto, capaz de establecer juicios sintéticos a priori -juicios de validez universales- es el fundamento de una racionalidad teórica y práctica. Estos juicios solo son posibles en la argumentación de Kant en la medida en que replican la estructura inmanente del puro yo en el ejercicio de su conciencia. De esta forma, el conocimiento queda sujeto a sus propios límites y no incurre en pretensiones falaces. Sin embargo, este proyecto, para Nietzsche, no representa un auténtico ejercicio crítico; ya en *Aurora* señalaba que:

³⁷ Deleuze, Gilles, op. cit., pp. 7-8.

para crear espacio para su «reino moral», [Kant] se vio obligado a presuponer un mundo indemostrable, un «más allá» lógico -¡para eso mismo necesitaba su crítica de la razón pura! O dicho de otra manera: no la habría necesitado si una cosa no le hubiera importado más que todas las otras, hacer invulnerable el «reino moral», más concretamente, invulnerable por la razón, -y es que la vulnerabilidad de un orden moral de las cosas desde el lado de la razón ¡le parecía algo muy fuerte! Porque a la vista de la naturaleza y la historia, a la vista de la fundamental *inmoralidad* de la naturaleza y de la historia, Kant, como todo buen alemán desde tiempos inmemoriales, era pesimista: creía en la moral, no porque sea demostrada por la naturaleza y la historia, sino a pesar de que la naturaleza y la historia la contradigan constantemente.³⁸

En el entramado que forman la racionalidad teórica y práctica -en la medida que justifican sus pretensiones por medio de juicios sintéticos e incondicionados- Nietzsche identifica a la filosofía de Kant como una instancia ejemplar de la omisión del problema del valor. Al partir de una distinción entre un reino del ser, el mundo *real*, y un reino del devenir, el mundo *aparente*, esta crítica se limita a la adecuación entre las facultades y los fenómenos por conocer. Así mismo, en el terreno de la moral, Kant postula la existencia de una racionalidad legisladora capaz de guiar su acción por medio de imperativos, juicios que reciben su contenido en la estructura reflexiva del sujeto trascendental. El problema del valor queda una vez más obviado al ser una ley incondicionada, de carácter sintético, el criterio que determina la acción. En ambos terrenos -teórico y práctico- la razón establece los límites a los que el sujeto debe atenerse, pero el alcance de esta crítica no puede ir más allá de la razón. Deleuze realiza el balance de esta omisión al señalar que:

Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una vieja concepción de la crítica. Ha concebido la crítica como una fuerza que debía llevar por encima de cualquier otra pretensión al conocimiento y a la verdad, pero no por encima del propio conocimiento, no por encima de la propia verdad. Como una fuerza que debía llevar por encima de las demás pretensiones a la moralidad, pero no por encima de la propia moral.³⁹

En cambio, el proyecto crítico que Nietzsche realiza al colocar el valor por encima del conocimiento invierte el esfuerzo crítico y desplaza su objetivo. Los presupuestos de la crítica quedan transformados radicalmente: ya no se trata más de examinar la corrección o la verdad de un juicio sino de interrogar directamente por la descripción y la valoración que se ponen en juego en él. Como señala en *Más allá del bien y del mal*, el conocimiento debe ser enjuiciado a partir de los valores que afirma antes que por su corrección:

³⁸ Nietzsche, Friedrich, *Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales*, Barcelona: Alba, 2009, Prólogo, § 3, p. 14. Citado de ahora en adelante como A.

³⁹ Deleuze, Gilles, op. cit., p. 127.

La falsedad de un juicio no es para nosotros ya una objeción contra él; acaso sea en esto en lo que más extraño suene nuestro nuevo lenguaje. La cuestión está en saber hasta qué punto ese juicio favorece a la vida, conserva la vida, conserva la especie, quizá incluso selecciona la especie; y nosotros estamos inclinados por principio a afirmar que los juicios más falsos (de ellos forman parte los juicios sintéticos *a priori*) son los más imprescindibles para nosotros, que el hombre no podría vivir si no admitiese las ficciones lógicas, si no midiese la realidad con el metro del mundo puramente inventado de lo incondicionado, idéntico-a-sí-mismo, si no falsease permanentemente el mundo mediante el número, -que renunciar a los juicios falsos sería renunciar a la vida, negar la vida. Admitir que la no-verdad es condición de vida: esto significa, desde luego, enfrentarse de un modo peligroso a los sentimientos de valor habituales; y una filosofía que osa hacer esto se coloca, ya sólo con ello, más allá del bien y del mal.⁴⁰

Una filosofía *más allá del bien y del mal* se caracteriza por tomar a estos valores, así como las distintas descripciones del mundo y los imperativos de acción, como expresiones de una perspectiva de valoración. Cada una de ellas es el correlato de una *fuerza*, un impulso por dominar y controlar todo aquello que, en la medida que carece de una explicación o un sentido, representa un obstáculo o una amenaza para la conservación de la vida. Deleuze subraya el vínculo entre una valoración y una fuerza al señalar que los fenómenos que son analizados y registrados por las diversas ciencias, e incluso por la filosofía, no poseen un sentido por sí mismo. El sentido y la explicación que recibe cada fenómeno es siempre el resultado de una fuerza que se ha apoderado de ellos. De esta manera, para Deleuze, cada sistema filosófico puede ser comprendido como “una sintomatología y una semiología” y cada ciencia como un “sistema sintomatológico y semiológico.”⁴¹ La noción de fuerza permite de este modo analizar la pretensión de un conocimiento y los medios de los que se sirve –ficciones lógicas, lo incondicionado, el principio de identidad, los números- como expresiones de una valoración al momento de determinar el sentido de un hecho. Si se acepta la premisa de que ningún valor es preexistente por sí mismo, las diferentes interpretaciones que se formulan sobre una misma experiencia o fenómeno son, de acuerdo con Deleuze, la historia de “la sucesión de las fuerzas que se apoderan de ella, y la coexistencia de las fuerzas que luchan para conseguirlo.”⁴²

1.2.2 El valor de la moral

Es en el campo de la reflexión moral donde se explota la capacidad de la crítica genealógica, ya que es aquí donde se asientan las valoraciones que no solo elaboran descripciones sino que proveen motivaciones destinadas a la *acción*. Dichas valoraciones serán, como mostraré en la siguiente sección, el medio en que se produce una dominación internalizada. Si la vida moral es el centro de

⁴⁰ MBM, § 4, p. 25-26.

⁴¹ Deleuze, Gilles, op. cit., p. 10.

⁴² *Ibíd.*

atención en el proyecto de Nietzsche se debe a que en ella se cristalizan las pugnas por hacer prevalecer una valoración sobre otra. En el prefacio de la *Genealogía de la moral* se desarrolla un primer acercamiento a la moral, de forma particular aquella desarrollada por Schopenhauer, como el punto de partida para examinar a la sociedad como una trama de dominación:

En el fondo lo que a mí me interesaba precisamente entonces era algo mucho más importante que unas hipótesis propias o ajenas acerca del origen de la moral (o más exactamente: esto último me interesaba sólo en orden a una finalidad para la cual aquello es un medio entre otros mucho). Lo que a mí me importaba era el *valor* de la moral, - y en este punto casi el único a quien yo tenía que enfrentarme era mi gran maestro Schopenhauer (...). Se trataba en especial del valor de lo «no-egoísta», de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá durante tanto tiempo, que acabaron por quedarse como los «valores en sí», y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo.⁴³

Schopenhauer parte de la división kantiana de los dos reinos del ser, pero reelabora su contenido: el mundo de los fenómenos kantianos pasa a ser el reino de la *representación* y el nouménico el de la *voluntad*. En este marco conceptual el hombre ocupa un lugar privilegiado al ser una forma de realidad efectiva de la voluntad, ya que cada individuo es una manifestación de la voluntad individuada; el arte y la religión son formas de expresión de esta voluntad -como sostenía Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia-* donde la música, en consonancia con el espíritu dionisiaco, expresa a la voluntad incondicionada. Cuando estas intuiciones metafísicas se trasladan al campo de la moral, los seres humanos, al ser expresiones de la voluntad, no tienen finalidad alguna en su existencia.

Schopenhauer, sin embargo, propone un remedio a tal pesimismo. En la figura del asceta se supera esta carencia de finalidad al negar a la vida misma. Esta forma de vida, este *biós*, trasladada a la moral toma la forma de una moral de la *compasión*, un actuar desinteresado o carente de egoísmo en el que el individuo deja de perseguir su propio interés, el crecimiento de sus capacidades y la afirmación de su propia vida por medio de una renuncia voluntaria. Lo que quiero resaltar aquí es el alcance del escepticismo de Nietzsche. Este no va dirigido a las premisas particulares de la moral de Schopenhauer; lo que es puesto en cuestión aquí es el valor y la finalidad de la moral misma, hasta llegar al convencimiento de que es un hecho suficiente para dudar de la moral en su totalidad el que un cuerpo de doctrinas, con una justificación racional, niegue el desarrollo de la vida. Al poner en cuestión el valor de la moral, Nietzsche inaugura una nueva dimensión para la crítica moral e impone una nueva exigencia para la filosofía:

⁴³ GM, Prólogo, § 5, p. 26.

Necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores* –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni ha existido ni tampoco se lo ha siquiera deseado.⁴⁴

La moral, desde esta perspectiva crítica, se transforma en síntoma, comienza a mostrarse como una patología de la sociedad. Por este motivo Nietzsche compara a la moral con la máscara, la tartufería o la enfermedad: afectos que buscan alcanzar una somatización en la moral. Ya que cada individuo o forma de vida afirma e incrementa o niega sus fuerzas por la vía de sus valoraciones es que la crítica genealógica debe examinar en qué medida estos valores favorecen o niegan a la vida misma y realizarse como un ejercicio evaluador, en el que el filósofo ocupa el lugar del *legislador*, con la tarea de privilegiar o denunciar puntos de valoración. El estudio sobre “las condiciones y circunstancias” en que se formulan es el primer paso de este método.

1.2.3 Voluntad de poder como criterio normativo de la moral

Quiero interpretar a la doctrina de voluntad de poder [*Wille zur Macht*] como el principio normativo del proyecto crítico de Nietzsche. En primer lugar es necesario elaborar algunas aclaraciones en torno a su significado. *Voluntad de poder* es la expresión que emplea Nietzsche para designar un impulso presente en toda forma de vida, que consiste en la superación de cualquier obstáculo que impida el incremento de sus fuerzas y capacidades. El poder que busca esta voluntad no debe ser comprendido como un objetivo a alcanzar y que, una vez adquirido, un individuo puede dominar a otro; el poder es aquello que caracteriza a toda voluntad en la medida en que ésta busca suprimir toda resistencia que se le presente. La noción de poder que Nietzsche articula en diversos lugares de su obra debe ser comprendida como una descripción normativa de toda forma de vida. Esta lectura hace de cada organismo una expresión de un *querer irrestricto*, que se sirve de todos los medios a su disposición para dominar y superar todo obstáculo que se presente a esta voluntad⁴⁵.

Un papel importante en la formación de esta idea fueron las lecturas que Nietzsche sostuvo de las teorías del zoólogo alemán Wilhelm Roux, quien afirmaba que en el interior de todo cuerpo vivo existe una permanente lucha entre sus componentes celulares⁴⁶. A partir de este supuesto todo

⁴⁴ GM, Prólogo, § 6, p. 28.

⁴⁵ Como señala Nietzsche: “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”, MBM, § 259, p 235.

⁴⁶ “En el interior de las células, la partícula que sea capaz de metabolizar más rápidamente que las otras regenerándose más eficazmente ampliará su espacio vital con una fuerza mayor que otra partícula con un

acontecer orgánico, desde los organismos más simples hasta los seres humanos, es interpretado como una lucha permanente, en la que no se persigue la estabilidad del conjunto sino el fortalecimiento de uno de los componentes en detrimento de otro. Diego Sánchez Meca resume la apropiación que Nietzsche hace de esta teoría en los siguientes términos:

Para el Nietzsche maduro todos los seres tendrán el carácter de organizaciones configuradas como estructuras de dominación. (...) El impulso básico de la vida no es conservar una unidad o una identidad estable una vez conseguida, sino nutrirse, crecer y rebasar en cada momento lo ya alcanzado esforzándose en hacerse cada vez más fuerte y ser más, apropiarse de todo aquello que le puede hacer crecer. Por encima, pues, del impulso de autoconservación hay otro más fuerte, poderoso y originario que es la voluntad de todo ser vivo de desarrollar su propia energía y actualizar todas sus potencialidades. Esta voluntad actúa –o lucha- sobre su medio- o con su medio- para nutrirse y crecer, interpretándolo para asimilarlo o rechazarlo.⁴⁷

Si cada organismo vivo es examinado desde su impulso más elemental, toda forma de interacción entre ellos puede ser comprendida como una lucha entre voluntad y voluntad. Las desigualdades efectivas entre ellas acaban por formar una jerarquía dotada de una tensión constante, pues la lucha que se lleva a cabo no se limita al conflicto entre un individuo y otro sino que también se extiende al interior de cada uno. La lucha por la vida no se comprende de este modo como un proceso de adaptación -sugerido por Darwin- en el cual triunfa aquel organismo mejor preparado para adaptarse a su medio, sino como un proceso de autorregulación, ajeno a toda teleología, salvo al incremento de fuerzas por encima de toda otra fuerza que se resista; “no preservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse lo extraño para ser más y poder más.”⁴⁸

Al trasladar esta hipótesis al acontecer humano, en la medida en que todo individuo se sirve de juicios y valoraciones para incrementar sus capacidades, Nietzsche evalúa a la moral como el escenario principal de lucha entre una voluntad y otra, ya que el aumento de poder que se persigue no se agota en la lucha física, que acaba con la anulación del rival, sino que se satisface también con el incremento de la *sensación* de poder. De esta manera la lucha que se representa en la moral siempre es necesariamente interpretativa. Sánchez Meca resalta la importancia del papel de la interpretación al señalar que ella es “la operación concreta de la adquisición del dominio sobre las

nivel menor de asimilación. Es decir, la primera partícula ocupará el espacio de la segunda, y si el proceso se repite la segunda partícula será de nuevo desplazada y así hasta hacerla desaparecer.” Sánchez Meca, Diego, “Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico”, *Estudios Nietzsche*, (9) 2009, p. 108.

⁴⁷ Ídem, p. 109.

⁴⁸ Ídem, p. 111.

cosas. En su querer crecer, la voluntad de poder delimita, establece grados, diferencias de poder que se sienten a sí mismas, como tales, en virtud de la confrontación.”⁴⁹

La moral, comprendida desde la hipótesis de la voluntad de poder, presenta a la historia de la humanidad en términos de una dominación generalizada, que se va desde la imposición de las normas más elementales hasta los imperativos de corte filosófico; una dominación que se extiende a todos los espacios donde la imposición y la obediencia son posibles. Esta descripción normativa debe ser tomada en los términos en que Nietzsche la formula, *más allá del bien y del mal*, ya que con ella no pretende realizar un juicio de valor sino hacer inteligible la manera en que se organiza toda formación social.

La explotación no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida.⁵⁰

Martin Saar ha propuesto dividir los niveles en que las luchas por poder se llevan a cabo con la ayuda del esquema psicoanalítico de lo *real*, lo *simbólico* y lo *imaginario*. Esta división, señala Saar, “permite dar un nombre preciso a los tres tipos o figuras de poder que Nietzsche ilustra, y facilita comprender cómo es que el uso de este concepto trae consigo explicaciones teóricas y observaciones empíricas en tres niveles, que se extienden desde la violencia física hasta los mecanismos psicodinámicos.”⁵¹ Emplear este esquema me permitirá iluminar los niveles en que la voluntad de poder opera como un criterio normativo de toda experiencia de socialización.

El primer nivel describe al poder en su expresión física. Su historia se encuentra en los procesos sociales de competencia entre comunidades e individuos y la jerarquía que se origina entre ellos. Saar denomina “real” a este nivel ya que permite comprender la relación entre elementos materiales, el cuerpo humano entre ellos, y la lucha por establecer su ordenamiento. Las luchas en torno a este poder son la larga historia de la civilización, el constreñimiento del carácter de cada individuo frente a los imperativos más elementales. La moral, en este primer nivel, responde básicamente a la necesidad de crear el hábito de la obediencia⁵².

⁴⁹ Ídem, pp. 117-118.

⁵⁰ MBM, § 259, p. 235.

⁵¹ Saar, Martin, “Forces and Powers in Nietzsche’s Genealogy of Morals”, en: *Nietzsche, power and politics*, ed. Siemens, Herman, Berlín: Walter de Gruyter, 2008, p. 458.

⁵² “Primer axioma de la civilización: -En pueblos bárbaros hay una clase de costumbres cuyo objetivo parece ser la moral, en general: reglas penosas y, en el fondo, superfluas (como por ejemplo entre los Kamtschadales

El segundo nivel sugerido por Saar articula a las luchas que prescinden de la coacción física y en su lugar emplean la interpretación, con el objetivo de “influnciar las experiencias y percepciones a través de una trama de sentido y significación, inconsciente para los sujetos mismos, que establecen y estabilizan una visión del mundo específica hasta hacerla dominante”⁵³. El ejercicio de este poder se lleva a cabo en un terreno “simbólico” pues es por medio de las valoraciones los sujetos adquieren un marco de comprensión de su propio status al interior de una sociedad y, gracias a él, determinan tanto sus expectativas así como sus rumbos de acción posibles. De este modo, la moralidad de la costumbre gana una autoridad sobre el individuo por el hecho de introducir e internalizar un horizonte de sentidos y valores en la experiencia cotidiana. Cada moral aparece de este modo como la justificación de una perspectiva dominante y cumple un rol de homogenización y control ante los intentos por subvertirlo. Así se explica por qué cuando un individuo rompe las reglas de una tradición se le aparta y tacha de inmoral. Su actuar va en contra de la conservación de las valoraciones establecidas y pone en manifiesto su contingencia⁵⁴.

El tercer nivel que Saar propone da cuenta del poder en ámbitos institucionalizados. Es llamado “imaginario” porque vincula a los sujetos a “ciertos roles y a espacios de creación de identidades en una manera en la que se sienten por completo libres”⁵⁵. El ejercicio del poder en un nivel imaginario no debe ser entendido como un ejercicio ficticio sobre un sujeto sino como un ejercicio determinante de su constitución psicológica, ya que “afecta y estructura el conocimiento y la conciencia que un sujeto es capaz de elaborar sobre sí mismo, al mismo tiempo que los aferra a un determinado patrón de comportamiento y afectividad.”⁵⁶ En este último nivel deben ser examinadas las justificaciones que aseguran la libertad de pensamiento y acción.

la de nunca quitar la nieve de los zapatos con un cuchillo, la de nunca pinchar un carbón con el cuchillo o la de nunca colocar un hierro en el fuego -¡y la muerte cae sobre el que actúa en contra de estas órdenes!), pero que mantienen en la conciencia la cercanía continua de la moral, la obligación constante de ejercer la moral: para confirmación del gran axioma con el que se inicia la civilización: toda moral es mejor que la falta de moral.” A, § 16, p. 30.

⁵³ Saar, Martin, op. cit., p. 458.

⁵⁴ “El hombre libre es inmoral, porque en todo quiere depender de sí mismo, y no de cualquier tradición: en todos los estados primitivos de la humanidad «malo» significa tanto como «individual», «libre», «arbitrario», «desacostumbrado», «imprevisible», «incalculable.» A, § 9, p. 22.

⁵⁵ Saar, Martin, op. cit., p. 459.

⁵⁶ *Ibidem*.

CAPÍTULO 2

La genealogía de la moral: la crítica histórica a las valoraciones morales.

“El comienzo de todas las cosas grandes ha estado salpicado profunda y largamente por sangre”

(GM, II, § 6)

El siguiente capítulo quiere exponer uno de los resultados alcanzado por Nietzsche a través de la investigación genealógica. El trabajo estará centrado en *La genealogía de la moral* (1887), principalmente en el segundo tratado, titulado “«Culpa», «mala conciencia» y similares”. El objetivo de este capítulo es poner en claro cómo es que opera la genealogía al realizar una crítica a las valoraciones morales y sus presupuestos. La primera tarea será distinguir a la genealogía de otras formas de historia crítica de la moral. Para eso desarrollaré la diferencia fundamental entre *origen* y *procedencia* a partir de la cual opera la crítica genealógica. La segunda tarea será exponer el análisis que Nietzsche realiza de los conceptos de culpa y mala conciencia como requisitos para la formación de la moral. Finalmente quiero exponer dos elementos centrales que la genealogía emplea al examinar el papel que cumplen las valoraciones morales. Los resultados obtenidos hasta aquí deberán permitir interrogar a la misma genealogía, si es que es una forma de crítica o no y cuál es su valor propio alcanzado a través de la obra de Nietzsche.

La genealogía de la moral está compuesta por tres tratados. El primero ofrece una interpretación sobre los valores bueno/malo. El segundo tratado desarrolla la procedencia de la noción de culpa y mala conciencia. Finalmente, el tercer tratado pregunta por el sentido del ideal ascético. El conjunto de estos tres trabajos sostiene una tesis que interroga por la historia de un conjunto de valoraciones del pensamiento moderno que terminan por impedir el florecimiento de la vida. La comprensión de este hecho impulsa enérgicamente a Nietzsche a establecer un diagnóstico crítico a partir de un trasfondo histórico de ciertas experiencias básicas de socialización; diagnóstico radicalmente distinto a una historiografía descriptiva de la sociedad moderna. El trabajo filosófico que Nietzsche articula en esta investigación se constituye en la forma de un ejercicio de evaluación de nuestras creencias y prácticas asociadas a la moral, evaluación que tiene por finalidad la identificación de la emergencia de aquellas valoraciones que conducen a un individuo o una sociedad a un estado de decadencia o enfermedad. Este diagnóstico y trabajo de evaluación se esforzará principalmente en examinar las condiciones y las motivaciones a partir de las cuales se constituye una valoración

moral, para evidenciar de esta manera que aquello que se presume o adjudica a un origen es algo radicalmente diferente a su posterior desarrollo.

2.1. Origen y procedencia

2.1.1 El error del origen

El primer tratado de *La genealogía de la moral* inicia estableciendo una diferencia entre la genealogía y otros ensayos de realizar una historia crítica de la moral. El mismo Nietzsche ya había reparado que realizar una historia de los sistemas morales es algo diferente de una crítica de los mismos⁵⁷. A los precursores de esta tarea Nietzsche los llama “psicólogos ingleses”, quienes buscaban una génesis de las prácticas y costumbres morales en hechos empíricos y psicológicos⁵⁸. Sin embargo el interés de Nietzsche por ellos no se enfoca en los resultados de sus investigaciones sino en la actitud sostenida hacia su campo de estudio. Ellos están abocados, señala Nietzsche, a descubrir el origen de la vida moral comenzando por:

la partie honteuse [parte vergonzosa] de nuestro mundo interior y buscar lo propiamente operante, lo normativo, lo decisivo para el desarrollo, justo ahí donde el orgullo intelectual menos *desearía* encontrarlo (por ejemplo, en la *vis inertiae* [fuerza inercial] del hábito, o en la capacidad de olvido, o en una ciega y casual concatenación y mecánica de ideas, o en algo puramente pasivo, automático, reflejo, molecular y estúpido de raíz).⁵⁹

Estos precursores de la genealogía son relevantes por el atrevimiento que caracteriza su búsqueda - una génesis a partir de lo pasivo y automático, la “parte vergonzosa” del ser humano-, contradiciendo la creencia en la moral como un saber reflexivo y señal de cultura. Antes de buscar una explicación en Dios o en la razón, fundamentan la moral en una continuidad pasiva o en una evolución inconsciente⁶⁰. Nietzsche resalta además que estos investigadores están dispuestos a

⁵⁷“No veo a nadie que hubiera osado a una *crítica* de los juicios morales (...) Apenas si he encontrado algunos escasos planteamientos que conduzcan a una *historia del surgimiento* de estos sentimientos y valoraciones (lo cual es algo distinto de una crítica de ellos mismos y, de nuevo, algo distinto de la historia de los sistemas éticos.)”. Nietzsche, Friedrich, *La Ciencia Jovial*, Caracas: Monte Ávila, 1992, § 345, p. 207. Citado de ahora en adelante como CJ.

⁵⁸ Cf. Bevir, Mark, “What is genealogy?”, *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), p. 265: “Considérese los precursores de su genealogía. Hume fue más allá de las prácticas e ideas culturales en orden de determinar las características continuas de la vida humana, colocando el énfasis en la continuidad para ratificar estas ideas y prácticas en tanto están enraizadas en la experiencia común. La genealogía de Paul Rée establece el principio de la supervivencia del más adaptado para argumentar que la moral moderna es el estadio más alto de la evolución logrado alguna vez.” La traducción es mía.

⁵⁹ GM, I, § 1, p. 35.

⁶⁰ Como señala por ejemplo Paul Rée: “Todos se preocupan parcialmente por sí mismos, parcialmente por otros. Y cualquiera que se preocupe por sí mismo a expensas de los otros es llamado malo [*schlecht*] y culpado. Cualquiera que se preocupe por el bien de otros, es llamado bueno y apreciado. Esas acciones buenas

sacrificar cualquier creencia o esperanza al momento de buscar un origen de la moral; del mismo modo en que derivan una génesis de la parte más instintiva y animal, renuncian a toda trascendencia proveniente de una narrativa metafísica. Con estos psicólogos ingleses se acaba una larga tradición, iniciada por Descartes y que alcanza su cumbre con Kant, de fundamentar la disposición moral de los individuos a partir un sujeto trascendental capaz de actuar de acuerdo a una determinación objetiva. Por esta razón Nietzsche los califica de “animales valientes, magnánimos y orgullosos, que saben mantener refrenados tanto su corazón como su dolor y que se han educado para sacrificar todos sus deseos a la verdad, a toda verdad, incluso a la verdad más simple, áspera, fea, repugnante, no cristiana, no moral...”⁶¹.

Caracterizados hasta aquí, estos precursores de la genealogía comparten un rasgo de la propia genealogía nietzscheana: derivar la moral de la parte pasiva e instintiva del hombre, renunciando a un sujeto moral autónomo. Sin embargo, estos *psicólogos ingleses*, señala Nietzsche, carecen por completo de *sentido histórico*⁶², pues proceden siempre de forma ahistórica, es decir, suponiendo una génesis de la moral unívoca, realizada una sola vez y establecida de forma definitiva en el tiempo⁶³. Lo que Nietzsche objeta a estos precursores es su incapacidad para considerar las pugnas y apropiaciones que subyacen a toda valoración moral, prefiriendo hacer de la moral un dato invariable de la naturaleza humana. El sentido histórico, señala Foucault sobre este punto, cumple la función esencial de introducir la dimensión temporal para cerrar el paso a toda hipótesis que pretenda velar las interrupciones. El sentido histórico “(...) no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber

sólo son posibles porque ya hemos heredado de nuestros ancestros animales el impulso a preocuparnos por otros.” Rée, Paul, *Basic Writings*, ed. Robin Small, Urbana: University of Illinois Press, 2003, p. 99. La traducción es mía.

⁶¹ GM, I, § 1, p. 36.

⁶² Cf. Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Madrid: Alianza Editorial 1997, p. 45, “La razón en la filosofía”, § 1: “¿Cuál es la idiosincrasia de los filósofos, preguntáis?... Su falta de sentido histórico, por ejemplo, su odio hacia cualquier representación del devenir, su «egiptismo». Crean hacerle un favor a algo cuando lo sacan de la historia, *sub specie aeterni*, cuando hacen de ese algo una momia. Todo lo que los filósofos desde hace siglos han manejado no es más que conceptos-momia.”

⁶³ Nietzsche resume el proceder de estos investigadores en estos términos: “La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia de los concepto y juicio «bueno». «Originariamente –decretan- acciones no egoístas fueron alabadas y llamadas buenas por aquellos a quienes se tributaban, esto es, por aquellos a quienes resultaban útiles; más adelante ese origen de la alabanza se olvidó, y las acciones no egoístas, por el simple motivo de que, *de acuerdo con el hábito*, habían sido alabadas siempre como buenas, fueron sentidas también como buenas –como si siempre fueran en sí algo bueno».” GM, I, § 2, p. 37.

impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio. Nada que semeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo.”⁶⁴

Preguntar por el origen de la moral presupone en gran medida que tal origen, en primer lugar, existió de forma efectiva y no sólo en el orden de la argumentación, en segundo lugar, que es posible conocer o acceder a dicho origen y formular un conocimiento de él. Un tercer presupuesto, que se sigue necesariamente de los dos anteriores, es que es posible rastrear un desarrollo entre el origen pretendido y el momento en que se pregunta e investiga por él. Esta continuidad reconocible requiere, además, de alguna narrativa capaz de dar cuenta de las transformaciones o permanencias acaecidas entre ambos extremos, pues de otro modo no sería posible vincular el origen con su presente efectivo; la pregunta misma simplemente no tendría motivo o posibilidad de formularse. La moral, en la investigación genealógica, no persigue una fundamentación unívoca, reconocible y conservada en una génesis primera. Este método, como mostraré en la siguiente sección, propone una búsqueda de la *procedencia* de la moral, una interrogación que pone en primer plano las funciones y experiencias concretas en que la moral tiene cabida dentro de tres esferas sociales distintas pero que guardan una misma lógica en común.

En el prólogo de la GM, Nietzsche expone los motivos por los cuales consideró necesario desembarazarse de una génesis única para la moral y en su lugar introducir un criterio capaz de dar cuenta de las motivaciones que conducen a su aparición. Ahí recuerda cómo, a los trece años, se planteó la pregunta por el origen del bien y del mal: La respuesta en ese momento apuntó a Dios como “padre” y creador de estos valores. Una respuesta unívoca y consoladora que, sin embargo, fue modificada al poco tiempo:

Por fortuna aprendí pronto a separar el prejuicio teológico del prejuicio moral, y no busqué ya el origen del mal por *detrás* del mundo. Un poco de aleccionamiento histórico y filológico, además de una innata capacidad selectiva en lo que respecta a las cuestiones psicológicas en general, transformaron mi problema en este otro: ¿en qué condiciones se inventó el hombre estos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado?, ¿y qué valor tienen ellos mismos? ¿Han frenado o han estimulado hasta ahora el desarrollo humano? ¿Son un signo de indigencia, de empobrecimiento, de degeneración de la vida? ¿O, por el contrario, en ellos se manifiesta la plenitud, la fuerza, la voluntad de la vida, su valor, su confianza, su futuro?⁶⁵

Tres ideas importantes quiero destacar de este pasaje del prólogo. Primero, el cambio de perspectiva, de una teológica a una moral. Este cambio se explica, a partir de lo expuesto en el capítulo anterior, como consecuencia del proyecto crítico de las valoraciones. Ya no se preguntará

⁶⁴ NGH, p. 27.

⁶⁵ GM, Prólogo, § 3, p. 24.

más por un origen imposible de determinar, a no ser que se recurra a la ayuda de la fe u otra concepción metafísica, sino por las valoraciones que subyacen a todo juicio moral. Por ese motivo es que ya no se buscan respuestas “por *detrás* del mundo” sino en el acontecimiento singular. La genealogía tiene de este modo la tarea permanente de poner en duda nuestras creencias y valoraciones cotidianas para llevar a cabo una crítica inmanente del propio mundo moral. Considero a la genealogía como una crítica inmanente porque se ocupa de fenómenos sociales, en este caso la moralidad, desde su interior, y su criterio de cuestionamiento se halla en la misma sociedad y no de forma exterior a ella. Como señala Saar, la genealogía tiene “una estructura reflexiva, una auto-referencialidad [*self-implication*] porque quien realiza una crítica genealógica, lo hace al criticar aspectos y elementos, hasta quizás ‘imágenes’, metáforas, patrones de interpretación o ‘ideologías’ de su propia cultura o tradición. Una explicación genealógica solo puede ser realizada en la cultura de uno mismo, en el propio contexto [*milieu*], la propia familia, en el propio *genus*. La crítica genealógica es, por estos motivos, siempre una crítica inmanente.”⁶⁶

En segundo lugar, este cambio de perspectiva conduce a la necesidad de contar con un criterio histórico y psicológico para poder realizar una crítica concreta y no un catálogo descriptivo de ideales morales. El método genealógico, lejos de rechazar a una valoración por su contingencia, realiza un análisis desde su validez efectiva, validez que expresa una cierta historia y ciertos hechos psicológicos determinantes en la formación del sujeto moral. En este sentido es que Saar afirma que la genealogía posibilita una crítica “basada en la historización de algo que hasta el momento pasaba por no tener una historia, especialmente las actitudes morales y los valores, ideales, normas y modos institucionalizados de pensar y actuar.”⁶⁷

Finalmente, Nietzsche esboza hacia el final del pasaje citado, el sentido normativo de la crítica genealógica. De la misma manera en que Nietzsche cuestionaba la utilidad o el perjuicio de la historia para la vida, en la GM las valoraciones morales serán evaluadas de acuerdo al florecimiento o detrimento que comportan para la *vida*. De esta manera, el énfasis de la investigación se colocará en determinar qué valoraciones permiten o impiden “la voluntad de la vida”. Como desarrollaré al final de este capítulo, la genealogía es un tipo de crítica que emplea el ideal normativo de la *voluntad de poder* para examinar la historia de nuestras valoraciones morales y determinar hasta qué punto y de qué forma una valoración está a favor o no de la vida misma.

⁶⁶ Saar, Martin, “Genealogy and subjectivity”, *European Journal of Philosophy* (10) 2002, p. 236. La traducción es mía.

⁶⁷ Ídem. La traducción es mía.

2.1.2 Procedencia: la promesa convertida en deber

El segundo tratado de la GM es una investigación que busca establecer las condiciones en que se inaugura la experiencia y el problema de la moral. Nietzsche abre este tratado cuestionando un hecho ajeno a la moral pero que representa su condición de posibilidad: “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”. Esta crianza, continua afirmando, es “el auténtico problema del hombre”⁶⁸, pues sin ella cualquier asociación entre individuos no sería posible. Para probar esta hipótesis, Nietzsche recurrirá a lo que aquí llamaré un *trasfondo histórico*, una narrativa que examina un tiempo *pre-histórico*, pero que capaz de dar cuenta en forma retrospectiva de fenómenos históricos. A partir de este trasfondo, Nietzsche planteará en una simple formulación *-la capacidad de hacer y mantener promesas-* un problema que implica la experiencia de socialización humana en su totalidad sin recurrir a la idealización de un origen. En este sentido, *la promesa* comprende la posibilidad de establecer acuerdos, implícitos o explícitos, que van desde la convivencia más inmediata hasta una comunidad política; sin ella todo acuerdo o pacto carecería de valor y la interacción entre individuos quedaría reducida a lo que Hobbes llamó un «estado de naturaleza»⁶⁹, en el que todo individuo persigue únicamente su interés y la conservación de su vida, al mismo tiempo que todo otro individuo representa una amenaza directa para él.

Es importante señalar además que Nietzsche no postula esta capacidad de mantener promesas desde una suposición *a priori*, como sería el caso de una *voluntad libre* ni tampoco una *racionalidad comunicativa*, donde, en ambos casos, se supone una libre aceptación y consenso de acuerdos reguladores. Para Nietzsche se trata antes de la crianza de un animal, que contempla un ejercicio de dominación y auto dominación, y cuya meta última es producir a un *individuo soberano*, un sujeto que obra solo por propia determinación. El tránsito entre el animal y sujeto autónomo, además de su posterior proceso de socialización con otros semejantes, revela no obstante una historia cuyo principal protagonista es el *dolor*. Para fundar la capacidad de prometer, sostiene Nietzsche, antes fue necesario moldear una memoria por medio de una voluntad más fuerte que el natural olvido y el conspicuo apetito:

este animal olvidadizo por necesidad, en el que el olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, ha criado en sí una facultad opuesta a aquélla, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos, -a saber, en los casos en que hay que hacer promesas; por tanto, no es, en modo alguno, tan sólo un pasivo no-poder-volver-a-liberarse de la impresión grabada una vez, no es tan sólo la indigestión de una palabra empeñada una vez, de la que uno no se desembaraza, sino que es un activo no-

⁶⁸ GM, II, § 1, p. 75.

⁶⁹ Cf. Hobbes, Thomas, *El Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial, pp. 113-117.

querer-volver-a-liberarse, un seguir y seguir queriendo lo querido una vez, una auténtica *memoria de la voluntad*⁷⁰.

El rasgo fundamental que distancia al hombre del animal es una vez más una voluntad de recordar impuesta por encima de su capacidad de olvido. No se trata aquí de una crianza harmónica sino de una imposición que sustituye la fuerza del olvido por la voluntad de recordar la palabra empeñada. Desarrollar una voluntad del querer (recordar) o de observar la palabra entregada es el requisito elemental que Nietzsche señala para alcanzar la dominación de uno mismo, en parte gracias a una propia determinación, en parte por una presión ajena, sin la cual no sería posible la emergencia de un sujeto capaz de vincularse a acuerdos. La capacidad de prometer representa de este modo la condición de posibilidad de un sujeto que puede ser juzgado por sus actos, pues se presupone en él una voluntad que se sostiene a lo largo de un tiempo determinado así como un comportamiento que puede ser anticipado en circunstancias y actos futuros.

Para disponer así anticipadamente del futuro, ¿cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del casual, a pensar causalmente, a ver y anticipar lo lejano como presente, (...) a saber en general contar, calcular, -cuánto debe el hombre mismo, para lograr esto, haberse vuelto antes *calculable, regular, necesario*, poder responder a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí *como futuro* a la manera como lo hace quien promete!⁷¹

Ser *calculable, regular y necesario* son las características básicas del sujeto que emerge con la crianza, una historia que Nietzsche llamará “la larga historia de la procedencia de la responsabilidad”⁷². Comprender la formación de los requisitos elementales de toda socialización desde la óptica de la *procedencia* y no como capacidades innatas, es la diferencia específica de la investigación genealógica. ¿Cómo es que el hombre adquiere estos rasgos? La respuesta de Nietzsche es amarga: solo por medio del dolor y el castigo se acaba por formar una memoria capaz de superar el olvido. El dolor físico -impuesto a aquel que rompe su palabra- es la crianza llevada a cabo por la “eticidad de la costumbre”, expresión empleada por Nietzsche para referirse al conjunto de normas que caracterizan a las sociedades más antiguas en su afán por dominar a todo individuo que represente una amenaza a su conservación; una “camisa de fuerza social”⁷³ cuyo objetivo último no es otro que recordar la importancia y la necesidad de renunciar a todo comportamiento irregular.

⁷⁰ GM, II, § 1, p. 76.

⁷¹ GM, II, § 1, p. 77.

⁷² GM, II, § 2, p. 77.

⁷³ GM, II, § 2, p. 77.

«Para que algo permanezca en la memoria se lo graba con fuego; sólo lo que no deja de *doler* permanece en la memoria» -éste es un axioma de la psicología más antigua (por desgracia, también la más prolongada) que ha existido sobre la tierra.⁷⁴

El dolor, en la forma de un castigo o una pena⁷⁵, acabará por producir una memoria en su receptor o su espectador, memoria que se traducirá en una voluntad de “no-querer-volver-a-liberarse” de la palabra entregada. De este modo piensa Nietzsche es que forma una conciencia en cada individuo sobre las consecuencias de sus actos, *un saber sobre uno mismo para dominarse a uno mismo* y evitar todo sufrimiento innecesario⁷⁶. La procedencia de la responsabilidad pondrá en escena la historia de un sujeto socializado de manera radicalmente distinta a otros intentos modernos de comprender la posibilidad y la justificación de tal sujeto, pues en lugar de apelar a su razón o a un contrato, esta historia lo concibe como resultado de una marca realizada en su propio cuerpo. La búsqueda de la procedencia es, como señala Foucault, el camino que recorre la genealogía ante la ausencia del origen ideal y en su trayecto descubre una pluralidad heterogénea de acontecimientos que fragmentan al sujeto antes de unificarlo:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda de los comienzos, -de los innumerables comienzos que dejan esa sospecha de color, esa marca casi borrada que no podrían engañar a un ojo un poco histórico-; el análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos.⁷⁷

2.2 Culpa y mala conciencia

2.2.1 Culpa

Esta pluralidad de acontecimientos determinantes en la formación del sujeto moral es, sin embargo, explicitada por Nietzsche en una experiencia fundamental: los intercambios materiales que adoptan

⁷⁴ GM, II, § 3, p. 79.

⁷⁵ Nietzsche hace referencia a una serie de castigos: la lapidación, la rueda, el empalamiento, el descuartizamiento con caballos, el desollamiento, hervir el cuerpo en aceite o cubrirlo con miel para luego exponerlo a las moscas bajo el sol ardiente.

⁷⁶ El interés por parte de Nietzsche hacia el fenómeno de la conciencia se encuentra ya bien determinado en *La ciencia jovial*: “La conciencia es, propiamente, sólo una red de conexiones entre el hombre y el hombre – sólo en cuanto tal ha tenido que desarrollarse: el hombre solitario y que vivía como animal de presa no habría habido menester de ella. Que a nosotros mismos nos lleguen a la conciencia nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos –por lo menos una parte de ellos-, ésa es la consecuencia de una terrible y larga «exigencia» que ha imperado sobre el hombre: en tanto es el animal en mayor peligro, *requirió* ayuda, protección, requirió de sus semejantes, tuvo que expresar su penuria, saber que se hacía comprender a sí mismo –y para todo eso necesitaba en primer término, la «conciencia», por consiguiente, «saber», él mismo lo que le falta, «saber» cómo se siente, «saber» lo que piensa.” CJ, § 354, p. 218.

⁷⁷ NGH, p. 26.

la forma del crédito y la deuda. La aplicación de penas y castigos no aparece de forma arbitraria en la GM sino como consecuencia de una lógica de equivalencias que se despliega en tres campos donde la palabra entregada, en forma de promesa o acuerdo, es fundamental. A continuación desarrollaré la procedencia del concepto de culpa, que está en la base de toda noción de responsabilidad, en una división que he optado para hacer más comprensible el sentido de este tratado. Comenzaré en primer lugar por la experiencia más básica de socialización que Nietzsche reconoce, la relaciones entre un acreedor y un deudor; en segundo lugar desarrollaré un nivel más complejo, la relación entre un individuo y su comunidad, recogiendo la misma estructura del nivel anterior; finalmente desarrollaré la relación entre un individuo y las creencias que le otorgan sentido y finalidad a su existencia, caracterizadas por Nietzsche como la experiencia religiosa.

Trazado este análisis se comprenderá la procedencia y las transformaciones que Nietzsche reconoce en los conceptos de culpa y mala conciencia y que darán lugar al sujeto moral autónomo.

Acreedor-Deudor

La formación del sujeto autónomo requiere, como señalé, del castigo y el dolor físico. Aun así, esta afirmación requiere de una explicitación más completa. Estos requisitos son derivados por Nietzsche a partir de una forma concreta de intercambios materiales: el crédito y la deuda.

Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral «culpa» [*Schuld*] procede del muy material concepto «tener deudas» [*Schulden*]? ¿O que la pena en cuanto *compensación* se ha desarrollado completamente al margen de todo presupuesto acerca de la libertad o falta de libertad de la voluntad? –y esto hasta el punto de que, más bien, se necesita siempre un *alto* grado de humanización para que el animal «hombre» comience a hacer aquellas distinciones, mucho más primitivas, de «intencionado», «negligente», «casual», «imputable», y, sus contrarios, y a tenerlos en cuenta al momento de fijar la pena.⁷⁸

La culpa es, de acuerdo con Nietzsche, un sentimiento derivado del incumplimiento de un acuerdo pactado y que puede ser reconocido de forma paradigmática en la defraudación de una deuda; en tanto existe una deuda, existirá una culpa. La deuda aparece en este contexto al margen de toda consideración moral pues se inscribe en la relación existente entre “*acreedor y deudor*, que es tan antigua como la existencia de «sujetos de derechos» y que, por su parte, remite a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.”⁷⁹ Ante el incumplimiento de la promesa, el acreedor tiene el *derecho* a exigir una restitución ante la deuda pendiente. Esta restitución, señala Nietzsche, puede ser exigida en forma distinta al bien entregado inicialmente. El acreedor puede exigir de su

⁷⁸ GM, II, § 4, p. 82.

⁷⁹ GM, II, § 4, p. 83.

deudor “otra cosa sobre la cual todavía tiene poder, por ejemplo su cuerpo, o su mujer, o su libertad, o también su vida”⁸⁰.

La relación acreedor-deudor también puede ser entendida como una relación de reciprocidad, pues aquel sujeto que posee una voluntad duradera y cumple con sus promesas participa de ciertas ventajas otorgadas por su acreedor. En cambio, aquel que rompe un acuerdo pierde dichas ventajas y entra en una relación de reciprocidad negativa, en la cual un acreedor defraudado buscará una restitución por medio de un castigo para recordar la importancia de la deuda contraída. Estas formas de reciprocidad positiva y negativa serán posteriormente, luego de un complejo proceso de racionalización, la lógica elemental de toda institución social.

Esta relación establece una lógica de equivalencias -entre el bien entregado y la reparación esperada- que, en el trasfondo histórico elaborado por Nietzsche, consiste en producir un sufrimiento al deudor a modo de satisfacción para el acreedor:

Aclaremos la lógica de toda esta forma de compensación: es bastante extraña. La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, *una especie de sentimiento de bienestar*, -el sentimiento de bienestar del hombre a quien es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente, la voluptuosidad *de faire le mal pour le plaisir de le faire* [de hacer el mal por el placer de hacerlo], el goce causado por la violentación.⁸¹

En la base de toda relación se inscribe un instinto de crueldad en lo absoluto gratuita pues el dolor necesario para inscribir una memoria al ser humano va de la mano de un instinto de crueldad que se descarga ante el incumplimiento de la promesa. Esta crueldad será interpretada por Nietzsche a lo largo de todo el tratado como una expresión de la voluntad de poder que caracteriza a todo organismo vivo, un rasgo esencial que no puede suprimirse pero sí, como mostraré más adelante, transformarse. En este primer análisis basta con retener la propensión a producir un sufrimiento físico a modo de compensación. El mismo Nietzsche, en *Ecce Homo*, confirma esta lectura:

El *segundo* tratado ofrece la psicología de la *conciencia*: (...) es el instinto de la crueldad, que se revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad, descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar.⁸²

⁸⁰ GM, II, § 5, p. 83.

⁸¹ GM, II, § 5, p. 84.

⁸² Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 110.

Comunidad

El mismo esquema de acreedor-deudor es luego empleado por Nietzsche para explicar la socialización al interior de una comunidad, pues ahora la comunidad ocupa el lugar del acreedor y el infractor, aquel que rompe los pactos comunes, se encuentra en el lugar del deudor. Semejante individuo es separado de la comunidad y privado de los beneficios que ésta ofrece, sea seguridad, privilegios o bienes. La lógica de equivalencias se mantiene, pero esta vez en forma de *justicia*, pues es la comunidad quien establece una reparación suficiente por el daño recibido: “«toda cosa tiene su precio; *todo* puede ser pagado» -el más antiguo e ingenuo canon moral de la justicia”⁸³.

De igual manera se conserva el impulso a producir sufrimiento por parte del acreedor, ya que el delincuente ha perdido el derecho que comportaba el cumplimiento de su promesa. La comunidad exige aquí que sus integrantes se rijan por los acuerdos establecidos, ya que el incumplimiento de éstos representa un daño a la comunidad en su conjunto: “La cólera del acreedor perjudicado, de la comunidad, le devuelve al estado salvaje y sin ley, del que hasta ahora estaba protegido: lo expulsa fuera de sí, -y ahora puede descargar sobre él toda suerte de hostilidades.”⁸⁴ Foucault regresará sobre este tópico en su genealogía sobre el castigo, *Vigilar y castigar*, para mostrar cómo es que el castigo, hasta antes del siglo XIX, era valorado como una restitución al soberano en tanto él representaba a una colectividad. Desde este supuesto es también posible comprender la valoración adjudicada al individuo llamado “inmoral”, aquél que mediante una determinación de valores diferentes al promedio, pone en riesgo la conservación de la comunidad en su conjunto. Sus acciones representan el testimonio de un *fin* diferente a los perseguidos por la comunidad en aras de su conservación, colocando en entredicho la necesidad de conservar los valores y las instituciones vigentes.

Religión

Finalmente, es posible también aplicar la relación acreedor-deudor al conjunto de creencias que explican y otorgan una finalidad a la existencia. Nietzsche quiere dar también una explicación de la procedencia de la religión, en la creencia en una divinidad, desde la lógica de compensaciones desarrollada hasta aquí. En este caso, los antepasados de una comunidad ocuparán el lugar del acreedor -ya que gracias a sus esfuerzos han permitido el posterior florecimiento de la misma-, mientras que la generación presente ocupará el lugar del deudor, pues gozará de las ventajas alcanzadas por dichos antepasados.

⁸³ GM, II, § 8, p. 92.

⁸⁴ GM, II, § 9, p. 93.

“Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, -y que esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza.”⁸⁵

Luego, continúa Nietzsche, en la medida en que el poder de la comunidad se acrecienta, es más segura de sí y de sus fuerzas, se sigue de este *hecho* que el poder de los antepasados se ha incrementado en la misma medida. El culto y el sacrificio ofrecido a una divinidad tienen aquí por fundamento un correlato material, pues reina el convencimiento de que la prosperidad material, sea en forma de fertilidad, el triunfo de una guerra o la ausencia de enfermedades es obra de ella. La deuda con la divinidad se incrementa así y por lo tanto el temor y el respeto equivalentes. Finalmente, llevando al extremo esta lógica, Nietzsche sugiere que el antepasado es reconocido como un dios:

Imaginemos que esta tosca especie de lógica ha llegado hasta su final: entonces los antepasados de las estirpes más *poderosas* tienen que acabar asumiendo necesariamente, gracias a la fantasía propia del creciente temor, proporciones gigantescas y replegarse hasta la oscuridad de una temerosidad e irrepresentabilidad divinas: -el antepasado acaba necesariamente por ser transfigurado en un *dios*. ¡Tal vez esté aquí incluso el origen de los dioses, es decir, un origen por *temor*!⁸⁶

La comunidad entera termina vinculada a una deuda permanente con sus antepasados, ahora transfigurados en una divinidad. En tanto la divinidad cumple el papel de acreedor, al someter la naturaleza, los elementos y otras comunidades a los intereses de la propia comunidad, es posible comprender el temor que genera; temor ante un poder sobrenatural y que acaba por prescribir las conductas que deben ser perseguidas y fomentadas. Por medio de este temor es que la existencia misma gana una finalidad, pues cada individuo sabe ahora qué esperar y qué valorar. Cuando el poder atribuido a un dios llega a ser absoluto, como es el caso del dios cristiano, la deuda con él termina por ser imposible de saldar. Una culpa inextinguible es la conclusión de la lógica de equivalencias presentada por Nietzsche. Esta culpa imposible, examinada en la siguiente sección, no será otra cosa que la mala conciencia.

Trazados estos tres niveles de socialización a partir de la relación acreedor-deudor se hace finalmente patente el sentido que Nietzsche quiere reconocer en la *culpa*. En primer lugar, es un concepto que articula relaciones inicialmente materiales pero que, por otro lado, permite comprender una serie de experiencias que trascienden este punto de partida, pues genera una gramática de los intercambios a partir de la cual se puede comprender la emergencia de

⁸⁵ GM, II, § 19, p. 114.

⁸⁶ GM, II, § 19, p. 115.

valoraciones y conductas. En segundo lugar, la culpa implica una deuda vinculante y al mismo tiempo una lógica de equivalencias que busca una *forma* de reparación que acaba por canalizar el instinto de crueldad que Nietzsche inscribe en las tres formas de socialización. Desde este supuesto, las relaciones intramundanas ofrecen una base explicativa para la formación de comunidades, en donde cada individuo es sujetado a una serie de expectativas que exigen de él un ejercicio de autodomínio y circunspección, garantizado por el castigo y el dolor. Sin embargo, ¿qué actualidad puede tener esta hipótesis? ¿Tiene una posibilidad explicativa más allá de los intercambios materiales? ¿Por qué el sentimiento de culpa va más allá de los intercambios materiales insatisfechos? Como mostraré a continuación, la función que Nietzsche ha asignado a la culpa cobrará un papel distinto –la mala conciencia– que permitirá hacer una crítica de la moral en su conjunto.

2.2.2 Mala conciencia

El trasfondo que Nietzsche ha elaborado servirá ahora para comprender la procedencia de la *mala conciencia*. Caracterizada en pocas palabras, es la conciencia de una culpa que no puede ser restituida, una vez que la satisfacción que trae el *hacer-sufrir* ya no puede ser practicada. Esta solución de continuidad se produce, indica Nietzsche, con el paso definitivo a la vida en comunidades políticas, cuyos miembros deben renunciar a un derecho irrestricto. Con ella llegará también la interiorización de los impulsos de crueldad que operaban a modo de satisfacción.

Yo considero que la mala conciencia es la profunda dolencia a que tenía que sucumbir el hombre bajo la presión de aquella modificación, la más radical de todas las experimentadas por él, de aquella modificación ocurrida cuando el hombre se encontró definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz.⁸⁷

Cuando una comunidad política determina que es la autoridad legal –el soberano– aquel que carga con la responsabilidad y el privilegio de aplicar castigos y sanciones, ya no es posible para el acreedor defraudado obtener una satisfacción produciendo un daño en el cuerpo o los bienes del deudor. Nietzsche compara esta interrupción del derecho irrestricto con el momento en que los animales marinos prehistóricos se vieron forzados a adaptarse a un hábitat terrestre o perecer. Con la pérdida del derecho a una libertad irrestricta, el hombre se ve introducido en una serie de expectativas normativas que le señalarán aquellos cursos de acción y aquellos fines que le estarán permitidos y esperados, proceso que llamaré normalización y que será examinado ampliamente en el siguiente capítulo. Es necesario no olvidar la importancia que Nietzsche otorga al placer que produce el sufrimiento, ya que representa una de las principales expresiones de la voluntad de

⁸⁷ GM, II, § 16, p. 108.

poder. Con la aparición de las sociedades políticas, Nietzsche no afirma la desaparición de tal instinto sino un cambio de dirección en su aplicación:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro* –esto es lo que yo llamo la *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denominará su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*.⁸⁸

La mala conciencia representa para Nietzsche el impulso a la agresión que se ha interiorizado o la idea de un sujeto que se ha convertido en el blanco de su propia crueldad. La transformación esencial que trae consigo la mala conciencia no es otra que *reconocerse a uno mismo como legítimo merecedor de un sufrimiento autoimpuesto y culpable de manera irredimible*. Con este cambio aparece la necesidad de reinterpretar el sufrimiento y encontrar una justificación a la pregunta ¿por qué *yo* debo sufrir? Encontrar tal sentido será el correlato de esta interiorización y la causa de la creencia en un sujeto dotado de un alma que trasciende una existencia concreta. Esta expansión del “mundo interior” traerá consigo el mundo de los significados y las valoraciones, no como una actividad espontánea del sujeto sino como una válvula de escape de una violencia reprimida. Judith Butler interpreta la formación de este sujeto necesitado de otorgar un sentido a su sufrimiento como el trasfondo en el que aparece todo mundo de idealidades:

Si concebimos al sujeto como una especie de ficción necesaria, entonces sería también uno de los primeros logros artísticos derivados de la moral. Los logros artísticos de la mala conciencia desbordan los límites del sujeto; de hecho, acaban por englobar acontecimientos imaginarios e ideales, incluyendo el pensamiento conceptual, el lenguaje figurado y las fábulas y los mitos conjeturales que integran las diversas representaciones retrospectivas de la genealogía.⁸⁹

Si bien la mala conciencia emerge en el albor de la vida en comunidad y regulada por un Estado, estas circunstancias no son suficientes para su realización. Para producir un sentimiento de culpa tan intenso e inextinguible antes fue necesaria la aparición de un acreedor cuya reparación fuese irrealizable, acreedor que Nietzsche reconoce en el Dios del cristianismo:

⁸⁸ GM, II, § 16, p. 109.

⁸⁹ Butler, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid: Cátedra, 2002, p. 79.

El advenimiento del Dios cristiano, que es el Dios máximo a que hasta ahora se ha llegado, ha hecho, por esto, manifestarse también en la tierra el *maximum* [máximo] del sentimiento de culpa.⁹⁰

La religión cristiana representa la consumación de la mala conciencia. Es el campo simbólico en el que el instinto de crueldad encuentra el terreno más fértil para formular una culpa inagotable:

a partir de ahora la mala conciencia de tal modo se asienta, corroe, se extiende y crece como un pólipo a todo lo ancho y a todo lo profundo, que junto con la inextinguibilidad de la culpa se acaba por concebir también la inextinguibilidad de la expiación, el pensamiento de su impagabilidad (de la «pena eterna»)”.⁹¹

Finalmente, aún más paradójica será la interpretación que Nietzsche dará a al Dios cristiano cuando ocupa el lugar del acreedor:

nos encontramos frente al paradójico y espantoso recurso en el que la martirizada humanidad encontró un momentáneo alivio, frente a aquel golpe de genio del *cristianismo*: Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se ha vuelto irredimible –el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor* (¿quién lo creería-?), ¡por amor a su deudor!...⁹²

2.3 Genealogía y crítica

Con estos análisis se cierra mi lectura del II tratado de la GM. Desde la óptica de la procedencia se ha revelado el crudo trasfondo en el que Nietzsche ubica las condiciones de posibilidad de la socialización y la religión cristiana: un impulso vital que adopta el rostro de la crueldad se encuentra en la constitución de ambas. Pero más allá de estos “desenmascaramientos”, queda pendiente aún preguntar por la capacidad crítica de la genealogía. Para concluir este capítulo y esta indagación en la filosofía de Nietzsche, quiero exponer tres facetas críticas del método genealógico que reconozco en su GM. En primer lugar, quiero destacar la crítica moral que ella realiza, un examen del valor de la misma moral. En segundo lugar quiero destacar la crítica que hace a la investigación histórica, pues la genealogía implica un uso particular de ella. Finalmente quiero exponer mi interpretación de la genealogía como una crítica normativa cuyo ideal es la voluntad de poder.

⁹⁰ GM, II, § 20, p. 116.

⁹¹ GM, II, § 21, p. 118.

⁹² GM, II, § 21, p. 118.

2.3.1 Moral

Regreso brevemente al problema que motivó a Nietzsche a cuestionar el valor de la moral. En la moral predominante de su época, reconoció que los valores dominantes eran aquellos que promovían el no-egoísmo, la compasión, el sacrificio y el altruismo. Este conjunto de valoraciones fueron señaladas como actitudes en las que la vida se niega a sí misma cuando son traducidas en imperativos normativos. Ya en el prólogo de la GM se adelantaba la siguiente indicación:

Este problema del valor de la compasión y de la moral de la compasión (- yo soy un adversario del vergonzoso reblandecimiento moderno de los sentimientos-) parece ser en un primer momento tan sólo un asunto aislado, un signo de interrogación solitario; mas a quien se detenga en esto una vez y *aprenda* a hacer preguntas aquí, le sucederá lo que me sucedió a mí: -se le abre una perspectiva nueva e inmensa, se apodera de él, como un vértigo, una nueva posibilidad, surgen toda suerte de desconfianzas, de suspicacias, de miedos, vacila la fe en la moral, en toda moral, -finalmente se deja oír una *nueva exigencia*.⁹³

¿Cómo llegó a ser valorada la moral de la compasión? El examen de la mala conciencia arroja aquí una respuesta, pues con ella se identifica el punto en que los instintos violentos son interiorizados y conducidos contra el hombre mismo; una interiorización que producirá la necesidad de encontrar un sentido a este sufrimiento autoimpuesto. Esta creación de sentidos ira más allá de una causalidad inmediata y dará paso a una “profusión de belleza y de afirmación nuevas y sorprendentes.”⁹⁴ Esta reinterpretación del sufrimiento acaba por legitimar y otorgar una valoración positiva a la autonegación. Además, en ella se conserva el placer que trae consigo la crueldad, pues el sujeto que la adopta experimenta la sensación del incremento de su poder. La genealogía comprende así cómo es que las valoraciones morales tienen en su fundamento un componente radicalmente ajeno al ámbito moral. Esta misma tesis ya era sugerida, con un recurso irónico, en *Más allá del bien y del mal*:

«¿Cómo *podría* una cosa surgir de su antítesis? ¿Por ejemplo, la verdad, del error? ¿O la voluntad de verdad, de la voluntad del engaño? ¿O la acción desinteresada, del egoísmo? (...) Semejante génesis es imposible; quien con ello sueña, un necio, incluso algo peor; las cosas de valor sumo es preciso que tengan otro origen, un origen *propio*, -no son derivables de este mundo pasajero, seductor, engañador, mezquino, de esta confusión de delirio y deseo! Antes bien, en el seno del ser, en lo no pasajero, en el Dios oculto, en la ‘cosa en sí’ -¡ahí es donde tiene que estar su fundamento y en ninguna otra parte!»⁹⁵

En estos términos caracteriza Nietzsche al *prejuicio metafísico*, aquella forma de razonar y justificar incapaz de desarrollar génesis no-lineales, que no puede concebir rupturas o trastrocamientos en el desarrollo de una valoración. Por el contrario, la genealogía sí es capaz de dar cuenta de ellos, de

⁹³ GM, Prólogo, § 6, pp. 27-28.

⁹⁴ GM, II, § 18, p. 113.

⁹⁵ MBM, § 2, p. 23.

producir una explicación plausible sin necesidad de recurrir a un *más allá* inteligible. Su fuerza crítica consiste en establecer los límites y las circunstancias en que una valoración moral emerge sin idealizar su origen, en la medida en que genera una narrativa descriptiva como la que en este análisis ha recibido el nombre de *procedencia*.

2.3.2 Historia

En el segundo tratado de la GM, Nietzsche somete una vez más la disciplina histórica a una crítica genealógica. Todo cuestionamiento de la moral que se sirva del estudio histórico para identificar la emergencia de sus valoraciones debe contar con una metodología clara para realizar su análisis. En los párrafos 12 y 13 aparece una consideración sobre el método a emplear al momento de estudiar la historia de una práctica social, en este caso *la pena*. Para su estudio es necesario, señala Nietzsche, diferenciar por un lado la *causa* de su práctica, la necesidad que la motiva, y por otro lado la *finalidad* que se le adjudica, el sentido o el propósito con que se justifica. Si estos elementos no son separados se comete una falacia genética o teleológica que asume que la finalidad, el *para qué*, está ya contenido y contemplado en su mismo origen. En el caso de la pena, Nietzsche considera que por un lado posee un elemento *duradero* en ella: el acto de castigar, “una cierta secuencia rigurosa de procedimientos”⁹⁶. Pero por otro lado también aparece un elemento *fluido*, el sentido y la finalidad con que se practica y se justifica la pena.

De este modo se podría considerar que su finalidad es disuadir futuros crímenes y luego afirmar que en la acción efectiva de la pena, sea como dolor físico, tortura, suplicio, ejecución, reclusión, aislamiento, multa, etc. ya estaba implícita esa finalidad y siempre se ha practicado con ese propósito. Un remedio para evitar este tipo de falacia genética consiste en un estudio atento de la historia de una práctica social. La historia registrada en documentos cotidianos, que serán el material principal de las genealogías realizadas por Foucault, ofrece al genealogista la posibilidad de desarrollar una nueva mirada sobre los hechos del pasado y su influencia en el presente. Esta nueva técnica de escrutinio histórico, basado en una *metódica histórica*, es la propuesta de Nietzsche en estos párrafos centrales de la GM. Ahí aparece la siguiente indicación:

No existe principio más importante para toda especie de ciencia histórica que ese que se ha conquistado con tanto esfuerzo, pero que también *debería estar* realmente conquistado, -a saber, que la causa de la génesis de una cosa y la utilidad final de ésta, su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades, son hechos *toto coelo* [totalmente] separados entre sí; que algo existente, algo que de algún modo ha llegado a realizarse, es interpretado una y otra vez, por un poder superior a ello, en dirección a nuevos propósitos, es apropiado de un modo nuevo, es transformado y adaptado a una nueva utilidad; que todo

⁹⁶ GM, II, § 13, p. 102.

acontecer en el mundo orgánico es un subyugar y enseñorearse, y que, a su vez, todo *subyugar* y *enseñorearse* es un reinterpretar, un reajustar, en los que, por necesidad, el «sentido» anterior y la «finalidad» anterior tienen que quedar oscurecidos o incluso totalmente borrados.⁹⁷

Esta nueva actitud hacia el fenómeno social a investigar caracteriza al ejercicio de crítica genealógica, pues quién asuma que la finalidad ya está determinada desde el origen mismo evita reconocer a la historia como el devenir de un campo de tensiones en torno al sentido y la interpretación de un hecho. La intención de Nietzsche en este pasaje es clara: un ejercicio y estudio riguroso de la historia no debe asumir ningún elemento como necesario. Su labor es diametralmente opuesta, consiste en traer a la luz los hechos y acontecimientos en que una práctica es reinterpretada y dirigida hacia una nueva finalidad. Desde esta nueva óptica, el tramado de toda historia aparece compuesto por el ejercicio constante de “subyugar” y “enseñorearse”, que consiste en cancelar el sentido previo y adoptar una relación dominante por medio de un nuevo sentido impuesto. La genealogía considera así a la historia como carente de progreso y en su lugar coloca una serie de procesos de conquista, superación y resistencia. Nietzsche lleva este antagonismo hasta su extremo para concluir que ninguna práctica o institución tiene una definición necesaria. La multiplicidad de sentidos que se le adjudican acaba por cristalizarse en “una especie de unidad que es difícil de disolver, difícil de analizar, y que, subrayémoslo, resulta del todo *indefinible*.”⁹⁸ Esta indicación sirve de advertencia al historiador al momento de buscar una definición suficiente del fenómeno que encara. Finalmente, sentencia Nietzsche, “solo es definible aquello que no tiene historia.”⁹⁹

⁹⁷ GM, II, § 12, pp. 99-100.

⁹⁸ GM, II, § 13, p. 103.

⁹⁹ GM, II, § 13, p. 103.

CAPÍTULO 3

La genealogía en la obra de Michel Foucault

“allá en la prisión, durante trece años, aprendí que este mundo es tan sólo el mundo de los cuerpos y que cada uno está lleno de una fuerza terrible y todos solitarios y torturados por la angustia.”

Marqués de Sade, *Marat/Sade*, P. Weiss.

Michel Foucault, filósofo francés, es el siguiente autor que quiero presentar en esta tesis, en atención a sus investigaciones genealógicas sobre la constitución de nuestro presente. Al igual que Nietzsche, es un pensador intempestivo, contrario a las seguridades de su tiempo y consciente de que el retorno crítico al pasado es un método válido para cuestionar al presente. La obra de Foucault cambia de dirección alrededor de 1970; en este periodo de producción centraré los esfuerzos de este capítulo. A las investigaciones arqueológicas que pretenden aclarar los marcos epistemológicos y discursivos del pasado se le suma una etapa de investigación genealógica, que no solo describe la formación de dichos discursos sino que también se interroga por el ejercicio de poder que se articula a partir de ellos. Sobre este punto, sostengo que no hay un quiebre entre ambas etapas, sino tan solo una nueva variante en su acercamiento crítico a los objetos de estudio. En este sentido creo que hablar de un *primer Foucault* y un *segundo Foucault* es irrelevante, pues ambos métodos empleados en sus obras no se excluyen. Como él mismo sostiene en una entrevista con Paul Rabinow, “la arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología”¹⁰⁰.

El ensayo de 1970 *Nietzsche, la genealogía y la historia*, dedicado a la memoria de Jean Hyppolite, evidencia muchos rasgos que sus obras posteriores compartirán con las ideas de Nietzsche que ya han sido presentadas en los capítulos anteriores. En este ensayo se nota con claridad la actitud que ambos comparten: *toda crítica que se pretenda hacer de una sociedad debe remitirse a la historia para alcanzar una comprensión de la emergencia de los ideales y formas de vida que cuestiona*. Sin el recurso de la historia para interrogar al presente se cae en la ensoñación de una sociedad estática, que no es objeto de desplazamientos ni de rupturas; si el origen de una forma de vida se idealiza,

¹⁰⁰ “Conversation with P. Rabinow”, original mecanografiado, Berkeley, s. f.; *Centre Michel Foucault*, Documento D-250(17)/952.1988, citado en: Foucault, Michel, *Tecnologías del Yo*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 16. Sobre la cronología y la inutilidad de clasificar los trabajos de Foucault Cf. Miguel Morey, “La cuestión del método”, en: Foucault, Michel, *Tecnologías del Yo*, Barcelona: Paidós, 1990, pp. 9-44.

pretendiendo un origen cristalino en el cual el presente se confirma, toda crítica que se haga de ella cuestionará igualmente idealizaciones; la vida efectiva, la vida de los hombres en toda su complejidad y relaciones, se escurrirá.

La tesis que quiero sostener en este último capítulo es que la genealogía es un método del cual se sirve Foucault para comprender la producción de la *subjetividad moderna* por parte del poder. Por subjetividad me refiero aquí a los marcos de comprensión que sujetan a un individuo a una determinación de su ser y sus posibilidades. Para sostener esta tesis argumentaré que la genealogía empleada por Foucault tiene un doble propósito. El primero consiste en dar cuenta de la procedencia de los modos en que se han construido ideales normativos sobre la misma *subjetividad* o sus posibilidades de autocomprensión. Llamaré a este ejercicio *una genealogía de las prácticas sujetantes* y me ocuparé de aclarar aquello que Foucault llamó *anatomopolítica*. El segundo, aislar las formas específicas en que la subjetividad es *objetivada* para fines diferentes a los de su propia autocomprensión, la objetivación de los individuos en tanto un objeto de conocimiento y administración posible. Para ello me ocuparé de aclarar aquello que Foucault llamó *biopolítica*. El resultado será la aclaración de dos registros que la genealogía conserva y al mismo tiempo separa: subjetividad y objetividad, categorías fundamentales para comprender la formación de la sociedad contemporánea.

En la primera parte de este capítulo quiero desarrollar la genealogía del cuerpo y la subjetividad que está presente en *Vigilar y castigar*¹⁰¹. Me concentraré en presentar las características de una sociedad disciplinaria y el arte de la individuación que llevan a cabo las prácticas anatomopolíticas. Al final de esta sección quiero presentar una primera reflexión sobre el poder que desarrolla Foucault y las aporías que surgen de él. La segunda parte de este capítulo la dedicaré a estudiar los modos en que la sexualidad ha sido problematizada como un objeto de saber y control de la sociedad. Me concentraré en desarrollar las diferencias del poder limitante propio de las leyes y el poder expansivo de la normalización. El resultado de este capítulo será mostrar la apropiación por parte de Foucault del método genealógico y los resultados que exceden las fronteras que Nietzsche planteó para él.

Que Foucault emplee los dos términos por excelencia de la filosofía moderna, *sujeto* y *objeto*, no significa que adopte un paradigma de la verdad como adecuación, en el cual un sujeto o un *cogito* pretende legitimar un conocimiento que termina por cancelar toda diferencia y extrañeza con su objeto. Su investigación, por la doble forma en que la subjetividad es problematizada -sujeción y

¹⁰¹ Foucault, Michel. *Vigilar y castigar*. México D.F.: Siglo XXI, 1976. Citado de ahora en adelante como VC.

objetivación-, renuncia a ciertas convicciones de la filosofía desbaratadas por los trabajos de Nietzsche; sobre este punto Martin Hopenhayn señala que esta filosofía de la subjetividad impugna aquella imagen del sujeto que

se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consciente de sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas historias mismas; y que se declara sujeto ‘trascendental’ por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas.¹⁰²

El proyecto de Foucault marca distancia con una fundamentación de la subjetividad. Por el contrario, representa un intento de aclaración, con ayuda de la historia, sobre la emergencia de ciertos procesos en los cuales las categorías de *sujeto* y *objeto* alcanzaron una realidad efectiva. En esta tarea se cifra, pienso, la intención de sus trabajos genealógicos, ya que no se trata más de justificar un conocimiento de validez universal sino de comprender las consecuencias de tal pretensión. En este sentido señala que

Actualmente, cuando se hace historia —historia de las ideas, del conocimiento o simplemente historia— nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella.¹⁰³

3.1. Prácticas sujetantes: el suplicio y la prisión

Vigilar y castigar (VC) (1975) es una obra donde se pone en práctica el principio metodológico de la genealogía formulado por Nietzsche: una práctica social y las valoraciones que la acompañan están sujetas siempre a la transformación de su finalidad. Aceptado este principio, quiero presentar a *VC* como una historia de la economía del cuerpo y la subjetividad. Por economía me refiero al arreglo de ciertos medios con miras a un fin determinado, en este caso los medios son individuos sujetos a una disciplina. *VC* no se limita a ser una historia de las instituciones penales, pues si bien es su hilo conductor, su análisis y conclusiones se extienden a todas las instituciones que operan bajo una lógica disciplinaria. Las cárceles, colegios, hospitales y fábricas son los espacios en los

¹⁰² Hopenhayn, Martin, *Después del Nihilismo: de Nietzsche a Foucault*, Barcelona: Andrés Bello, 1997, p. 11.

¹⁰³ Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa, 1996, p. 16.

que Foucault reconoce un objetivo similar: normalizar caracteres e individuos heterogéneos hasta lograr su homogenización funcional. La naturaleza de las técnicas disciplinarias consideradas aquí no debe confundirse como una forma de dominación de parte de un individuo sobre otro. La estructuración social que se ejerce por medio de la coacción física y jurídica, limitaciones externas al comportamiento, representa el marco conceptual que Foucault busca rebatir con esta genealogía. Este modelo de sociedad pertenecería a nuestro pasado y el trabajo filosófico de Foucault, en tanto que se interroga por la constitución de nuestro presente, arriesgará una respuesta diferente.

La obra comienza con la crónica de un suplicio ejecutado el 2 de marzo de 1757 en París. El condenado Damiens, regicida frustrado, es conducido en un cortejo por la ciudad, exhibiendo el cuchillo con que cometió su crimen, para luego ser mutilado, cubierto con azufre, descuartizado y finalmente incinerado públicamente frente a la iglesia principal.¹⁰⁴ Este caso ilustra los procedimientos validados por el derecho penal del s. XVIII y practicados desde mucho antes¹⁰⁵. El objeto de su práctica es el castigo corporal -la destrucción del cuerpo- y se justifica porque parte de la convicción de que todo criminal que comete un daño contra el cuerpo social está cometiendo un daño contra el cuerpo del soberano. Este procedimiento parte de la suposición de que la venganza legal comporta una restitución y su espectáculo, una enseñanza pública con un alto efecto disuasivo.

Sin embargo, hace notar Foucault, la justicia por suplicio y destrucción corporal dejan de practicarse rápidamente en toda Europa en la segunda mitad del siglo XVIII y ya para 1848 han cesado del todo. Las nuevas técnicas punitivas, representadas en el reglamento de “la Casa de jóvenes de delincuentes de París”¹⁰⁶, redactado tan solo tres cuartos de siglo luego del proceso de Damiens, evidencian un quiebre significativo. Todo un conjunto de normas y tareas bien señaladas ocupan el lugar del verdugo. Los criminales sujetados a ellas pueden ser, gracias a la precisa intervención de un conjunto de técnicas correctivas, reformados y reinsertados a la sociedad, siempre y cuando asuman en su propio carácter y disposiciones lo prescrito por ellas.

Foucault nota que el dominio y la finalidad de las prácticas penales se desplazan: ya no se persigue la destrucción del cuerpo sino todo lo contrario, su aprovechamiento; el cuerpo de los condenados adquiere así mismo un nuevo valor: el de ser un objeto de conocimiento y utilidad posible. En este desplazamiento se suman, entre la sentencia del juez y la aplicación de la pena, elementos anteriormente ajenos al dominio del derecho, “un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al

¹⁰⁴ VC, pp. 11-15.

¹⁰⁵ Sobre los factores históricos que determinaron la aplicación de castigos físicos por parte del derecho penal ver: Rusche, Georg, y Otto Kirchheimer. *Pena y estructura social*. Bogotá: Temis, 1984, pp. 10-24.

¹⁰⁶ Cf. VC, pp. 14-15.

verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores. Por su sola presencia junto al condenado cantan a la justicia la alabanza de que aquélla tiene necesidad: le garantizan que el cuerpo y el dolor no son los objetivos últimos de su acción punitiva.”¹⁰⁷ El nuevo paradigma de justicia que se inicia en el siglo XIX y llega hasta el presente ya no buscará la negación del cuerpo sino su afirmación; antes que destruir sus capacidades se trata ahora de adquirir un saber de ellas y, si es posible, aprovechar su fuerza.

Para cumplir con estos nuevos objetivos, el derecho penal renueva sus instituciones y técnicas. Aparecen las prisiones, ya no con la arquitectura propia de las mazmorras, oscuras y hacinadas, sino como espacios donde el trasgresor de la ley es transformado en fuerza de trabajo, al mismo tiempo que se le prepara para ser reintroducido en la sociedad. El espectáculo público del suplicio es derogado y la aplicación de las penas se recluye tras los muros, pues ya no se pretende que su práctica sea un ajuste de cuentas entre el soberano y el condenado. Al mismo tiempo se introducen consideraciones desconocidas hasta entonces en la teoría del derecho: las motivaciones que condujeron al crimen, la salud mental del criminal y su biografía, las consecuencias de la pena impuesta sobre su vida futura, las medidas necesarias para evitar la repetición del crimen, etc. El transgresor es ahora un objeto de saber, por lo tanto es necesario poder determinar con claridad los antecedentes que influyeron en el crimen, así como las consecuencias de su punición. Como señala Foucault, “Todo un conjunto de juicios apreciativos, diagnósticos, pronósticos, normativos, referentes al individuo delincuente han venido a alojarse en el armazón de la justicia penal. Otra verdad ha penetrado la que requería el mecanismo judicial: una verdad que, trabada con la primera, hace de la afirmación de la culpabilidad un extraño complejo científico-jurídico.”¹⁰⁸ Las ciencias humanas como la medicina, la psicología, la sociología y también la criminalística ganan lentamente una prerrogativa que el derecho penal no puede ignorar: “la justicia criminal no funciona hoy ni se justifica sino por esta perpetua referencia a algo distinto de sí misma, por esta incesante reinscripción en sistemas no jurídicos”¹⁰⁹.

Sin embargo, esta alteración no responde a un plan general definido de ante mano, no es parte de una previsión consciente de los órganos jurídicos ni es tampoco un mero accidente. Lejos de intentar hacer una historia de la disminución de las penas, como si se tratara de un fenómeno cuantitativo, Foucault apostará por estudiar los cambios del derecho penal -la manera en que los hombres han sido juzgados por sus actos e inculcados de una responsabilidad- como un índice de

¹⁰⁷ VC, p. 19.

¹⁰⁸ VC, p. 26.

¹⁰⁹ VC, p. 29.

inteligibilidad de transformaciones sociales más complejas. Esta historia de la punición trae a la luz toda una serie de procedimientos y prácticas empleadas para determinar qué aspectos de la subjetividad son significativos y posibles de conocer. La genealogía que Foucault elabora sobre el castigo excede de esta forma a una recopilación de documentos de la historia penal y más bien apunta a elaborar un proyecto mucho más complejo, el de una historia crítica donde las rupturas y desplazamientos de las prácticas sobre el cuerpo humano y el saber de él son el correlato de nuevas formas o *diagramas* en que la sociedad en su conjunto se articula. La sociedad que emerge y puede ser apreciada a través de esta genealogía será llamada por Foucault una *sociedad disciplinaria*.

3.1.1 La disciplina del cuerpo y el sujeto: anatomopolítica

El conocimiento y control preciso del cuerpo dentro de instituciones bien delimitadas caracteriza a una sociedad disciplinaria. El ejercicio de estas instituciones es extraer una verdad de este cuerpo que sea capaz de conducirlo a un fin determinado. El carácter de estas verdades es siempre funcional y se enfocan en el cuerpo hasta atomizarlo. Foucault agrupó estas prácticas con el nombre de *anatomopolítica*. Son, en primer lugar, el arte –en tanto un saber que se incrementa– del fino análisis del cuerpo. Es el discernimiento de sus partes, posiciones, gestos y detalles, que permite obtener un provecho de él. Considero que la anatomopolítica puede comprenderse también como un efecto o derivación de la crianza del animal humano, aquel activo “no-querer-volver-a-liberarse” que Nietzsche reconocía como la primera disposición de una voluntad sobre su propia inmediatez. La historia de su progresiva expansión, paralela a la modernidad misma, guarda un abundante registro de técnicas elaboradas que hacen del cuerpo humano un núcleo que puede ser dividido con gran complejidad para disponer de cada una de sus partes con arreglo a un fin deseado. Es así como la disciplina atraviesa el cuerpo de los estudiantes o los soldados para establecer un grado de rendimiento mínimo que se espera de ellos.

La anatomopolítica es, en segundo lugar, el arte de la individuación. Cada disciplina crea, de acuerdo a sus objetivos, su propio paradigma sobre el cual se va a explayar; por eso la atomización del individuo es fundamental. Todas las operaciones que ejecutan las distintas disciplinas presuponen un actor con cualidades bien definidas, y para eso se requiere de una minuciosa individuación de sus actores. Los distintos paradigmas que se establecen sobre un mismo individuo disciplinado son de carácter acumulativo, de esa manera se instaura un espacio social homogéneo, donde los distintos rendimientos son compatibles entre sí.

Estas dos artes del análisis del cuerpo forman una anatomía política porque hacen del individuo un ser maleable o dócil. Esta acción sobre él nunca es neutra, ni afirmarse como una necesidad

incondicionada; de ahí su carácter político. Al respecto Foucault, cuya concepción de lo político no se reduce a la esfera de los Estados, señala que

El cuerpo humano entra en un mecanismo de poder que lo explora, lo desarticula y lo recompone. Una "anatomía política", que es igualmente una "mecánica del poder", está naciendo; define cómo se puede hacer presa en el cuerpo de los demás, no simplemente para que ellos hagan lo que se desea, sino para que operen como se quiere, con las técnicas, según la rapidez y la eficacia que se determina. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos "dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia).¹¹⁰

El "sometimiento" que Foucault señala como propio de una "mecánica" requiere de una aclaración semántica. No debe ser interpretado como la coacción de un individuo sobre otro o una forma de servidumbre. La genealogía de las disciplinas apunta a que las formas materiales de este sometimiento sean interpretadas como los efectos posteriores de un régimen veritativo que es interiorizado por parte de los individuos sujetos a él.

Además, la sujeción del individuo, como señala Foucault reiteradamente, se ejerce a través de un cierto saber sobre él sin necesidad alguna de una ontología originaria. La naturaleza de este saber sería la de un artificio, es decir, de un conocimiento hecho a la medida de una función social. De esta manera el individuo disciplinado sólo es relevante en tanto ocupa un lugar dentro de esta estructura social homogénea y funcional, conforme a su carácter atómico, a la manera de un significante dentro del lenguaje como sostiene Françoise Ewald:

La individualización disciplinaria se realiza sin referencia a una naturaleza, a una esencia de los sujetos. No tiene la forma de una especificación, no apunta a discernir las cualidades que el individuo pueda poseer por sí mismo o que sean características de su género o de su naturaleza. La individualización disciplinaria se hace sin que se suponga algún saber. Individualización positiva y sin metafísica, individualización sin sustancia, un poco como, en el sistema de la lengua, la oposición de los significantes sólo remite siempre a diferencias, sin que sea posible detenerse en una sustancia del significante. Se trata de una pura relación.¹¹¹

Esta individuación conforme a un saber discursivo creará, a partir de la ejecución de sus mismas prácticas, a sus agentes –sujetos- y establecerá una identidad, así como una función para cada uno: para el enfermo, un cuerpo sano y resistente al ambiente; para el presidiario, una limitación física en los términos más directos además un reordenamiento de su carácter; para el escolar, autocontrol de cada parte del cuerpo y adoctrinamiento acerca de él; para el lunático, aislamiento y medicación

¹¹⁰ VC, pp. 141-142.

¹¹¹ Ewald, Françoise, "Un poder sin afuera", en: *Michel Foucault, filósofo*, ed. Georges Canguilhem, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 167.

permanente del cuerpo, además de una psique bajo constante observación; para el obrero, una combinación de movimientos que represente el menor esfuerzo, así como una aptitud para ocupar el puesto asignado; para el soldado, un cuerpo siempre adiestrado en la precisión y templado para enfrentar las amenazas, adiestrado para cumplir órdenes sin titubear; etc. Estos ejemplos simplificados, esbozan la doble productividad de las disciplinas: la del individuo mismo y del rendimiento esperado de cada uno. Lo que guardan en común, en tanto prácticas anatomopolíticas, es la pretensión de extraer del cuerpo mismo una fuerza o una utilidad sin hacer merma del mismo sino, al contrario, incrementado constantemente sus capacidades. Por tal motivo, Foucault propone que para comprender lo que él llama *poder*, es necesario antes abandonar la imagen de este como un mecanismo de dominación:

Hay que cesar de describir siempre los efectos del poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "rechaza", "censura", "abstrae", "disimula", "oculta". De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción.¹¹²

Esta producción disciplinaria de los sujetos que Foucault señala está organizada por cuatro conjuntos normativos que hacen de él “una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas).”¹¹³

La primera coordenada en que se instala la producción disciplinaria es de carácter espacial. Se trata de una rigurosa comprensión y división del individuo al interior de un espacio celular. El resultado de este razonamiento espacial puede ser apreciado en la arquitectura de cualquier institución disciplinaria. En primer lugar, delimita claramente los contornos exteriores que aseguran la correcta clausura de sus habitantes y garantizan la ausencia de elementos ajenos que pudieran entorpecer sus funciones. En segundo lugar, instaura una clara división de los espacios interiores, asignando una zona propia a cada uno de sus actores, evitando la formación de “masas” opacas o indistinguibles. En tercer lugar, asigna a cada espacio una función determinada, optando por la distribución más eficiente a sus fines.

La segunda coordenada es de carácter secuencial. Impera en ella un razonamiento analítico que divide las tareas y los gestos de los actores hasta en sus detalles más mínimos, pero al mismo tiempo los ordena de manera fluida y orgánica. La primera división es la del tiempo inmediato, que parcela la jornada en pequeños rituales que deben cumplirse uno tras otro. La segunda división

¹¹² VC, p. 189.

¹¹³ VC, p. 172.

consiste en asignar a cada tarea una duración y establecer una cadena o serie de movimientos y acciones adecuados a ella. La tercera división establece una correlación entre el cuerpo entero y el miembro asignado a cada tarea, que consiste en el aprovechamiento de todas las potencialidades disponibles para que nada quede ocioso o inútil, para obtener de esta manera el mayor provecho sin un esfuerzo innecesario. La última división contempla no solo al cuerpo y sus partes sino también al objeto al que se aplica, asegurando una adecuación similar a la de un engranaje.

La tercera coordenada es de carácter acumulativo. Se define por una racionalidad que capitaliza a los individuos, sus cuerpos y fuerzas para lograr un máximo beneficio a un largo plazo. Consiste en introducir a estos elementos en una función temporal con un inicio y final pautados; una acumulación por medio de la instrucción o la capacitación en niveles progresivos y diferenciados. Se estructura siempre en una lógica de complejidad ascendente. En primer lugar, las instituciones dedicadas a la instrucción deben cursarse desde el nivel más básico y preparatorio hasta alcanzar la especialización más puntual. Se inicia en la escuela y se concluye en el centro especializado. En segundo lugar, las materias de cada nivel deben seguir la misma pauta, iniciar por lo más simple hasta dominar lo más complejo y asignar de esa manera una función de acuerdo a las capacidades adquiridas. Finalmente, una prueba debe de certificar la suficiencia en la materia y ser requisito para acceder al siguiente nivel.

Finalmente, la cuarta coordenada es de carácter funcional. El individuo sujetado por una disciplina sólo es reconocible por los demás en tanto ocupa una función o un rol determinado dentro de una jerarquía. La primera jerarquización refiere a sus propios individuos, pues su relevancia o pertenencia no está determinada por su identidad personal sino por la posición que ocupa dentro de un todo organizado que es capaz de combinar a sus propios agentes de diversas formas. La segunda jerarquización se refiere a la acción de diversos individuos, intentando siempre encadenar las diversas funciones de la forma más eficiente y productiva, hasta lograr una armonía en la que ninguna acción queda fuera del ritmo marcado. La última jerarquización establece una cadena de mando y ordena de esa manera las iniciativas dispersas entre sí para lograr un flujo constante.

En estas cuatro coordenadas se encuentra la clave para la fabricación efectiva del individuo disciplinado. En su dimensión material y temporal se refleja la manera en que un individuo es constituido como tal, así como el lugar relevante que ocupa en la sociedad. La condición de posibilidad de una sociedad semejante es, como he señalado, la existencia de un espacio social homogéneo, en el cual cada individuo debe cumplir más de una función y acumular la pertenencia a más de un dispositivo disciplinario. La institución donde Foucault encuentra este orden materializado es el panóptico, un edificio circular con una torre central cuyo diseño garantiza la

máxima economía del poder. Fue concebido por Jeremy Bentham y proyectado como la prisión ideal, pero al mismo tiempo con la capacidad de alojar a cualquier institución de reclusión. El habitante contemplado para este diseño está aislado de forma permanente y atomizado por un juego de la mirada entre las células periféricas y una estación central. Esta disposición anula al mismo tiempo la necesidad de una vigilancia y control material, ya que el individuo mismo interioriza el ejercicio de poder que se lleva a cabo. En este sentido su mayor efecto sería

inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción. Que la perfección del poder tienda a volver inútil la actualidad de su ejercicio; que este aparato arquitectónico sea una máquina de crear y de sostener una relación de poder independiente de aquel que lo ejerce; en suma, que los detenidos se hallen insertos en una situación de poder de la que ellos mismos son los portadores.¹¹⁴

Aquel que está sometido a su campo de visión reproduce los efectos de su diseño de forma continua y permanente, que garantizan de ese modo su individuación y atomización. Este diagrama arquitectónico es para Foucault la imagen de una sociedad que se ha hecho homogénea, que perpetuamente busca un análisis más preciso de sus individuos traducible a una utilidad. El poder que se trasluce en este diagrama es llamado por Foucault como una *microfísica*, aludiendo de esta forma a un modelo que se explica a sí mismo a partir de los puntos en que se ubican sus elementos.

3.1.2 Relaciones de poder

Vigilar y castigar presenta de este modo una primera reflexión sobre el poder. Quiero sostener aquí que el *poder* en la obra de Foucault es un significativo que permite interrogar a la autocomprensión de una sociedad o, dicho en otras palabras, que hace inteligible una compleja trama de discursos que determina las relaciones entre diversos sujetos y al mismo tiempo brinda un marco de comprensión a cada uno. El poder como sinónimo del conjunto de prácticas que constituyen un lugar –virtual– desde el que la vida de cada individuo se comprende y articula en forma de *sociedad*. Debo señalar además que el poder no debe ser comprendido como un concepto o una teoría que predispone una realidad y que luego pasa a describir su actualidad. Foucault propone antes comprender al poder como un modelo en constante redefinición que se limita a iluminar las fuerzas que se ponen en juego entre un punto y otro, a la manera de una *microfísica*:

el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una "apropiación", sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas

¹¹⁴ VC, p. 204.

técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le dé como modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio.¹¹⁵

La primera cualidad del modelo es que el poder no puede comprenderse como un atributo o propiedad sino como la relación dinámica entre puntos. La estructuración social hace inteligible un poder que no es estático ni facultativo de un grupo o individuo, que no se concentra en un punto central, como en la figura del soberano, que irradia a una cierta periferia. Un poder “que se ejerce más que se posee”, no debe buscarse en una voluntad definitiva, como podría ser la instauración de un contrato social, sino en un determinado equilibrio, en permanente tensión de las partes integrantes, equilibrio que será efectivo mientras no emerja un discurso veritativo de mayor rendimiento y sujeción. También es importante señalar que Foucault no confunde las relaciones de poder con el binomio estructura/superestructura, pues los discursos en los que el poder se asienta no son falsedades ideológicas que estarían por encima de las funciones sociales y cuyo fin sería legitimarlas. Sobre este punto Foucault es muy claro, el poder no entra en función y luego busca enmascararse en un conjunto de enunciados destinado a desviar la atención sobre él, sino lo contrario: el mismo ejercicio del poder es, desde su inicio, un ejercicio discursivo que pretende un saber verdadero.

Hay que admitir más bien que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque lo sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.¹¹⁶

Esta cita indica la segunda cualidad del modelo, la inmanencia del poder, radical en tanto sus efectos, pues como señalé, el poder no se levanta sobre ningún dato previo sino de forma permanente sobre sus propias acciones. Esto significa que no hay poder que se legitime de acuerdo a un orden necesario preexistente y por tanto no hay ninguna forma de poder –incluso en los Estados modernos– que tengan una *razón* de ser. Lo mismo ocurre con las deducciones filosóficas que desembocan en tales conclusiones; aduciendo una ontología prediscursiva sólo toman un dato de la experiencia para olvidar inmediatamente su historia efectiva y colocarlo del lado de la necesidad. Foucault insiste en la ausencia de un sujeto de conocimiento o de un *yo* que tenga asegurada su existencia por sí mismo en tanto la inmanencia del poder establece al sujeto mismo y a la vez que ésta es producto del sujeto mismo. Esto lo lleva a preguntarse por la historia y la procedencia de los modos concretos en que este sujeto se ha establecido.

¹¹⁵ VC, p. 33.

¹¹⁶ VC, p. 34.

Estas relaciones de "poder-saber" no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre o no en relación con el sistema del poder; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reacio al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento.¹¹⁷

A partir de la atención que Foucault pone en las instituciones disciplinarias que pasaban por no tener historia, al menos una relevante, distingo una tercera cualidad de este modelo, su historicidad. Las prácticas del poder aparecen así como un ejercicio en el que se definen subjetividades, objetos posibles a conocer y *pequeñas verdades* entre unos y otros. Por eso, la historia de las disciplinas revela la realidad efectiva del poder que se pone en juego en cada tiempo.

Sin embargo, *Vigilar y castigar* acaba con una aporía central en su argumentación: elabora una imagen del sujeto constituido por un saber artificioso e histórico, que le dicta sus posibles condiciones de conocimiento y experiencia, en las que el discurso agota al sujeto mismo y sin el cual éste no es nada. ¿Es posible la existencia de un sujeto libre? ¿Puede el sujeto liberarse del poder que lo sujeta y constituirse fuera de sus límites como una subjetividad prediscursiva?

3.2. Sexualidad: Represión y eclosión

La voluntad de saber (1976) es el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, proyecto inconcluso en el que Foucault intentó explorar los vínculos entre el saber sobre el sexo, sus prácticas y cuidados. Este primer volumen inicia con una imagen de la sexualidad paradigmática de la burguesía victoriana. En esta sociedad impera, en torno al sexo, la ley, el pudor, la censura y la represión de todo hábito que exceda el límite de lo permitido:

Lo que no apunta a la generación o está trasfigurado por ella ya no tiene sitio ni ley. Tampoco verbo. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio. No sólo no existe sino que no debe existir y se hará desaparecer a la menor manifestación —actos o palabras.¹¹⁸

Frente a esta visión de la sexualidad, Foucault interpone una objeción propia del buen historiador. ¿Se agota tan pronto el potencial discursivo respecto a una experiencia tan constitutiva? ¿El sexo sólo puede ser comprendido conforme a una ley y sus prácticas en respuesta a un principio de

¹¹⁷ VC, pp. 34-35.

¹¹⁸ Foucault, Michel, *La voluntad de saber*, México D.F.: Siglo XXI, 1998, p. 10. Citado de ahora en adelante como VS.

limitación? De forma similar a la historia del castigo, el sexo está muy lejos del mutismo y la represión. A la “hipótesis represiva” que sería propia de una sociedad que pone todas sus fuerzas en limitar a la sexualidad, Foucault agrega una imagen en la que prima lo contrario. A partir del siglo XVII el sexo entraría en una eclosión discursiva. Diversas voluntades de saber, disímiles entre ellas, inician una *producción de verdades* en torno al sexo: tanto la medicina como la psiquiatría elaboran la imagen de una sexualidad saludable y otras aberrantes, la economía política persigue un criterio reproductivo funcional, etc. Por ello, la palabra en torno a él no deja de multiplicarse en tanto que es ahora un dominio en el que se construyen relaciones de poder-saber. Si bien su historia carga con prácticas que buscan ocultarlo o hacer de él un objeto de vergüenza, éstas son, a los ojos de Foucault, únicamente estrategias discursivas que han pugnado por reconducir el sexo a una cierta finalidad.

Foucault encuentra en el sacramento de la confesión cristiana, a partir del concilio de Letrán en el s. XIII, una forma recurrente en la que el sexo es asumido dentro de un régimen veritativo. A partir de la puesta en palabra de todo acto o pensamiento concerniente al sexo es posible trazar la procedencia de las reflexiones en torno a la sexualidad. La confesión sería “la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo.”¹¹⁹ Este ejercicio de constante enunciación¹²⁰, en el que cada sujeto debe extraer de sí una verdad o un hecho de su propia sexualidad, será la condición para las demás técnicas de reconducir al sexo en su propia economía.

3.2.1 Deseo y liberación

Uno de estos regímenes discursivos es el psicoanálisis, del que Foucault toma prestada la noción de *deseo* para explorar la constitución del sujeto por parte del poder. Quisiera traer este punto a discusión porque me permitirá diferenciar entre dos figuras en que se hacen inteligibles ejercicio del poder: la ley y la norma. ¿Qué relación guarda el deseo con el poder? Si el deseo es comprendido aquí como una forma de volición espontánea, el poder tendría que ser por necesidad represivo, de lo contrario se caería en una sexualidad percibida como disfuncional o aberrante. Si el deseo es en

¹¹⁹ VS, p. 29.

¹²⁰ Considérese por ejemplo el siguiente fragmento de un *manual* de confesiones del s. XVII: "Examinad pues, diligentemente, todas las facultades de vuestra alma, la memoria, el entendimiento, la voluntad. Examinad también con exactitud todos vuestros sentidos... Examinad aún todos vuestros pensamientos, todas vuestras palabras y todas vuestras acciones. Incluso examinad hasta vuestros sueños, para saber si despiertos no les habéis dado vuestro consentimiento... Por último, no estiméis que en esta materia tan cosquillosa y peligrosa pueda haber algo insignificante o ligero." Segneri, Paolo, *L'instruction du pénitent*, París, 1695, pp. 301-302, citado en: VS, p. 28.

cambio tomado como un impulso desde siempre marcado por el poder –a la manera de un orden simbólico-, sin el cual el deseo no podría ser, se cae en la necesidad de afirmar un orden preexistente, sin historia alguna, y que sería anterior al sujeto mismo, como es el caso de la prohibición del incesto¹²¹ o el complejo de Edipo¹²². Ambas posiciones señalarían al poder como un orden externo y no como una cualidad inmanente en la que se produce la subjetividad:

Una y otra recurren a una representación común del poder que, según el uso que se le dé y la posición que se le reconozca respecto del deseo, conduce a dos consecuencias opuestas: o bien a la promesa de una "liberación" si el poder sólo ejerce sobre el deseo un apresamiento exterior, o bien, si es constitutivo del deseo mismo, a la afirmación: usted está, siempre, apresado ya.¹²³

Desde este punto es posible interrogarse por la posibilidad de *liberarse*, por parte del sujeto, del poder. Las dos maneras que el psicoanálisis ha postulado para tratar de hacer inteligible al deseo se enfocan en hacer del poder el punto a partir de cual éste genera su verdad. Foucault cuestiona el hecho de que ambas posturas no reconocen que “el poder apresa el sexo mediante el lenguaje o más bien por un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho. Habla, y eso es la regla.”¹²⁴ Es en este sentido que la genealogía de la sexualidad no es un ejercicio hermenéutico que elabora sobre un contenido cuya existencia es independiente y anterior a su enunciación. Al contrario, inicia su tarea con el análisis de las posiciones en las que una enunciación se produce, para determinar de esa manera el modo en que se problematiza un texto, un discurso o un acontecimiento y cómo uno se posiciona al respecto. En lo que respecta al deseo, la historia de su puesta en discurso evidencia una aproximación recurrente: la necesidad de postular un principio de limitación anterior a su misma enunciación. Como señala Pierre Macherey, una ley esencial a la sexualidad equivaldría a afirmar una sexualidad esencial:

No hay ley pura, que se afirme como tal en su relación formal consigo misma y que sólo salta de sí misma para marcar negativamente sus efectos al limitarlos o al delimitarlos. Lo que enseña la historia de la sexualidad es que no hay nada detrás de la cortina: no hay sujeto sexual autónomo en relación con el cual las formas históricas de la sexualidad sólo serían manifestaciones fenoménicas más o menos conformes con su esencia oculta.¹²⁵

Si el poder *no* fuese puro límite, sea interno o externo, ¿cómo trasgredir dicho límite y situarse del *otro lado*? ¿Acaso una sexualidad libre tendría la forma de un sexo “salvaje” o la de un *goce*

¹²¹ Cf. Lévi-Strauss, Claude, *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Barcelona: Paidós, 1998.

¹²² Cf. Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Anti Edipo*, Barcelona, 1985.

¹²³ VS, p. 101.

¹²⁴ VS, p. 102.

¹²⁵ Macherey, Pierre, “Sobre una historia natural de las normas”, en: *Michel Foucault, filósofo*, ed. Georges Canguilhem, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 180.

imperturbable? Sea la respuesta que se ofrezca, desde esta concepción del poder se presupone una exterioridad, un *estar fuera de* un límite trazado.

La noción de un poder que únicamente traza límites se encuentra de forma paradigmática en la crítica del poder político. En ella se ha presupuesto, en su mismo discurso, al derecho y la ley como las formas fundamentales en que el poder se estructura. La crítica emancipadora tiene también su propia genealogía: en el nacimiento de los Estados monárquicos -por encima de los pequeños Estados feudales- el derecho fue la principal estrategia. A diferencia del poder ligado “al dominio directo o indirecto de la tierra, a la posesión de las armas, a la servidumbre, a los vínculos de soberanía o de vasallaje”¹²⁶, el monarca justificaba su poder en tanto implantaba un ejercicio constante de limitaciones y arbitraje. En la fórmula *pax et justitia* Foucault reconoce un principio de limitación esencial contra los poderes locales: prohibición de las guerras privadas y de los litigios no mediados por una autoridad central. A su vez, en el nacimiento de los modernos Estados-nación, donde el poder es dividido en tres dominios autónomos para garantizar una auténtica representación, la estrategia fue la misma. En nombre de un derecho más emancipado se abolió el poder absolutista, empleando el mismo principio de limitación -más detallado y homogéneo- propio de la ley general. Ante esta tradición Foucault llega a la siguiente conclusión:

En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. De allí la importancia que todavía se otorga en la teoría del poder al problema del derecho y de la violencia, de la ley y la ilegalidad, de la voluntad y de la libertad, y sobre todo del Estado y la soberanía.¹²⁷

En oposición, el ejercicio del poder caracterizado en los dispositivos disciplinarios y en la discursividad de la sexualidad exceden el ejercicio de poder limitante propio del Estado y sus aparatos. Por ello pienso que la apuesta de Foucault por comprender al poder como un conjunto de prácticas inmanentes a la sociedad recalca la necesidad de enfocarse en sus productos antes que en sus limitaciones. Quiero concluir esta tesis explorando a la biopolítica como uno de estos productos.

3.2.2 La biopolítica o el poder normalizador

A partir de uno de los ejercicios fundamentales del poder, Foucault plantea el concepto de biopolítica: el cuidado y reproducción de una sociedad en su dimensión biológica. La puesta en discurso de este ejercicio de poder es el correlato de la administración de la *población*, término que comúnmente opera como una categoría universal pero que Foucault estudia en su particularidad. Que la vida biológica a un nivel político sea una preocupación constante tiene su punto de

¹²⁶ VS, p. 105.

¹²⁷ VS, p. 108.

emergencia en la modernidad; con ella inicia una atención sistemática por “el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad (...) una biopolítica de la población.”¹²⁸

En este contexto se vuelve predominante una imagen del ser humano como una especie viva entre muchas otras, en escalas nunca antes pensadas –desde lo microscópico hasta el hábitat- y que su supervivencia y proliferación depende de una intervención precisa sobre sus condiciones biológicas. La supervisión de la vida por parte de los aparatos estatales para asegurar su continuidad es comprendida de esta forma como un efecto derivado de esta nueva aproximación al cuerpo y la especie. Sin embargo, la administración política sobre la vida no se agota en las acciones estatales, pues no solo se trata de limitar la presión biológica sobre el individuo-especie o de establecer las fronteras donde legítimamente inicia o debe cesar la vida; la biopolítica refiere antes a las técnicas que explotan y desarrollan las facultades biológicas del ser humano. Así inicia la metamorfosis de un poder que va del derecho del soberano a “*hacer morir o dejar vivir*”¹²⁹ hasta alcanzar un punto en que sólo se permite la muerte de aquello que amenaza la vida. En una inversión de la conocida afirmación de Aristóteles que describe al hombre como un animal político, Foucault señala que el hombre moderno se comprende a sí mismo como el animal “en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.”¹³⁰

Las acciones propias de la ley -articuladas en un juego binario entre lo lícito y lo ilícito- son incapaces de fomentar el desarrollo de las capacidades biológicas. Un poder productivo requiere de mecanismos capaces de medir, apreciar, calificar y jerarquizar conjuntos heterogéneos. Si bien es cierto que los códigos legales contemporáneos no se agotan en dicha lógica, esto se debe a que los aparatos jurídicos han asimilado una articulación que Foucault describe como *normativa*:

Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de regresión de lo jurídico; las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa permanente y ruidosa no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador.¹³¹

Esta forma de articulación, propia de una sociedad disciplinaria, cambia sustancialmente las reglas de juego del poder. Las luchas en torno a él no denuncian más la dominación o la obediencia a un

¹²⁸ VS, p. 168.

¹²⁹ VS, p. 167.

¹³⁰ VS, p. 173.

¹³¹ VS, p. 175.

soberano y su derecho a gobernar, sino la incapacidad o ineficiencia para asegurar el óptimo desarrollo de las capacidades de cada individuo.

Ya no se espera más al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas como ancestrales; lo que se reivindica y sirve de objetivo, es la vida, entendida como necesidades fundamentales, esencia concreta del hombre, cumplimiento de sus virtualidades, plenitud de lo posible.¹³²

Sobre este escenario es que Foucault identifica la emergencia de una sociedad normativa. Su principal característica es que las relaciones de los individuos que la componen están mediadas por ciertos códigos a partir de los cuales cada integrante se comprende a sí mismo dentro de una estructura homogénea y continua; de esta manera, la posición que cada individuo ocupe en esta estructura determinará las posibles relaciones con los demás. Defino una norma como la sujeción de un individuo a un rendimiento esperado y no a una voluntad particular. Esto quiere decir que no hay norma donde no hay un individuo sujeto a ella, ya que de otro modo no existiría la posibilidad de situarse a sí mismo dentro del cuerpo social. Por tal motivo, una sociedad disciplinaria sería lo contrario a una sociedad estructurada sobre un principio de soberanía, en la que un agente externo a ella, el soberano, delimita la estructura social de forma discontinua y arbitraria. Mientras que la estructuración social que se ejerce desde la soberanía está marcada por prohibiciones, privilegios y exclusiones definitivas, la estructuración normativa se caracteriza por la funcionalidad, el rendimiento y la expansión constante de sus efectos. Si la ley actúa sobre sujetos preexistentes, definidos a partir de un rasgo *natural* de su ser, por el contrario la norma produce el dominio y los sujetos que descalifica o valida y sobre los que se ejerce un control. Como sostiene Mathieu Potte-Bonneville, el ejercicio normalizante es el mecanismo de la individuación disciplinaria:

El poder moderno, al contrario de la soberanía monárquica, individualiza a tal punto a aquellos que están sometidos a él, que él mismo se presenta como el ejercicio de funciones anónimas, de reglamentos y procedimientos; la implementación de normas colectivas exige allí la institución de una subjetividad, no en su origen sino en su punto de aplicación. A medida que el rey se desvanece, la potestad pública tiende a abstraerse de cualquier individualidad determinada, y exige la constitución de un saber preciso sobre la multiplicidad que ella ordena, y compromete a quienes la componemos a estructurar fuertemente su identidad.¹³³

La norma es de este modo una solución a un problema elemental del poder: establecer una unidad para la multiplicidad, así como articular las partes con el todo y entre sí mismas. Para lograrlo no recurre a una ontología originaria sino que es artífice de su propia realidad. Al conferirle a cada

¹³² Ibid.

¹³³ Potte-Bonneville, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud por la historia*, Buenos Aires: Manantial, 2007, p. 169.

individuo un lugar válido al interior de una estructura discursiva y establecer puntos relacionales para cada uno (médico-paciente, juez-criminal, profesor-alumno), puede garantizar un orden ideal y continuo. Por eso es que Potte-Bonneville afirma que la genealogía de cada discurso ilumina cómo es que “las estructuras fundadoras de la experiencia moderna producen lo que ellas mismas dividen, suscitan lo que niegan y se producen por ello como estructuras absolutamente nuevas en lugar de reducirse a la división de una realidad cuyos términos serían planteados antes que ellas.”¹³⁴

Es en este sentido en que quiero afirmar que la norma no es una forma de estructuración social que traza un límite con el cual quedan excluidos, reprimidos o negados todos aquellos individuos o elementos que no se ajustan a sus fronteras. De la misma manera como Borges demuestra la capacidad de clasificar al reino animal en “a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en esta clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas”¹³⁵, la normalización, al llevar a cabo sus operaciones, establece parámetros capaces de asimilar a todo aquello que pretende normalizar.

El proyecto que emprende el poder normativo no es propio de una dialéctica, que emprende una reconciliación entre los elementos que agrupa, ya que sus operaciones no se inscriben sobre polos contrarios o elementos contradictorios por sí mismos con arreglo a una lógica especulativa. La normalización consiste en recoger dos elementos en tensión y hacer funcional e inteligible uno al otro, sin disolver esta tensión en una nueva figura. Gracias a su carácter artificial puede capturar las diferencias que la exceden para reintegrarlas posteriormente en el dominio que ella misma determina, sin dejar nada fuera de este. El caso de la prisión y el asilo son particularmente importantes para comprender este punto. El criminal que ha traspasado el límite de lo lícito y es recluido es también sujetado a la intención de reeducarlo para hacer de él un individuo capaz de una socialización funcional; el lunático ya no está marcado por la *sinrazón*, la enajenación total respecto a sí mismo y los demás, sino que es sujeto a un diagnóstico que lo ubica dentro de un espectro de patologías que pueden ser tratadas. Françoise Ewald es enfático sobre este punto, al afirmar que la norma no tiene *exterior* alguno, ya que el campo de lo real sobre el que opera es establecido al mismo tiempo y en consonancia con las operaciones que se propone llevar a cabo:

¹³⁴ Ídem, p. 43.

¹³⁵ Borges, Jorge Luis, "El idioma analítico de John Wilkins", en: *Otras inquisiciones*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1960, p. 142.

La individualización normativa no tiene exterior. Lo anormal no es de una naturaleza diferente de la de lo normal. La norma, el espacio normativo, no conoce un afuera. La norma integra todo aquello que quisiera excederla, nunca nada ni nadie (cualquiera que sea la diferencia que pretenda tener) puede considerarse exterior, reivindicar una alteridad de suerte que fuera otro.¹³⁶

Ya que la norma no posee exterioridad alguna, es pertinente preguntarse por el criterio de inclusión o exclusión que ella pone en juego. El ejercicio del poder jurídico sólo puede establecer una línea que reconoce a quién dispone de un derecho esencial y, consecuentemente, incluirlos o excluirlos dentro de lo lícito o lo ilícito de forma absoluta, del lado de la ley o contra la ley. Estas dos formas de inteligibilidad de los actores socialmente válidos –reconocimiento e inclusión/exclusión– no permiten dar cuenta de la productividad del poder que Foucault ha establecido. Cuando la norma insta un criterio sujeto a una productividad o competencia esperada, que no posee una exterioridad alguna, establece las posibles posiciones en las cuales un individuo es excluido o incluido en relación a ella. Si la ley establece una igualdad universal entre ciudadanos, el efecto de la norma sobre el cuerpo social consiste en introducir una asimetría interna, que disuelve la igualdad y multiplica las desigualdades entre aquellos que son competentes, y quienes no lo son, para reproducir las instituciones y discursos de una sociedad disciplinaria. Con esto en mente es importante recalcar que los mecanismos de la ley no son incompatibles con aquellos propios de la norma, puesta ésta refuerza y potencia a aquella. Sobre este punto Foucault señala que

en tanto que los sistemas jurídicos califican a los sujetos de derecho según unas normas universales, las disciplinas caracterizan, clasifican, especializan; distribuyen a lo largo de una escala, reparten en torno de una norma, jerarquizan a los individuos a los unos en relación con los otros, y en el límite descalifican e invalidan. De todos modos, en el espacio y durante el tiempo en que ejercen su control y hacen jugar las disimetrías del poder, efectúan una suspensión, jamás total, pero jamás anulada tampoco, del derecho. Por regular e institucional que sea, la disciplina, en su mecanismo, es un “contraderecho”.¹³⁷

A partir de este “contraderecho” que suscita la normalización pienso que se puede comprender la desigualdad efectiva que se impone sobre la igualdad virtual que el derecho suscribe. El extremo de esta desigualdad viene a ser la exclusión social, la existencia de un sinfín de individuos que, a pesar de estar investidos de una serie de derechos, no logran adquirir un rol activo en su sociedad. La razón de esta disfuncionalidad puede ser explicada a raíz de la inmanencia de la normalización que, como señalé, opera sin dejar resto alguno. La exclusión efectiva -que nunca llega ser total- solo es inteligible a partir de aquellas posiciones propias de la inclusión o, dicho de otro modo, todo lo anormal lo es porque lo normal está ahí para señalarlo. La lógica de lo anormal fue desarrollada por

¹³⁶ Ewald, Françoise, op. cit., p. 168.

¹³⁷ VC, p. 226.

George Canguilhem y me parece que su influencia en Foucault debe señalarse. En *Lo normal y lo patológico* (1966) menciona:

“Normar”, “normalizar”, significa imponer una exigencia a una existencia, a un dato, cuya variedad y disparidad se ofrecen, con respecto a la exigencia, más aún como algo indeterminado y hostil que simplemente como algo extraño. Concepto polémico, en efecto, aquel que califica negativamente al sector del dato que no entra en su extensión, aunque corresponda sin embargo a su comprensión.¹³⁸

Lo “polémico” de la norma estaría en el hecho de que ésta no se define a sí misma a partir de aquello que la niega sino definiendo en primer lugar aquello que la negará. En este sentido se puede afirmar que no es la excepción lo que confirma la regla sino que solo a partir de la excepción es posible la existencia de la regla. Lo anormal es aquello que nutre y desarrolla las operaciones normalizadoras, redefinido y actualizado en cada momento de la historia. Por tal motivo la norma no puede ser comprendida desde una abstracción vacía de contenido sino siempre en relación a su acción efectiva, siempre desde una perspectiva genealógica. Canguilhem repara en el hecho, a primera vista paradójico, de la anterioridad cronológica y posterioridad lógica de lo anormal:

Lo anormal como a-normal es posterior a la definición de lo normal. Sin embargo, la anterioridad histórica de lo anormal futuro es la que suscita una intención normativa. Lo normal es el efecto obtenido por la ejecución del proyecto normativo, es la norma exhibida en el hecho. Desde el punto de vista fáctico, existe pues entre lo normal y lo anormal una relación de exclusión. Pero esta negación está subordinada a la operación de negación, a la operación requerida por la anormalidad. Por lo tanto, no hay nada paradójico en decir que lo anormal, lógicamente secundario es existencialmente primitivo.¹³⁹

La inmanencia del poder normalizador se caracteriza de esta forma por establecer, a partir de sus propios valores, un criterio de corrección capaz de englobar paulatinamente a todo elemento que se muestre disconforme con él. Lo normal es el punto que origina la inteligibilidad de lo anormal y de esta manera produce las condiciones en que cada individuo puede comprenderse a sí mismo dentro del conjunto reconocido e incluido por una mayoría. Esta tesis es recogida por Pierre Macherey señalar que la subjetivación implica siempre

estar expuesto a la acción de una norma como sujeto de saber y es depender de esa acción no solamente en lo se refiere a ciertos aspectos exteriores del comportamiento, según la línea de partición de lo lícito y de lo ilícito, sino también en aquello que constituye el ser mismo del sujeto pensante y actuante, quién sólo obra padeciendo él mismo la acción, quien sólo piensa siendo él mismo pensado por normas, en relación con las cuales pueden ser

¹³⁸ Canguilhem, George, *Lo normal y lo patológico*, México D. F.: Siglo XXI, 1971, p. 187.

¹³⁹ Ídem, pp. 190-191.

medidos su pensamiento y su acción; es decir, integrados en un sistema de evaluación global en el que pensamiento y acción figuran en la condición de un grado o un elemento.¹⁴⁰

Considerando las cualidades relacionales e inmanentes del poder normalizador parece surgir un cuadro totalizante, en el cual el poder lo engloba todo en tanto se genera a sí mismo; en el que un *estar fuera* parece imposible. No obstante quiero señalar, para concluir esta exposición, que el poder normativo se formula siempre a partir de una preferencia contingente y no de un criterio necesario. Judith Butler, al estudiar la acción normalizante del género -la sujeción al valor masculino o femenino-, se ha concentrado en diferenciar claramente entre la lógica propia de la norma y los casos en que ella se hace efectiva:

Afirmar que el género es una norma no es lo mismo que decir que hay visiones normativas de la femineidad y de la masculinidad, aunque claramente existan dichas visiones normativas. El género no es exactamente lo que uno «es» ni tampoco precisamente lo que uno «tiene». (...) Asumir que el género implica única y exclusivamente la matriz de lo «masculino» y lo «femenino» es precisamente no comprender que la producción de la coherencia binaria es contingente, que tiene un coste, y que aquellas permutaciones del género que no cuadran con el binario forman parte del género tanto como su ejemplo más normativo. (...) Fusionar la definición de género con su expresión normativa es reconsolidar, sin advertirlo, el poder que tiene la norma para limitar la definición del género.¹⁴¹

Ni la sexualidad esencial, aquella que se supone a sí misma fuera de los límites del discurso, ni la sexualidad normalizada, dicotómica, pueden afirmarse independientemente de una voluntad de verdad que ha optado por un valor de corrección determinado. Butler es igualmente consciente de que las valoraciones sobre las que se establecen las categorías de normalidad y anormalidad pueden ser deconstruidas y criticadas siempre desde el punto en que se reproducen a sí mismas, en tanto “que se representan en la práctica social y se reidealizan y se reinstituyen en y a través de los rituales sociales diarios de la vida corporal.”¹⁴²

La normalización se presenta de este modo como una práctica que se asienta sobre valoraciones veladas. Si la norma no exhibe su contingencia se debe a que las valoraciones que la impulsan han llegado al punto de parecer necesarias, gracias a voluntad de verdad ha triunfado por encima de otras. El examen genealógico de Foucault no se agota por lo tanto en una reconstrucción sociológica de la sociedad sino que también carga con una fuerza crítica como lo hizo Nietzsche en su momento. La tarea de reconstruir una historia efectiva del presente es también una crítica del mismo, pues permite señalar con claridad la elección de aquellas valoraciones que se materializan

¹⁴⁰ Macherey, Pierre, óp. cit., p. 173.

¹⁴¹ Butler, Judith, *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, 2006, pp. 69-70.

¹⁴² Ídem, p. 78.

en un ordenamiento práctico y problematizar tal elección; su objetivo, como señala Foucault, “no es descubrir, sino rechazar lo que somos.”¹⁴³

Pienso que a la luz de los argumentos que he presentado hasta aquí puede ser más comprensible el modelo de poder omnipresente que Foucault desarrolló. Poder que nadie detenta y que sin embargo es reconocible en cada resquicio y en cada enunciado; poder que sujeta pero al mismo tiempo libera las potencias y que “se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes.”¹⁴⁴



¹⁴³ Foucault, Michel, “Pourquoi étudier le pouvoir: la question du sujet”, en: Dreyfus, Huber y P. Rabinow, *Michel Foucault, un parcours philosophique*, París: Galimard, 1982, p. 308. La traducción es mía.

¹⁴⁴ VS, p. 113.

Conclusiones

Dividiré las conclusiones de esta tesis en tres ejes centrales. En primer lugar presentaré mis conclusiones sobre la propuesta de Nietzsche, a continuación mis conclusiones referidas a Foucault y finalmente desarrollaré algunas reflexiones sobre la relación entre ambos y el método genealógico.

El mayor mérito que encuentro en la propuesta de Nietzsche es haber introducido una dimensión histórica a la crítica moral, una dimensión que pone en manifiesto la contingencia de todo relato legitimador. Considero que la conclusión a la que llega es que la moral carece de una evolución a lo largo del tiempo, que definitivamente no es posible afirmar una finalidad o una dirección en la vida moral de un individuo o una sociedad.

Esta conclusión es radicalmente contradictoria con otras interpretaciones de la moral desarrolladas durante el siglo XVIII y XIX. Kant, por ejemplo, identificaba un plan racional de la naturaleza que debía conducir a la humanidad a un paulatino perfeccionamiento moral, proceso inconsciente para los sujetos morales pero aun así inexorable. Otra interpretación con la que Nietzsche polemiza abiertamente está en el sistema filosófico de Hegel, para quien el Espíritu seguía una marcha igualmente inexorable, revelando a la historia como la progresiva realización de la libertad del hombre. Por otro lado, Nietzsche también marca distancia con una postura positivista o de corte darwinista, que haría de la moral una disposición a un comportamiento armónico alcanzado finalmente por el hombre y cuyo papel estaría fuera de discusión al ser no más que un recurso o una herramienta para asegurar la conservación de la especie humana.

Estas lecturas, como señalé en el primer capítulo, acaban por atrofiar, según Nietzsche, la comprensión del hombre, pues lo sujetan a un saber que se afirma por encima de él y que finalmente lo exime de toda responsabilidad ante su mundo. Frente a esta imagen del hombre que arroja lejos de sí el papel de creador y se limita al de descubridor, Nietzsche levanta una advertencia contra la acumulación de un saber que se transforma en un fin en sí mismo y abandona el rol de un medio de comprensión y orientación. Al examinar el diagnóstico de la cultura y la ciencia aferradas al historicismo, encuentro allí el germen de un proyecto filosófico que interroga por el valor del conocimiento y de la moral, en lugar de aclarar sus fundamentos últimos en postulados amparados por una razón aislada del acontecer de la historia. La conclusión que arroja la segunda consideración intempestiva es que todos los juicios teóricos o prácticos están elaborados sobre la base de valoraciones o perspectivas que otorgan un sentido a los fenómenos que componen el mundo.

Con esta nueva dirección, el proyecto crítico que he presentado en la segunda parte del primer capítulo se concentra esencialmente en señalar cómo es que toda la filosofía y la reflexión moral anterior a Nietzsche pueden ser releídas como expresiones de determinadas valoraciones. Por este motivo es que las tesis que hacen del contenido normativo de la moral el reflejo de un orden trascendental aparecen a la luz de este proyecto como veladuras o reducciones que se apartan del sentido auténtico que Nietzsche quiere otorgar a la moral.

La razón por la que la moral ha sido presentada aquí como el blanco central de esta crítica es que en ella se asientan aquellas valoraciones que determinan y gobiernan la acción de cada individuo. Nietzsche explota la capacidad descriptiva de esta tesis para sostener que la moral es un complejo escenario de luchas, que inician con la coerción física pero que acaban por extenderse al terreno de la interpretación y el sentido. Así mismo, opté por el esquema psicoanalítico de lo real, lo simbólico y lo imaginario para establecer una clara distinción de los ámbitos en que los juicios morales pueden ser comprendidos como resultados y conquistas del antagonismo humano. En el fondo de esta comprensión se encuentra una idea difícil de expresar y comprender en su totalidad: la doctrina de la voluntad de poder. La manera en que la he empleado en esta tesis es como un ideal normativo aplicable a toda forma de vida. Desde este supuesto, la voluntad de sobrepasar toda resistencia y afirmar las fuerzas o capacidades presentes en todo organismo vivo se traslada a la moral, y de este modo se articulan estructuras de dominación que en lugar de violencia emplean creencias. Pienso que la historia de estas luchas es la historia de la moral, la historia que la genealogía se propone desenterrar.

Para sostener esta tesis, examiné en el segundo capítulo la formación de la moral y el sujeto moral a partir de la relación agonística entre acreedor y deudor. En este tratado de la GM identifiqué un recurso metodológico empleado por Nietzsche –la elaboración de un trasfondo histórico- mediante el cual propone un origen de la moral a partir de intercambios materiales. En este origen Nietzsche no coloca ninguna capacidad o disposición natural en los seres humanos para la socialización y la colaboración, sino la *crianza* –que incorpora una serie de procedimientos punitivos- de un animal que requiere del dolor para desarrollar una memoria. Pienso que ésta es una hipótesis clave y que debe ser considerada antes de toda afirmación que presuponga a un sujeto dotado de autonomía y responsabilidad. Comprender a la moral como una “camisa de fuerza”, que sujeta a los miembros de una sociedad a una serie de expectativas normativas, es un aporte original de Nietzsche que además ha sido el detonante para posteriores exámenes críticos de la sociedad.

También es importante señalar que el rol asignado por Nietzsche a la punición va más allá del de un dispositivo coercitivo. A partir de ella es que los sentimientos morales de culpa y la mala

conciencia son comprendidos como resultado de relaciones de reciprocidad insatisfechas y de carácter negativo. En primer lugar, examiné la culpa a la luz de la relación acreedor-deudor, una relación que para Nietzsche caracteriza la forma más antigua en que la violencia representa una restitución frente a un daño recibido o una promesa traicionada. El placer que trae consigo la crueldad a modo de restitución es una hipótesis que Nietzsche explota para sostener que con él surge una lógica de equivalencias que se extiende más allá de las relaciones interpersonales y se disemina en las relaciones comunitarias y finalmente en la religión cristiana. En segundo lugar, la mala conciencia fue comprendida como la conciencia de una deuda que no puede ser reparada. Ubiqué su procedencia en el surgimiento de las comunidades políticas que exigen de sus miembros la renuncia a un derecho irrestricto, lo que trae la negación de los instintos. En este tránsito Nietzsche reconoce la emergencia de un sujeto reprimido e incapaz de exteriorizar la violencia que caracterizaba al ser humano en este trasfondo histórico.

Ante tal situación, la conclusión que Nietzsche ofrece no puede dejar de llamar la atención: la violencia es reconducida hacia el mismo sujeto y él se transforma en su propio verdugo. Este planteamiento tendrá dos consecuencias. Por un lado surgirá la necesidad de encontrar un sentido a este sufrimiento autoimpuesto, necesidad que será traducida en una actividad creadora de motivos y explicaciones que van más allá de una causalidad inmediata. Nietzsche reconoce aquí la aparición de la idea del alma, un ente que se encuentra atado a una lógica supramundana y sujeta a una culpa imposible de expiar. Por otro lado, la mala conciencia prefigura para Nietzsche la escatología de la religión cristiana, que presenta la imagen de un dios todopoderoso que ocupa el lugar del acreedor y cuyas creaturas ocupan el lugar del deudor. En esta nueva relación, el sujeto se encuentra aplastado por una deuda siempre presente y él mismo aplica la pena correspondiente: la negación de su propia persona. De este modo la mala conciencia produce un sujeto siempre atento a su actuar, siempre en búsqueda de una falta que justifique su culpa; la mala conciencia es la garantía de una memoria indeleble sin la cual no sería posible la aparición de imperativo normativos.

Esta genealogía de los sentimientos morales de la culpa y la mala conciencia es un elemento clave para la evaluación que realiza Nietzsche de la moral cristiana. Las valoraciones positivas que identificó en la moral que promueve el carácter no-egoísta, sacrificado y compasivo resultan ser, luego de este análisis, expresiones de un *bios* o una forma de vida que acaba por negar el crecimiento y la expansión de sí misma. Este diagnóstico realizado sobre los presupuestos de la doctrina de la voluntad de poder concluye que la moral cristiana es una forma de *enfermedad* y sus valoraciones son el vehículo de una metástasis incontrolable.

En el segundo capítulo también afirmé que Nietzsche presenta un conjunto de pautas metodológicas –una *metódica histórica*– que guía la investigación genealógica. Este método, al enfocarse en un fenómeno social como la punición, parte de la separación formal entre un elemento *duradero* y otro *fluido*. El primero apunta a los rituales y procedimientos que componen esta institución, mientras que el segundo apunta a las valoraciones y justificaciones que postulan una cierta finalidad práctica. Con esta separación es posible interrogar la historia de las prácticas punitivas como una secuencia de diferentes justificaciones y tomar cada diferencia como producto de una reinterpretación y apropiación. De esta manera, la genealogía, como método, no inicia su examen por la pregunta *¿qué es x?*, sino *¿quién le da un sentido a x?* Pienso que cuando Nietzsche afirma que sólo es definible de manera unívoca aquello que no tiene historia, inaugura una hermenéutica crítica que vacía de toda neutralidad y justificación objetiva a las instituciones y prácticas de cualquier sociedad.

Con respecto a Foucault, luego de examinar una parte de su obra –aquella que se extiende a lo largo de la década de 1970– puedo concluir que la genealogía es un método de investigación que conserva un potencial crítico al momento de dirigirse a fenómenos sociales contemporáneos. A diferencia de Nietzsche, Foucault opta por un objeto de estudio más amplio –el poder– y estudia sus mutaciones con la llegada de la modernidad. En lugar de elaborar un trasfondo histórico, Foucault va directamente a las fuentes documentales de esta transformación, un trabajo paciente y minucioso con el que elabora un hilo conductor para sus hipótesis. No obstante, pienso que las historias del derecho penal y la sexualidad, que presenté en el tercer capítulo, confirman la *metódica histórica* desarrollada por Nietzsche en la GM.

El objetivo del capítulo fue identificar los procesos de disciplinamiento y normalización sobre los cuales emerge la subjetividad moderna, no a la manera de *cogito* sino la de un sujeto siempre marcado por relaciones de poder y saber. La genealogía de esta subjetividad mostró que apelar a un sujeto inmune a las transformaciones discursivas y estructurales de la sociedad obstruye una vez más la realización de una crítica efectiva del presente. En contraste, Foucault identificó las coordenadas concretas en que las instituciones sociales modernas fabrican al individuo corriente y lo sujetan a un marco de comprensión y acción concreto; el examen de estas determinaciones es la nueva meta que Foucault marcó para la genealogía.

En esta misma dirección, presenté la historia de los discursos que imponen una finalidad concreta a las instituciones modernas como el correlato de una sucesión de reinterpretaciones en torno a la imagen del sujeto, una imagen que siempre es artificiosa y está destinada a obtener de él algún tipo de provecho o resultado. Por este motivo, pienso que Foucault observa siempre al sujeto desde una óptica política pues, de manera similar a Nietzsche, no se preocupa por descubrir su naturaleza

prediscursiva sino que señala los usos concretos que las ciencias humanas han dictaminado para él. Las tecnologías del sujeto que Foucault llamó anatomopolítica son el testimonio de la plasticidad y maleabilidad del sujeto moderno recluido en las instituciones disciplinarias; pienso asimismo que es esta intervención práctica aquello que ha delineado el rostro de la sociedad contemporánea.

Para sostener esta tesis argumenté que las estructuras del poder moderno deben ser comprendidas como agentes de expansión de las potencias que posee el ser humano. La proliferación del saber que desató estas potencias confirma una de las intuiciones más originales de Foucault: el paso histórico en occidente de un poder esencialmente negativo a un poder positivo. Este tránsito exige abandonar la figura del soberano como la fuente central de su ejercicio, así como también el vocabulario de la represión, la prohibición o la censura, pues ninguno describe más las estrategias de la nueva imagen del poder. La genealogía de la crítica política sirvió en este sentido para identificar el lugar recurrente que ocupó el derecho y el juego binario entre lo legal e ilegal en la constitución del paradigma del poder negativo pero también iluminó a la normalización como estrategia principal del poder positivo.

He sostenido también que el poder puede ser comprendido como un significante que abre dos campos de interrogación. Si he optado por esta definición se debe a que Foucault insistió repetidas veces en no comprender al poder como un concepto teórico que posee una definición y un contenido suficiente para describir diversos fenómenos sociales. He empleado la noción de significante debido a que considero que un significante es aquello que siempre está en búsqueda de un significado definitivo pero que nunca es capaz de alcanzarlo, es decir, una interrogación que no puede agotarse. Dicha interpretación me lleva a concluir que el poder es aquello que determina, de acuerdo a cada momento histórico, las relaciones sociales entre una pluralidad de sujetos y además dictamina el lugar que cada uno de ellos puede ocupar al interior de esa pluralidad.

La última parte del tercer capítulo se concentró en establecer las diferencias entre un poder cuyo ejercicio se caracteriza por un principio de limitación, cuya manifestación concreta es la ley, y otro poder que se caracteriza por un principio de normalización, que se sirve del examen, la clasificación y la distribución como herramientas de control. Esta distinción me lleva a establecer la siguiente conclusión: colocar al sujeto dentro de cualquier dicotomía esencial es un error. Así como Nietzsche renunció a la búsqueda de un origen que guardara la identidad del presente, Foucault realizó una crítica de las ciencias humanas que no pueden admitir su contingencia interpretativa y que buscan ampararse en una naturaleza humana anterior e independiente del ejercicio y las circunstancias de su enunciación.

La genealogía es también una crítica de aquellas comprensiones dicotómicas del ser humano que lo sitúan tras un límite que ya no puede volver a cruzar, o arrojado de un paraíso al cual no puede retornar. Esto quiere decir que no existe ningún sujeto fuera de una relación de poder-saber y que subsista por sí mismo a lo largo de la historia. Lo *normal* o el paradigma de corrección de cada tiempo revela para Foucault una lógica que captura y neutraliza todo dato de la experiencia que ponga en duda el sistema de correspondencias y verdades que fundamentan el *status quo* de un ordenamiento social. Por este motivo señalé que la normalización no admite dentro de la economía de sus prácticas una alteridad absoluta. El sujeto que se propone administrar es siempre un producto y no causa de sus objetivos. Sin embargo, la genealogía mostró también que es posible encontrar un punto de fuga en esta racionalidad, señalando el acontecimiento y la particularidad que esta lógica busca universalizar.

Pese a todo, pienso que esta conclusión puede ser cuestionada, en la medida en que no deja lugar para pensar en un sujeto capaz de una autonomía práctica. Al plantear la pregunta sobre la posibilidad que un sujeto se realice fuera del poder y las estructuras discursivas, concluí que tal posibilidad no era viable. No obstante, pienso que tampoco es posible sostener que los procesos de normalización y disciplina determinan en su totalidad al sujeto contemporáneo. La autorrealización práctica y la elección de los medios que conducen a ella son, en última instancia, inalienables del sujeto. Lo contrario sería afirmar el triunfo absoluto de una racionalidad instrumental en la actualidad, una realidad que está lejos de afirmarse. Foucault fue consciente de esta objeción, y en la última etapa de su obra se dedicó por completo a explorarla. Los dos últimos volúmenes de su *Historia de la sexualidad* son el testimonio de esta preocupación. En ellos se introduce un nuevo tema de trabajo, *la hermenéutica de sí*, conservando la aproximación genealógica. Esta hermenéutica se abocó a estudiar las formas históricas en que el sujeto problematizó, en términos éticos y prácticos, la realización de su propia identidad. En ella se conserva el eje teórico que he presentado en este trabajo, el poder, pero no enfocado en las intervenciones de las instituciones sobre el sujeto, sino la intervención práctica del sujeto sobre sí mismo.

Otro esfuerzo crítico que encontré en el pensamiento de Foucault consiste en la explicitación del rol que cumplen las valoraciones en la instauración de mecanismos disciplinarios. De esta manera Foucault excede la función de historiador pues logra que la identificación de una particularidad histórica cuestione las bases de una práctica social. La influencia de Canguilhem es relevante en este punto, ya que Foucault se apoya en su análisis de la anormalidad para problematizar la lógica de la inclusión y la exclusión social; una preocupación tanto personal como teórica de Foucault. La desigualdad que marca la normalización sobre cada sujeto, por medio de continuos exámenes y

jerarquizaciones, acaba en algunos casos por descalificarlos como miembros válidos en su sociedad. La inmanencia de la normalización mostró cómo es que al interior de cada sociedad la exclusión solo se vuelve inteligible a partir del análisis de los roles y posiciones propias de la inclusión. Esta aclaración me lleva a concluir que la exclusión social no puede ser solucionada exclusivamente por la vía de una redistribución económica sino que debe ser confrontada en primer lugar por una crítica de las prácticas y los que ejecutan la normalización.

Finalmente, ¿qué vínculos y qué rupturas se pueden establecer entre Nietzsche y Foucault con respecto a la genealogía? Pienso que la tesis central de Nietzsche en el segundo tratado de la GM – la necesidad del castigo para formar una memoria permanente- es actualizada por Foucault al señalar que la disciplina –con todos sus dispositivos de examen y supervisión- es la base sobre la que se construyen las instituciones modernas. En este sentido se puede afirmar que ambos comparten la idea de un sujeto que ha interiorizado una serie de imperativos normativos que representan el requisito básico para participar como agentes calificados al interior de una sociedad. Sin embargo, la evaluación que hace cada uno de este hecho difiere significativamente. Para Nietzsche el proceso de interiorización que se inicia con la imposición de limitaciones al actuar irrestricto es también el inicio de la negación del hombre por sí mismo. Esto lo lleva a denunciar a la moral en su conjunto, a denunciar a la moral en términos de una enfermedad generalizada que acaba por negar a la vida en su totalidad. Para realizar esta denuncia es que formula el método genealógico, en la medida en que requiere de una narrativa histórica para evidenciar el quiebre y el perjuicio que representan las valoraciones morales de la modernidad. En cambio para Foucault la interiorización de dichos imperativos es un hecho consumado e imposible de ser revertido. Esta evaluación lo llevará a emplear la genealogía como un examen histórico capaz de dar cuenta de las circunstancias y motivaciones que condujeron al establecimiento de determinados dispositivos disciplinarios. Si bien es cierto que Foucault no se limita al examen histórico de la modernidad, su postura frente a la lógica disciplinaria no posee la fuerza crítica que Nietzsche enfrentó a la moral.

La diferencia entre estas dos evaluaciones también puede ser explicitada a partir del sentido que cada uno le otorga al poder. Nietzsche definió la voluntad de poder como el imperativo que guía a toda forma de vida al momento de superar cualquier obstáculo que impida el incremento de sus fuerzas y capacidades. Esta definición trae consigo también un ideal regulador para la genealogía como método crítico, ideal que le permitirá luego identificar aquellas formas de vida que son perjudiciales para el desarrollo de dichas fuerzas y capacidades. Por el contrario, en la noción de poder que Foucault elabora no he podido encontrar ningún ideal crítico. El poder que Foucault presenta también es comprendido como un proceso que desata la expansión de las capacidades y

fuerzas que el cuerpo humano y social poseen, pero a la manera de un proceso que solo es regido por un criterio cuantitativo.

Otra diferencia notable que he identificado está los lugares de enunciación que la crítica de cada uno elabora. Foucault por su parte presta permanente atención al rol que su discurso ocupa en relación a los discursos que busca cuestionar. Esta preocupación está en la base de la incorporación del método genealógico a la arqueología de los discursos. Foucault reparó en la insuficiencia de nombrar con precisión las categorías epistemológicas de cada tiempo y adoptó la genealogía para identificar las relaciones de poder que se ponen en juego con tales discursos. Con esta transformación en su pensamiento se vio obligado a nombrar también el lugar que ocupa el genealogista en tanto productor de un discurso crítico. Nietzsche por su parte no realiza un reconocimiento explícito de la posición discursiva que ocupa. El ejemplo más claro de esta evasión lo encuentro en la hipótesis recurrente del tránsito entre el animal y el hombre. Nietzsche apela a esta transformación para dotar de una fuerza retórica a sus interpretaciones sobre la moral sin reparar en el hecho de que sostener tal naturaleza animal implica sostener un esencialismo prediscursivo.

Finalmente, ¿qué posibilidades conserva la genealogía para realizar una crítica de la sociedad actual? He sostenido a lo largo de esta tesis que la genealogía es una crítica inmanente, es decir, un cuestionamiento que se enfoca en los procesos sociales que se realizan al interior de la historia de una sociedad. Este acercamiento inmanente, que no establece ningún deber para realizar su crítica, tiene la virtud de abordar sus objetos de estudio sin perder de vista la complejidad creciente que caracteriza a las relaciones de saber y de poder actuales. Este método no busca adecuar este acontecer a una representación de la historia de acuerdo a un plan o una lógica ineluctable. De esta manera la genealogía se presenta como una crítica indesligable de una actualidad, de un presente que exige el permanente cuestionamiento de su propia identidad.

Bibliografía

Obras de Friedrich Nietzsche:

El Anticristo. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Aurora: reflexiones sobre los prejuicios morales. Traducción de Genoveva Dieterich, Barcelona: Alba, 2009.

La ciencia jovial. Traducción de José Jara, Caracas: Monte Ávila, 1992.

Crepúsculo de los ídolos. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1977.

Ecce Homo. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1982.

La genealogía de la moral. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

Más allá del bien y del mal. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza editorial, 2009.

El nacimiento de la tragedia. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1980.

Sobre el porvenir de nuestras escuelas. Introducción de Giorgio Colli, traducción de Carlos Manzano, Barcelona: Tusquets, 2000.

Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. Traducción de Germán Cano, Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

Obras de Michel Foucault:

El uso de los placeres. Traducción de Martí Soler, México D.F.: Siglo XXI, 2009.

La inquietud de sí. Traducción de Tomás Segovia, México D.F.: Siglo XXI, 2009.

La voluntad de saber. Traducción de Ulises Guñazú, México D.F.: Siglo XXI, 1998.

Nietzsche, la genealogía y la historia. Traducción de José Vásquez Pérez Valencia: Pretextos, 2004.

Tecnologías del Yo. Introducción de Miguel Morey, Traducción de Mercedes Allendesalazar
Barcelona: Paidós, 1990.

Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, México
D.F.: Siglo XXI, 1976.

La verdad y las formas jurídicas. Traducción de Enrique Lynch, Barcelona: Gedisa, 1996.

Microfísica del poder. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría Madrid: La Piqueta,
1992.

De otros autores:

AGAMBEN, Giorgio, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*,
Buenos Aires: A. Hidalgo, 2003.

BERKOWITZ, Peter, *Nietzsche: la ética de un inmoralista.* Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

BEVIR, "What is genealogy?", *Journal of the Philosophy of History* 2 (2008), pp. 263–275.

BORGES, Jorge Luis, "El idioma analítico de John Wilkins", en: *Otras inquisiciones*, Buenos
Aires: Emecé Editores, 1960

BUTLER, Judith, *Mecanismos psíquicos del poder*, Madrid: Cátedra, 2002

BUTLER, Judith, *Deshacer el género*, Barcelona: Paidós, 2006

CANGUILHEM, George, *Lo normal y lo patológico*, México: Siglo XXI, 1971

CANO, Germán, *Nietzsche y la crítica a la modernidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.

CASTRO, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.

COLLI, Giorgio, *Después de Nietzsche*, Barcelona: Anagrama, 1978.

- CONWAY, Daniel, *Nietzsche and the political*, London, Routledge, 1997.
- COUZENS HOY, David (comp.), *Foucault*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.
- DANTO, Arthur, *Nietzsche as philosopher*, New York: Columbia University Press, 1980.
- DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Barcelona: Paidós, 2003.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 2008.
- DELEUZE, Gilles y Felix Guattari, *El Anti Edipo*, Barcelona, 1985.
- EWALD, Françoise, “Un poder sin afuera”, en: *Michel Foucault, filósofo*, ed. Georges Canguilhem, Barcelona: Gedisa, 1999.
- FINK, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2008.
- HABERMAS, Jürgen, *Sobre Nietzsche y otros ensayos*, Madrid: Tecnos, 1994.
- HOBBS, Thomas, *El Leviatán*, Madrid: Alianza Editorial, 2004.
- HOPENHAYN, Martin, *Después del Nihilismo: de Nietzsche a Foucault*, Barcelona: Andrés Bello, 1997.
- JÄHNIG, Dieter, “Perjuicio y utilidad de la historia moderna, según Nietzsche”, en: *Historia del mundo, historia del arte*, México: FCE, 1982.
- LAISECA, Laura, *El nihilismo europeo: el nihilismo de la moral y la tragedia anticristiana en Nietzsche*, Buenos Aires: Biblos, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras fundamentales del parentesco*, Barcelona: Paidós, 1998.
- LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche: la quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires: Katz, 2008.
- LÖWITH, Karl, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz, 2007.
- MACHEREY, Pierre, “Sobre una historia natural de las normas”, en: *Michel Foucault, filósofo*, ed. Georges Canguilhem, Barcelona: Gedisa, 1999.

MACINTYRE, Alasdair, *Tres versiones rivales de la ética: Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Madrid: Rialp, 1992.

MAY, Simon, *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'*, Oxford: Clarendon Press, 1999.

NEHAMAS, Alexander, *Nietzsche, la vida como literatura*, Madrid: Turner; México, D.F.: FCE, 2002.

OWEN, David, *Maturity and modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*, London: Routledge, 1994.

OWEN, David, *Nietzsche, politics and modernity: a critique of liberal reason*, Londres: SAGE, 1995.

POTTE-BONNEVILLE, Mathieu, *Michel Foucault, la inquietud por la historia*, Buenos Aires: Manantial, 2007

RÉE, Paul, *Basic Writings*, ed. Robin Small, Urbana: University of Illinois Press, 2003

RUSCHE, Georg, y Otto Kirchheimer, *Pena y estructura social*, Bogotá: Temis, 1984

SÁNCHEZ MECA, Diego, "Voluntad de poder e interpretación como supuestos de todo proceso orgánico", *Estudios Nietzsche*, (9) 2009, pp. 105-122.

SAAR, Martin, "Forces and Powers in Nietzsche's Genealogy of Morals", en: ed. Siemens, Herman, *Nietzsche, power and politics*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008.

SAAR, Martin, "Genealogy and subjectivity", *European Journal of Philosophy* (10) 2002, pp. 231-245.

SCHACHT, Richard (Ed.), *Nietzsche, genealogy, morality*, California: University of California Press, 1994.

SIMONS, John, *Foucault and the political*, London, New York: Routledge, 2001.

VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península, 2003.