

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
FILOSOFÍA**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



TESIS:

**LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA Y LA
“ANALÍTICA DEL PODER” EN MICHEL
FOUCAULT**

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE

MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

DONOVAN ADRIÁN HERNÁNDEZ CASTELLANOS

ASESORA:

DRA. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE LA ESCALERA

Marzo de 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE:

Índice:	2
Introducción	5
Capítulo I. Nietzsche en el pensamiento de Michel Foucault	11
La actualidad de Foucault	11
El Nietzsche de Foucault	18
El retorno del lenguaje	22
Capítulo II. La genealogía en Nietzsche: una breve relación	32
El filósofo póstumo	32
Una herencia kantiana	35
La voluntad de poder	37
Genealogía	40
Procedimientos de lectura de la genealogía	44
Procedencia, emergencia y cuerpo: el sentido histórico	47
Foucault y la genealogía nietzscheana	52
Una difícil herencia ilustrada	55

Capítulo III. La genealogía como “analítica del poder”	60
La genealogía foucaultiana: historia desde el presente	60
Desplazamientos de la genealogía nietzscheana en Foucault	65
Analítica del poder: una pregunta por el archivo	71
Conclusión: ¿Hay valor en la incertidumbre?	80
Bibliografía	84

Escribir una tesis es una actividad solitaria y obsesiva. Uno vive dentro de su cabeza, en ninguna otra parte. Las bibliotecas universitarias son como los manicomios, están repletas de gente que persigue espectros, presentimientos, obcecaciones. La persona con quien uno pasa la mayor parte de su tiempo es la persona sobre la cual ha decidido escribir. Hay quien escribe su tesis acerca de una escuela, de un grupo de artistas, de una tendencia histórica, de un sesgo político determinado. En mi curso había licenciados que optaron por esa solución, aunque es muy corriente que surja una figura central. En mi caso, fue Paul Michel.

Patricia Duncker, *La locura de Foucault*.

LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA Y LA “ANALÍTICA DEL PODER” EN MICHEL FOUCAULT

INTRODUCCIÓN

En este breve escrito el lector encontrará una exposición sobre el concepto de *genealogía* elaborado por Friedrich Nietzsche y Michel Foucault. Mi tesis es sumamente básica: consiste en afirmar que los análisis del poder elaborados por Foucault tienen su base epistemológica y política en la genealogía propuesta por el filósofo alemán. La consecuencia que quisiera extraer es que de la combinatoria de las estrategias de lectura genealógica se desprenden todos los supuestos que Foucault elaboró de manera sistemática a lo largo de sus trabajos y cursos publicados recientemente, pero que estas investigaciones tienen una historia social mucho más amplia, proveniente de los años sesenta y setenta.

La política que detenta Foucault, a pesar de su edad y de cierto desgaste, sigue sin ser superada ni respondida de una mejor manera. Tesis controvertida, se me dirá, en la medida que tras la muerte de nuestro pensador los debates y las posturas provenientes de diversos lares han mostrado su insuficiencia para responder a ciertas cuestiones que implican a los movimientos colectivos, a la historia de Europa y, sin duda, a la historia de América Latina: una historia de expoliación y de poscolonialismo que ha generado otros modelos teóricos para pensar las dominaciones globales que actualmente abaten el escenario político. Sin embargo, sostengo mi argumento.

Considero que no sólo la razón teórica sino también la experiencia histórica permite conservar y retener todo el potencial político de la controvertida propuesta de Michel Foucault para analizar las relaciones de poder, más acá de los conceptos de “exterior constitutivo” y de los estudios de la subordinación y de la hegemonía. Aunque me parece que en ciertos paradigmas de la teoría de la subordinación siguen conservándose resabios del autoritarismo que se critica. Por otra parte, en la vertiente democrático liberal, el estudio de las normas, sus condiciones de posibilidad y de eficiencia, son completamente ciegas

para estudiar, en la práctica misma, las relaciones de poder y de dominación que constituyen los *dispositivos* contemporáneos de las políticas de *subjetivación*. Si Foucault conserva toda su vigencia, es porque su pensamiento genealógico anclado en la historia hace caso omiso de la “necesidad” de teorizar las condiciones universales para la emancipación y de pensar que los dominados son “subordinados” a la hegemonía en turno; de tal forma que, si por algún azar o alguna eventualidad, estos mismos “subordinados” fueran capaces de darse a entender en asambleas o foros de debate, perderían y traicionarían su pertenencia de clase y su específico potencial transgresor. Me parece que esta restitución de los maniqueísmos es una nueva trampa de la teoría política.

Como argumentaré a lo largo de este texto, si bien Foucault no es un autor de sistemas filosóficos, su investigación es de hecho sistemática y por ello, sus supuestos teóricos no abogan por la univocidad de las respuestas universales: su pensamiento es estratégico y de la estrategia. Finalmente, la suya es una política de lo local, una política de la historia que restituye a las memorias de los *sometidos* todo su valor de resistencia, tanto para la academia como para los debates de la democracia, pues el universalismo y el multiculturalismo del que tanto se hace gala hoy, ¿no son ellos mismos un ejemplo de la dominación y no sólo uno de sus productos? Hacer la crítica de la política, criticando al mismo tiempo los supuestos universalistas de la política que siguen supeditando y sometiendo las voces del otro, ¿no es también un trabajo por la emancipación? Habrá que restituir entonces a la pluralidad, que hoy llamaríamos democrática, su fuerza de persuasión y su política anti-identitaria. Me parece que la crítica de Foucault al sujeto, en su variante epistemológica y política, es una buena forma de comenzar con el debate progresista de nuestro tiempo.

Sin embargo, y de manera muy desafortunada, en el presente texto no he podido elaborar con el detalle requerido todas las cuestiones que abordo aquí, con todo, en la conclusión de este trabajo abundaré un poco más sobre estos problemas. Por lo pronto, esta tesis es una investigación sobre el concepto de *genealogía* desde el que creo es posible extraer todas estas consecuencias. Consecuencias y debates que planeo estudiar de manera más detallada en una investigación posterior sobre el concepto de la *crítica*. Si me es posible decirlo de esta manera, considero que la *crítica* es el elemento central de las políticas y de las teorías

que han cuestionado las formaciones autoritarias y las dominaciones más destructivas del siglo XX. Asimismo, considero que Foucault es uno de los representantes de esta *política de la crítica* y que además se trata de su política *en nombre propio*. Por lo que su discusión y estudio académico es fundamental a la hora de conformar comunidades de debate al interior de la institución universitaria. En consecuencia, el trabajo de Foucault no ha sido solamente epistemológico, ha sido político y en su pensamiento, la epistemología no se superpone nunca a la política.

Los análisis de Michel Foucault en torno al binomio establecido por el saber-poder han mostrado que su lógica de configuración está más allá de cualquier principio instituyente. A diferencia de Claude Lefort y de Walter Benjamin, Foucault se ha alejado del viejo problema que asediaba al pensamiento político, a saber, el de la *sociedad instituyente* y la *sociedad instituida* o el de la *violencia instituyente* y la *violencia instituida* (Benjamin la llamaba conservadora en su famoso estudio). Pero este alejamiento evitaba incurrir precisamente en el supuesto de que existen momentos completamente fundacionales en el establecimiento de los principios de gobierno, analizados por el paradigma de lo simbólico o de la lucha de clases. Para Foucault, el poder no puede ser analizado de manera unívoca por este último elemento heurístico que ha dado pie a filosofías de la historia, mismas, que todavía debemos cuestionar. Por el contrario, la historia concreta, *efectiva* como la llamó Nietzsche, toma el lugar y el relevo de las preocupaciones más pronunciadas que abogan por la emancipación. A su manera, también Foucault tuvo a la emancipación como un elemento clave del pensamiento político y le llamó *crítica*. De esta forma, la crítica es una estrategia de resistencia que *desujeta* a los individuos de las hegemonías identitarias que eliden la alteridad y reducen el *otro* a lo *mismo*.

Ello no nos exime de cuestionar a Foucault en los momentos en que él mismo reproduce esta lógica de apropiación. Hacerse cargo de su herencia no significa de manera alguna afirmar su superioridad frente a cualquier otro teórico, significa hacer una *lectura* minuciosa, atenta, de los textos con los que atraviesa el corazón del presente. Precisamente, si Foucault no ha sido superado en este aspecto por otros esquemas de explicación es porque él mismo nos provee de las armas necesarias y suficientes para conformar una

política de la lectura autocrítica. Como intentaré argumentar en este breve trabajo, la genealogía es esa política de la lectura.

En la primera parte se expondrá la manera en que Nietzsche, y su herencia genealógica, han sido apropiadas por Foucault en su crítica de los *dispositivos* de poder que conforman a la modernidad. Argumentaré que esta apropiación ha sido no sólo exitosa sino necesaria para conformar un “análisis” de las relaciones de poder y dominación históricamente ejercidas. La genealogía, como contraciencia será entonces una estrategia de lectura en resistencia a las hegemonías contemporáneas. Este carácter local y revulsivo conforma a la *lectura* como una forma de cuestionar las imposiciones epistemológicas de la hermenéutica.

En la segunda parte haré una semblanza exhaustiva de esta “genealogía” tal como ha sido elaborada por Nietzsche y como fue recuperada en su momento por Deleuze y Foucault, mostrando los aspectos en los que Foucault se separa de la lectura de su amigo, así como los puntos en los que creo que conforma un adecuado análisis o propone una serie de “herramientas” eficaces para estudiar las relaciones de poder contemporáneas. Aunque no lo abordé de manera suficiente, creo que la lectura genealógica de la dominación es una estrategia indispensable para rebatir los *efectos de poder* que el decisionismo contemporáneo ha relanzado a la esfera del debate en torno a lo *político*. Si suponemos que la decisión no es más que un acto de poder, podemos hacer una crítica genealógica de sus operaciones y mecanismos que remuevan el supuesto compartido por diversos pensadores de que la “soberanía” es la creación de normas para un cuerpo social que se opone a un “enemigo” virtual o fáctico. A pesar de Foucault, me parece que la soberanía no ha sido desplazada de las sociedades biopolíticas; por el contrario, la soberanía entendida como el poder de decidir *quién debe vivir y quien debe morir* es un elemento que cobra particular vigencia cuando pensamos en los feminicidios y en las poblaciones que han sido reducidas a su mera pertenencia al género humano. Hacer la crítica de la *biopolítica soberana* excede a los límites y facultades que proveen a este trabajo, pero realizaré una investigación sobre este problema en un futuro próximo. Si se quiere, este capítulo es apenas un intento de escribir una genealogía de la “genealogía” contemporánea, y por eso otros nombres y otros pensadores han faltado en esta tesis.

En el tercer capítulo abordo la cuestión central de mi trabajo. Argumentaré que la “analítica del poder” foucaultiana es necesariamente genealógica y que su forma de cuestionar y de trabajar sobre los archivos es también una cuestión política de resistencia. Me parece que la historia del presente buscada por Foucault no es solamente un estudio de las sociedades concretas, sino que es un estudio que busca intervenir y *problematizar* el presente con miras a su emancipación. Si una historia, o mejor, una genealogía del presente ha sido posible, ello implica que el presente es de hecho histórico, esto es, contingente, modificable y gestionable de otra manera. Las formas de esa *otra* gestión de las relaciones de poder no es un problema de utopías, es un problema político al que se debe atender de manera rigurosa mediante disensos que escapen a la apropiación de la esfera pública y de las técnicas de archivación de la memoria colectiva. Separándome un poco de Foucault, sostengo que hacer la historia del presente implica trabajar por eso que Derrida llamó *democracia por venir*. El porvenir, como un acontecimiento que irrumpe y modifica los esquemas de la metafísica presentista, es precisamente la condición epistemológica y política de la genealogía. Foucault no pensó en estos términos, asumo que ésta es una lectura que habré de sostener por mi cuenta.

Por último, en la conclusión realizo un balance general de este trabajo, sin que ello implique volver a exponer el camino ya trazado. En el texto el lector verá más bien la toma de postura que realizo con respecto a ciertos problemas de la teoría contemporánea. Estos problemas, que sólo abordo de manera tangencial, son los que constituyen el proyecto de investigaciones posteriores, pero considero oportuno consignarlos en este texto que sirvió para aclarármelos y para continuar trabajando en la senda de la crítica.

La historia de este texto es una historia *fracturada*. En un principio me proponía escribir una larga investigación en donde sistematizaría los aspectos teóricos que Foucault elaboró en sus estudios sobre las sociedades de disciplina y en la formación de la biopolítica. Como puede verse, se trata de cuestiones que desbordaron todos mis esfuerzos, pues carecía del tiempo y del espacio destinados a su escritura. Quedo, pues, en deuda con el lector de esta tesis, puesto que opté, junto con mi tutora, por restringir más el campo de mi investigación. Al menos espero haber logrado un texto bien balanceado y correcto en sus aspectos principales. La originalidad la guardo para otro momento (muy a mi pesar). Este es un

estudio sistemático sobre dos pensadores asistemáticos que me han acompañado a lo largo de toda mi formación profesional y por los cuales, he llegado a donde estoy. No sé si esto sirva de homenaje, pero me queda el consuelo de haber cumplido con una de mis fantasías de estudiante en la licenciatura: escribir una tesis donde Nietzsche tuviera uno de los papeles principales. Si lo he logrado o no, y hasta qué punto, es algo que sólo el lector puede juzgar.

En cuanto a la forma, la lectura en retrospectiva de este texto me deja con la impresión de que he librado una *guerra* por lo *bajo*. Las notas a pie de página abundan y ocupan e intervienen la lectura de su cuerpo principal, a menudo son mucho más interesantes que este último. Creo que eso es testimonio de las inquietudes actuales que me asedian. La distribución en apartados vino a mí de una forma natural, irreflexiva, después de leer un ensayo de Irving Wohlfarth sobre Walter Benjamin que el lector encontrará glosado justamente en una larga nota del segundo capítulo. Quiero creer que no se trata de plagio, sino de un saludo a la distancia, de una amistad entre amigos tan extranjeros como pueden serlo un lector y un escritor. Esta preocupación por lo fragmentario espero que no sea entendido como una forma de afectación, me gusta pensar que atiende a las cuestiones planteadas por esos pensadores tan lejanos y tan actuales como fueron, y siguen siendo, Michel Foucault y Friedrich Nietzsche. Se trata, si me es lícito decirlo con estas palabras, de mi respuesta a sus filosofías asistemáticas y sin embargo tan rigurosas, que han dejado una estela sobre el pensamiento y la Universidad que difícilmente se borrará como un rostro de arena tras las olas del mar. Que el lector perdone entonces este momento emotivo o de *entusiasmo*, es mi forma de agradecer a los dos profesores que me han conducido a estos campos de la reflexión y la escritura: a la doctora Ana María Martínez de la Escalera, que me ha contagiado con su vocación por la crítica, y al doctor Alberto Constante, que ha reforzado mi afán de pensar. quede como testimonio esta huella de un agradecimiento y de una deuda incolmables...

LA GENEALOGÍA COMO “ANALÍTICA DEL PODER” EN MICHEL FOUCAULT

CAPÍTULO I. Nietzsche en el pensamiento de Michel Foucault

[...] nosotros cascanueces del alma, nosotros problematizadores y problemáticos [...], justo por ello, cada día tenemos que volvernos, por necesidad, más problemáticos aún, *más dignos* de problematizar.

Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*

Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral.

Michel Foucault, *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método*

La actualidad de Foucault

Usualmente se presentan los trabajos de Michel Foucault sobre la genealogía nietzscheana como un giro en su pensamiento, como si se trataran de una suerte de ruptura que interrumpe el conjunto de sus preocupaciones enfocadas hacia la teoría del *archivo* y del *enunciado*. Estas preocupaciones serían presentadas de forma sucinta en su *Arqueología del saber* de 1969. Con posterioridad a este texto, argumentan los comentaristas¹, el pensamiento de Foucault se encuentra volcado hacia el estudio de las relaciones que vinculan las formaciones discursivas con los dispositivos políticos que se constituyen en la modernidad, haciendo que los objetos de estudio del pensador francés se modificaran drásticamente. Las prisiones, la emergencia de la sexualidad y la preocupación por las tecnologías políticas que dan lugar a formas de racionalidad locales en el ejercicio del poder serían los nuevos puntos clave de la teoría del “segundo Foucault”. Es posible, sin embargo, argumentar que esta división del trabajo de nuestro autor es parcial y sesgada.

¹ Blanchot es el autor que con mayor fuerza ha señalado este *desplazamiento* en las preocupaciones de Foucault, presentando su *Arqueología del saber* como un “testamento filosófico” en donde despacha toda intención de seguir estudiando las formaciones discursivas. Cfr. Blanchot, Maurice, *Michel Foucault, tal como yo lo imagino*, p.

Forma parte de este conjunto de lecturas señalar que durante los años setenta Michel Foucault se convierte en un “filósofo del encierro”, en un “antihumanista” o en un pensador que propone a la locura como una respuesta política en contra de las formas de dominio contemporáneas, esta postura caracterizaría su supuesto “nihilismo catedrático”. En suma, una filosofía del apaciguamiento².

A contrapelo de las anteriores descalificaciones y recensiones de su trabajo, nos proponemos mostrar que Michel Foucault no forma parte de las nuevas filas “neoconservadoras”. Por el contrario, somos de la idea de que el filósofo de Poitiers incentiva una activa *politización* en la teoría y el trabajo intelectual. Su trabajo, si se nos permite decirlo de esta manera, consiste en la elaboración de diversas genealogías donde los saberes, las ciencias humanas y las instituciones ejercen *efectos de poder* y dominación. De tal forma, para Foucault es imposible descubrir un “afuera” de las relaciones de poder, donde los sujetos se constituyeran de manera autónoma y donde la sociedad pudiera distinguirse de lo político: en sentido estricto, tanto el sujeto como la sociedad, no son otra cosa que el producto de cierta relación de fuerzas que constituye los complicados *dispositivos* en los que transcurre nuestra vida. Sin embargo, del hecho de que “todo sea político” no se desprende que Foucault defienda un concepto totalitario del poder ni que

² Quien señala con mayor hincapié estos supuestos desvaríos del pensamiento foucaultiano es Habermas, que considera a nuestro filósofo francés como un representante del “neoconservadurismo” debido a sus críticas radicales de la modernidad. Cfr. Habermas, Jürgen, “La modernidad, un proyecto incompleto” en Folster, Hal (ed.) *La posmodernidad*. Particularmente el siguiente pasaje: “Los “jóvenes conservadores” recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Afirman como propias las revelaciones de una subjetividad descentralizada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernistas justifican un antimodernismo irreconciliable. Relegan a la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, la propia experiencia y la emoción. *De manera maniquea, yuxtaponen a la razón instrumental un principio sólo accesible a través de la evocación, ya sea la fuerza de voluntad o la soberanía, el Ser o la fuerza dionisiaca de lo poético. En Francia esta línea conduce de Georges, a través de Michel Foucault, a Jacques Derrida.*”(Habermas, *op. cit.*, p. 34.) Las itálicas son mías. En realidad es difícil reconocer en estas líneas a cualquiera de los pensadores que Habermas menciona; ni Bataille, ni Foucault, ni Derrida conforman un bloque unitario de pensamiento. Por otra parte es difícil aceptar que Foucault anteponga la soberanía a la “razón instrumental” (de hecho el concepto es de Max Horkheimer), sobre todo cuando en sus textos el francés intenta mostrar que la soberanía se encuentra caduca y es inoperante en las sociedades donde la disciplina se ha impuesto. Sin embargo estos pensadores franceses, particularmente Foucault y Derrida, comparten un mismo elemento teórico: su distanciamiento de la hermenéutica moderna, sobre el que volveremos. Pese a todo, Habermas ha errado en el blanco; y sus críticas y comentarios reductivos de la mayoría de los pensadores a los que discute son muy sintomáticos en un autor que propone impulsar el “proyecto ilustrado” desde el paradigma de la razón comunicativa. Sobre el supuesto nihilismo de cátedra de Michel Foucault, es Melquior quien realiza esta acusación.

proponga una teoría política de corte funcionalista. Ni Foucault describe un retorno de la “politización total”, ni sus genealogías son el ejemplo de un “funcionalismo crítico”³. Antes bien, con este autor encaramos un ejercicio intempestivo y plural que busca historizar la modernidad en vez de contemplarla como una totalidad cerrada a la manera de un sistema o de un proyecto fundador⁴.

Estos ejercicios genealógicos en campos tan heterogéneos como los estudiados por el francés son, por cierto, fragmentarios; con todo, resultan coherentes y forman parte de la propuesta singular de Foucault. Su filosofía es un posicionamiento heterogéneo y diversificado, desde el cuál montar el observatorio de la *inservidumbre voluntaria*. Habrá que evitar, por tanto, declarar que la fascinación por la discontinuidad, característica del genealogista francés, es un argumento más a favor de su falta de aprecio por la univocidad del sistema. Como en el caso de Hannah Arendt y de Walter Benjamin, Foucault es el representante de una tradición política que se decanta por los “ejercicios de reflexión” con la finalidad de provocar *shocks* revulsivos en el lector, los cuales, mediarían la experiencia de éste en su enfrentamiento con el mundo. No pensemos por ello que las diferencias entre los pensadores citados son de poca importancia⁵. A pesar del socorrido recurso a las

³ Tomamos la expresión “politización total” del libro póstumo *¿Qué es la política?* De Hannah Arendt, donde la polémica “ensayista” describe el fenómeno totalitario como la paulatina desaparición del espacio público y el espacio privado, entre otras cosas. La descripción de la obra de Foucault como un “funcionalismo crítico” puede encontrarse en Basaure, Mauro, *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*, p. 10 y ss. Basaure argumenta que Foucault tiene una teoría funcionalista de la sociedad en la cual ésta es un sistema complejo que responde a necesidades concretas; enfoque que guarda más parentesco con N. Luhmann que con el pensador francés. A nuestros ojos, Foucault no es un funcionalista; pues uno de los procedimientos de lectura propios de la genealogía, de Nietzsche a nuestros días, es la distinción entre *procedimiento* y *función*, como veremos más adelante, en el capítulo 2.

⁴ Como el lector podrá inferir nos distanciamos del dictamen de Habermas, para quien, como hemos señalado en la nota 2 de este capítulo, la modernidad es, en efecto, un proyecto inacabado que podrá completarse con el paradigma de la racionalidad comunicativa. Recientemente ha sido Chantal Mouffe quien mostró la imposibilidad de pensar de esta manera a la modernidad; *Cfr.* Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, p. 144 y ss.

⁵ A los ojos de Anne Amiel, Hannah Arendt es una de las pensadoras fundamentales que han vinculado a la política con los acontecimientos modernos; mostrando con ello que la tradición de la filosofía política se encuentra severamente cuestionada por su incapacidad de dotarnos de categorías para comprender los fenómenos extremos de la política en el siglo XX, particularmente del totalitarismo como régimen irreductible a las categorías de tiranía y despotismo (véase Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*). El caso de Walter Benjamin ameritaría un estudio más extenso, baste para nuestros fines con señalar que su proyecto político-filosófico más ambicioso, *Das Passagen-Werk*, es concebido como una historia de los fenómenos de masas que han contribuido a la “estetización de la política” en el fascismo; Benjamin tenía todas sus esperanzas puestas en esta historia contada por las propias *imágenes dialécticas*, capaz de despertar al proletariado de su sueño colectivo (véase Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*).

imágenes en lugar del concepto, Foucault nunca elaboró una teoría de las *imágenes dialécticas*, como es posible rastrearla en el pensamiento alegórico de Benjamin; de la misma forma, Foucault jamás renunció a creer que la ruptura con la tradición política fuera apenas algo más que una condición de la ruptura epistemológica de la modernidad, y tampoco elaboró una teoría de la *acción* como la que encontramos en *la condición humana* de 1958. Nuestro autor no es un filósofo del sistema.

Lo que caracteriza a Foucault es su esfuerzo, siempre recurrente y constantemente sostenido, por hacer una historia desde el presente, que sirviera para articular resistencias específicas en contra de puntos locales de dominación. “Yo soy un artificiero –había dicho en una ocasión-. Fabrico algo que sirve.” Si lo podemos afirmar de manera más contundente, diremos que la *politización* sostenida por Foucault es una ruptura radical con la filosofía política y con su teoría normativa, una apuesta por la resistencia. Foucault, por tanto, no es un filósofo político en sentido estricto, ya que, desde sus primeros escritos, recusó la evidencia del sujeto en los aspectos del saber. Rehusándole la protección que la epistemología le prestaba, el sujeto es presentado como un efecto de superficie sostenido por los sistemas de pensamiento o las *epistemes* que conforman las placas tectónicas e históricas de nuestro pensamiento. El sujeto único y hegemónico de la acción política es para Foucault una invención reciente de nuestro presente burgués. Su atención, por otra parte, está más enfocada en los espacios de la dominación que en la pregunta filosófica por el tiempo⁶. Un filósofo que prefiere detenerse en la lectura de planos penitenciarios en vez de comentar los textos clásicos, es una nueva contrariedad que apenas debería llamar nuestra atención. Si esto es así, ¿qué hace que su pensamiento siga vigente en la actualidad? o mejor aún, ¿qué importancia tiene para nosotros su trabajo sobre el poder?

A pesar de que recientemente la academia se muestre menos propensa a la descalificación de los “ejercicios de pensamiento político” de Michel Foucault, éste sigue siendo incómodo y se muestra reacio a la mera erudición. Su pensamiento, aunque tolerado, todavía no recibe

⁶ Francois Boullant ha señalado en este sentido, la presencia de una filosofía del espacio en el pensamiento de Michel Foucault. No se trata de una pregunta metafísica, sino de una investigación concreta por su desempeño político. El espacio para Foucault es apenas considerado como un continente vacío y rellenable, su importancia radica en la constitución de formas de subjetivación normalizadas y en los procesos de desujetación que éstos hacen posible. Su preocupación es sobre todo política. *Cfr.* Boullant, Francois, *Michel Foucault y las prisiones*.

carta de ciudadanía dentro de la filosofía institucional. Ésta ha sido una constante en la recepción de su obra, incluso entre sus contemporáneos más radicales y cercanos a las cuestiones políticas. Un ejemplo: En noviembre de 2000, *Éditions Odile Jacob* publica un importante texto de Claude Lefort titulado “El poder”. En él, el polémico miembro fundacional de *Socialismo o barbarie*, escribe: “En esta Universidad de todos los saberes me parece que cabe naturalmente un estudio sobre el poder. En efecto, no hay disciplina científica cuyo objeto específico sea la naturaleza, el origen y el ejercicio del poder, a pesar de que este fenómeno haya suscitado, desde hace mucho tiempo, la reflexión de grandes espíritus.” Es muy probable que entre esos espíritus no se encontrara el propio Foucault; continúa: “Por otra parte, dudo de que esa disciplina tenga alguna posibilidad de constituirse.”⁷ Es sorprendente que a pesar de todas las similitudes que encontramos entre las preocupaciones de Lefort y la postura estratégica de Foucault, el nombre de este último o su aportación política sean ignoradas de manera sistemática a lo largo de este artículo. Sobre este silencio pesa algo más que una sospecha.

Pese a que Michel Foucault nunca sostuvo en sus escritos principales una política en nombre propio, su posicionamiento contingente, de cara a los acontecimientos que afectaban a las colectividades con las que él trabajaba, siempre produjo una respuesta contundente de su parte, aunque en ocasiones fuera también equivocada, como fue el caso de su apoyo al levantamiento iraní que devino en tiranía o su postura pro-israelí. En los análisis de Foucault, a pesar de la gran relevancia que comportan, siempre faltó una “problematización”⁸ de la política en sí misma. Dicho de otro modo: Foucault nunca intentó

⁷ Lefort, Claude, “El poder” en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, p. 23. En lo que resta del artículo, Lefort expone de manera sucinta su propia concepción del poder como la *institución de lo social*; momento que, tan pronto ocurre, queda obliterado de la política instituida. A pesar de lo interesante de su postura, su enfoque de la política como un *orden simbólico* podría correr el riesgo de reducir los actos significantes a la figura teológica del símbolo; excluyendo así la retoricidad plural y constitutiva de la lengua. Otro aspecto polémico es su concepto de la democracia como un *poder vacío*. Si bien la incertidumbre puede ser constitutiva de la democracia, con lo cual las disputas y desacuerdos configuran una sana esfera pública, el poder en nuestras democracias se encuentra lejos de ser un emplazamiento vacío. Sin optar por la hegemonía, como sí hacen Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, nosotros diríamos que a Lefort le falta elaborar un análisis concreto de las relaciones de poder que no están supeditadas a la burocracia. En suma, que la teoría posfundacional de Lefort tiene un déficit de “analítica del poder”. La razón de ello podría radicar en los esfuerzos de Lefort por rehabilitar la filosofía política como teoría de *lo político*; éste punto lo acerca más a Leo Strauss que al pensador a quien dedicamos nuestro estudio.

⁸ En Foucault el concepto de “problematización” aparece de diversas maneras a lo largo de su obra; a pesar de ello, es en la segunda parte de su *Historia de la sexualidad*, donde se le asigna dos significados específicos.

definir desde sus planteamientos qué cosa fuera la política, y, en esa medida, su pensamiento posee un fuerte déficit para la política misma; paradójicamente no es así para la acción.

Quizá la razón de ello se encuentra en que su forma de interrogar al poder no parte de la pregunta metafísica “¿Qué es la política?” sino de su énfasis en el *cómo* de su ejercicio: “Una pequeña cuestión, ¿cómo actúa?, aunque ramplona y empírica, una vez escudriñada, parece que evita acusar una metafísica o una ontología del poder que sea fraudulenta; más aun, intenta una investigación crítica en la temática del poder.”⁹ Foucault plantea menos una filosofía del poder que una serie de “análisis” locales y en perspectiva crítica del ejercicio de las relaciones de fuerza, que configuran a nuestras sociedades. Su filosofía es una filosofía analítica del poder o, si se prefiere, una *genealogía* de los dispositivos políticos de la modernidad. De manera plástica, Foucault ha señalado que sus trabajos son mapas con los cuales podemos armar estrategias de resistencia contra la dominación. En consecuencia, cuando los críticos más radicales de la Ideología francesa, como Cornelius Castoriadis, cuestionaban el supuesto nihilismo de Foucault, solamente manifestaban su incompreensión hacia uno de sus aliados más originales: la desaparición del sujeto y la muerte del Hombre no tienen como corolario la muerte de la política¹⁰. Lejos de significar

Por una parte, *problematizar* es poner en juego cierta operación del pensamiento que desnaturaliza los *lugares del discurso* académico; los tópicos y las categorías congeladas por su desgaste son de nuevo cuestionadas, con lo cual la *maquinaria discursiva* puede ser detenida mediante preguntas estratégicamente planteadas. Así, una *problematización* detiene las maneras de construir el saber, por ejemplo, en la academia, suspendiendo la pregunta “¿qué es?” –que esencializa las operaciones del pensamiento- y cuestionando más bien cómo es que hemos llegado a pensar de tal o cual manera. Por otra parte, y en un segundo sentido de esta palabra, *problematizar* ya no sólo hace referencia a un procedimiento del discurso, sino que de hecho encontramos en la historia del pensamiento *problematizaciones* sobre diversas materias. Foucault estudia especialmente aquellas que se refieren a la ética como *cuidado de sí*; la cual ha sido *problematizada* en diversos autores de la cultura griega. Dos cosas podemos colegir de este desplazamiento de los significados de *problematizar*; la primera es que por medio de este concepto, Foucault es capaz de explicar cómo es que se modifican los saberes en su historia; pues a través de una *problematización* el saber es capaz de abandonar los conceptos con los que pensaba habitualmente, e incluso es capaz de interrogar de otra manera las propias operaciones del discurso. Por otra parte, solo se *problematiza* en donde existen espacios de libertad, donde se cree que no existen problemas y que todo funciona de manera natural y normal. Nosotros utilizamos este concepto de las dos maneras a lo largo del presente estudio.

⁹ Cfr. Foucault, Michel, “El sujeto y el poder” en Dreyfus, Hubert y Paul Rabonow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, p. 250.

¹⁰ Castoriadis realiza esta crítica en su estudio sobre *Los movimientos de los años sesenta*, donde encontramos la siguiente declaración, que forma parte de las formas de pensamiento de la izquierda no ortodoxa en los años ochenta: “Foucault no se escondía de sus posiciones reaccionarias hasta 1968 (hablaba menos, es cierto, del modo en que las había puesto en práctica durante una huelga de estudiantes en Clermont-Ferrand en

el abandono de la política, el tema de la muerte del Hombre en Foucault significó la agudización de la inquietud insubordinada. Como agudamente sostuvo Alain Badiou con los trabajos de Foucault

En realidad, se suministró la prueba de que la temática de la “muerte del Hombre” es compatible con la rebelión, la insatisfacción radical respecto del orden establecido y el compromiso completo en la realidad de las situaciones, mientras que el tema de la ética y los derechos del hombre es compatible con el egoísmo satisfecho de los privilegiados occidentales, el servicio de las potencias y la publicidad. Los hechos son éstos.¹¹

La razón de este furor politizado, paradójicamente se puede encontrar en la atención que Foucault prestó a uno de los autores más desatendidos en el campo de la teoría política: su nombre es Friedrich Nietzsche.¹²

1965). La desaparición del sujeto, la muerte del hombre y otras burradas de lo que yo llamé la Ideología francesa, circulaban ya desde hacía años. Su corolario ineluctable, la muerte de la política, podría ser explicado fácilmente (y lo fue por Foucault, poco después de Mayo del 68: como toda política no es más que una “estrategia”, no puede conducir sino a establecer contrapoderes, *en consecuencia*, poderes); resulta visiblemente incompatible con las propias actividades a las que se libraron los participantes de los movimientos de los años 60, incluyendo Mayo del 68.” (Castoriadis, C., “Los movimientos de los años sesenta” en Morin, Edgar, Lefort, Claude y Cornelius Castoriadis, *Mayo del 68: La brecha*, p. 147.) Al parecer la preferencia de Castoriadis por realizar un estudio de la política con conceptos como *imaginario instituyente* e *imaginario instituido* hacía difícil la aceptación de la “analítica del poder” como una estrategia de resistencia y desujeción. No obstante, volveremos sobre esta crítica en nuestras conclusiones. Diremos por lo pronto que la noción de “contrapoder” no es empleada por Foucault, salvo en algunas entrevistas, optando mejor por el término “resistencia”; que no hace alusión a una respuesta reactiva frente a la dominación, o a una pareja dialéctica constituida por “poderes” y “contrapoderes”. El pluralismo de Foucault hace inutilizable el término de “contrapoder” al identificarlo como un reflejo invertido de una situación marcada por la dominación de clase.

¹¹ Badiou, Alain, *La Ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, p. 31.

¹² A pesar de que esta “desatención” reiterada hacia Nietzsche haya sido recurrente en la filosofía política moderna, pueda explicarse por las tendencias conservaduristas del alemán así como por su desprecio hacia el socialismo y la democracia modernas (que probablemente se deban al desconocimiento sorprendente de Nietzsche por los movimientos de masas de su época); sin embargo ha habido notables excepciones. Una de ellas es la postura de Leo Strauss, quien jamás concibió a Nietzsche como un autor proto-fascista. El lector podrá contrastar la postura de Strauss con la lectura politizada de Foucault en su escrito *¿Progreso o retorno? Y el Friedrich Nietzsche* de su alumno Werner J. Dannhauser, en Strauss, Leo y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*. Derrida es otra gran excepción, pero lo veremos más adelante.

El Nietzsche de Foucault

“Y ¿qué pasa con Nietzsche?” se lee en una entrevista con Foucault, realizada por *Magazin Littéraire* en junio de 1975. El entrevistador se mostraba sorprendido de que la presencia de Nietzsche en la generación de filósofos a la que Foucault pertenecía, provocara una especie de reacción a la hegemonía que el marxismo había tenido en la escena política. Los intelectuales se volcaban hacia el filósofo alemán con una euforia que antes sólo se podía identificar con la obra de Marx. Ello obligaba a muchos a preguntarse cómo era posible una nueva ciencia crítica de la sociedad. Para un teórico de la racionalidad universalista como Habermas la respuesta era clara: “Ello es hoy precisamente muy difícil ya que, bajo la influencia de la extraña resurrección de Nietzsche, el relativismo lleva todas las de ganar en cualquier ámbito.”¹³ En cambio para Foucault la situación era muy distinta. Nietzsche no sólo formaba parte del séquito de influencias que atraviesan sus escritos desde muy temprano. La recepción del pensamiento nietzscheano en Foucault tiene una característica que lo distingue de casi todos sus contemporáneos: su recepción es política.

En la medida en que no comparte los presupuestos universalistas de la teoría habermasiana, ni considera que la Ilustración sea un proyecto inconcluso, Foucault se aleja del intento de fundamentar la razón moderna sobre bases trascendentales o pragmáticas. Su “arqueología del saber” es una historia general de las formaciones discursivas, donde sujeto y objeto se conforman como funciones enunciativas; no se trata de una historia de la razón o de una sociología de la *racionalización* paulatina del trabajo y de la vida cotidiana en Europa: Foucault estudia menos a la razón universal que se realiza como el “espíritu del mundo” que a las racionalidades locales, las *tecnologías políticas*, que conforman *dispositivos* de poder. En este aspecto es donde Foucault toma postura en el debate establecido por Habermas y en la serie de problemáticas planteadas por la primera generación de la Escuela de Frankfurt. En *Omnes et singularum* escribe lo siguiente:

¹³ Habermas, Jürgen, “Dialéctica de la racionalización”, entrevista con Axel Honneth, en *Ensayos políticos*, p. 207.

La relación entre la racionalización y los abusos de poder político es evidente y nadie necesita echar mano de la burocracia o de los campos de concentración para reconocer la existencia de tales lazos. El problema consiste sin embargo en saber qué hacer con una comprobación tan evidente. ¿Deberíamos hacer un “proceso” a la razón? A mi juicio nada sería más estéril; en primer lugar porque en este ámbito no se trata de culpabilidad o inocencia; en segundo lugar porque es absurdo invocar a la “razón” como si fuese la entidad contraria a la no razón y, en fin, porque un proceso de este tipo nos engañaría y nos obligaría a desempeñar el papel arbitrario y molesto del racionalista o del irracionalista.¹⁴

Ajeno a la ética del relativismo o a cualquier ideología del pensamiento débil, Foucault sostiene que la crítica de la razón política consiste precisamente en mostrar cómo es que están racionalizadas las relaciones de poder y dominación, incluso en las instituciones democráticas donde menos se sospecha de su presencia. Por ello

No basta con hacer un proceso a la razón en general; es necesario poner en cuestión la forma de racionalidad vigente actualmente en el campo social. La crítica del poder que se ejerce sobre los enfermos mentales o los locos no debería limitarse a las instituciones psiquiátricas; del mismo modo que aquellos que se oponen al poder de castigar no deberían contentarse con denunciar las prisiones en tanto que instituciones totales. (...) Plantearse esta cuestión es la única forma de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar.¹⁵

Foucault sigue los procedimientos de lectura establecidos por Nietzsche en su polémica investigación sobre la moral. Sin embargo ¿cuáles son las preguntas que plantea la genealogía? ¿Es una forma de “problematización” o una filosofía histórica? ¿En qué consiste la interrogación genealógica? Finalmente ¿A qué o a quiénes interroga? A reserva de contestar estas preguntas más adelante, señalemos por lo pronto que la sorpresa del entrevistador recibe un eco en el propio Foucault. Sin embargo, el francés no duda: de ser

¹⁴ Foucault, Michel, “Omnes et singularum: hacia una crítica de la razón política” en *Los hombres infames*, p. 180. Para Foucault éste procedimiento es propio de la Teoría Crítica que se encuentra en la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. A nosotros nos parece que Foucault reduce los argumentos de estos dos filósofos; será materia de otra investigación realizar el contraste entre ambas posiciones que reclaman para sí el ejercicio de la crítica de la razón política.

¹⁵ Foucault, M., *ibidem*, p. 204.

pretencioso, señala entre risas, pondría como título general a sus investigaciones “la genealogía de la moral”. Esto no es un mero alarde. En *Vigilar y castigar*, libro que se publica el mismo año en que tiene lugar la entrevista que glosamos, Foucault había elaborado una nueva estrategia para estudiar las relaciones políticas: la “analítica del poder”. El *quid* de su investigación es hacer la genealogía de las prisiones modernas a partir de las viejas técnicas monásticas conocidas como “disciplinas”.

Para algunos lectores críticos del pensamiento foucaultiano, *Vigilar y castigar* desarrollaría una primera “analítica del poder” que estudia cierto tipo de relaciones de fuerza que dan lugar a lo que Foucault llama *poder disciplinario* o *poder de normalización*, del cual forma parte el dispositivo carcelario bajo el nombre de “panoptismo”. Este poder, basado en las disciplinas, se vale de una tecnología política del cuerpo que rebasa ampliamente el espacio restringido de la prisión, implementando modos de circulación del poder que extienden las relaciones de fuerza en todo el cuerpo social, permeando lugares que hasta entonces habían sido inéditos en las estrategias de control. Este poder, según la “analítica” de Foucault, consiste en “un conjunto de dispositivos que descansan sobre una tecnología apoyada en una (micro)física”¹⁶ del cuerpo. Dispositivos y tecnologías que se valen de la *voluntad de verdad*, una prodigiosa maquinaria de exclusión que se hace cargo del orden de las discursividades, para ejercer sobre otro tipo de discursos una presión o un tipo de coacción capaces de obligarlos a desviarse de sus reglas de formación iniciales. Así por ejemplo, los discursos del sistema penal buscarán, impelidos por la acción y la fuerza de esta *voluntad de verdad*, sus cimientos, al menos desde el siglo XIX, en la formación de un tipo de saber que, más allá de la teoría del derecho, centre sus miras en enunciados de carácter sociológico, psicológico, médico y psiquiátrico del delincuente: “como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad más que por el discurso de la verdad”¹⁷. De un arte de las sensaciones insoportables a una economía de los derechos suspendidos, esta genealogía-analítica de los mecanismos de poder da cuenta de la manera en que los métodos punitivos forman parte de técnicas específicas y generales que colindan con otros procedimientos de poder, propiciando el surgimiento de una “matriz

¹⁶ Boullant, F., *Ibidem*, p. 27.

¹⁷ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 23.

epistemológico-jurídica” que sitúa las tecnologías penales como condiciones de formación de las ciencias humanas.

Así, la genealogía política de los saberes del hombre, que se desmarca de la historia en la medida en que no estudia un período sino que trata un problema, diagnostica las discontinuidades del ejercicio punitivo desde las “sociedades de soberanía” (Antiguo Régimen) hasta comienzos del siglo XIX, cuando una metamorfosis de los métodos punitivos permitirían el surgimiento de una tecnología política del cuerpo donde puede leerse el umbral común de las relaciones de poder y de las relaciones de objetivación¹⁸. Es entonces cuando las ciencias del hombre se originan en un dispositivo político que se aplica sobre el cuerpo y que toma la forma de la disciplina. Éstas son precisamente una relación entre saber y poder, donde ninguna de las dos partes del binomio es instaurativa de la otra, que se ejercen sobre la materialidad del cuerpo y sus fuerzas, a través de diversas instituciones de normalización que organizan una estrategia de poder bajo la forma de una “anatomía política del cuerpo”¹⁹. Este saber-hacer, esta tecnología política del cuerpo, no es otra que la “microfísica del poder”: un saber en detalle, que se aplica al cuerpo humano mediante una instrumentación multiforme, por vía de las disciplinas para obtener cuerpos dóciles y sujetos obedientes²⁰. Las disciplinas, pues, se ejercen sobre el cuerpo individual mediante cuatro características fundamentales: la distribución espacial, que organiza un lugar para cada cuerpo; la jerarquía y el cifrado de las actividades de los individuos; el control del tiempo de los hombres; y, finalmente, el incremento de la composición de las fuerzas. Celular, orgánica, genética y combinatoria, la disciplina utiliza cuatro técnicas para su ejercicio microscópico: construye cuadros, prescribe maniobras, impone ejercicios y ordena tácticas para garantizar la combinación de las fuerzas²¹.

En este sentido, los supuestos que configuran el armazón teórico de *Vigilar y castigar* precisan de un análisis concreto del modo en que las relaciones de poder son ejercidas sobre los individuos, de donde surgen constituidos como *sujetos sometidos* al *dispositivo* disciplinario. Ello supone que el poder no es un bien alienable ni la apropiación de los

¹⁸ Cfr. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 30.

¹⁹ Cfr. Foucault, M., *op. cit.*, p. 33 y p. 35.

²⁰ Cfr. Boullant, F., *op. cit.*, p. 45.

²¹ Cfr. Foucault, M., *op. cit.*, p. 172.

medios de producción por la burguesía a la manera de una *dictadura de clase*, sino un ejercicio plural que atraviesa a los cuerpos, las instituciones y el conjunto de las relaciones sociales, por lo cual, el análisis político requiere de una perspectiva “ascendente” desde lo que tradicionalmente llamamos la “sociedad civil”, en lugar de los supuestos particulares de la teoría de la soberanía y del derecho.

Bajo el influjo del filósofo jovial, Foucault descubre que el cuerpo y la verdad también tienen una historia política. Por ello, el francés sostiene: “Nietzsche es el que ha marcado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo.”²² Otro tanto podemos decir de Foucault.

El retorno del lenguaje

Principalmente en tres textos encontramos la reflexión que Michel Foucault dedicó a Nietzsche. Se trata de trabajos ambiciosos y con objetivos diferentes, pero conforman un conjunto digno de ser apreciado. Estos textos son *¿Qué es un autor?* del 22 de febrero de 1969, *Marx, Nietzsche y Freud* aparecido en los años setenta y finalmente *Nietzsche, la genealogía, la historia* publicado en un homenaje colectivo a Jean Hippolyte. De este último nos ocuparemos largamente en el segundo capítulo. Prestemos atención por lo pronto a los dos primeros textos que citamos.

Aunque de manera general las preocupaciones expresadas por Foucault en *¿Qué es un autor?* acercan su abordaje de este tema a los análisis estructuralistas²³, Foucault nunca se

²² Foucault, M., “Entrevista sobre la prisión: el libro y su método” en *Microfísica del poder*, p. 109.

²³ En *El estructuralismo como método* Louis Millet y Madeleine Varin d’Arinville reducen *Las palabras y las cosas* a un abordaje del humanismo de carácter conservador. Ahí escriben: “Simplemente, hemos vuelto a los sofistas para quienes el hombre no es nada, sino un efecto de leyes arbitrarias, accesorias, mudables, absolutamente extrañas al orden estable de la Naturaleza. O, para quedar en el siglo XX, Foucault es un culturalista.” (Millet, Louis y Madeleine Varin d’Arinville, *op., cit.*, p. 60) Ignoramos si ambos autores proponen un regreso a ese “orden estable de la Naturaleza”, lo cierto es que ésta es una preocupación

pregunta por el código de la lengua ni por el sistema de signos diacrónico o sincrónico. Su preocupación es más bien la *función política del autor* en el orden del discurso y su “política de la verdad”. Así escribe: “En *Las palabras y las cosas* intenté analizar masas verbales, especies de capas discursivas, que no estaban escondidas por las acostumbradas unidades del libro, de la obra y del autor (...); el problema para mí no era describir a Buffon o a Marx, ni restituir lo que habían dicho o querido decir: simplemente buscaba encontrar las reglas según las cuales habían formado algunos conceptos o conjuntos teóricos que se encuentran en sus textos.”²⁴ El discurso es entonces una *práctica* regulada institucionalmente y ejerce *efectos de poder*, académicos, sociales, de género, etc. La preocupación de Foucault es por la materialidad de la *inscripción* enunciativa antes que por el significado o el sentido oculto de los textos. Por ello Foucault no es un hermeneuta²⁵:

esencialista que ha sido criticada por Foucault. Sin embargo la acusación de “culturalismo” guarda parentesco con las preocupaciones manifestadas por los críticos que creen hallar en Foucault una ética relativista. Ninguna de estas críticas es pertinente en todo caso, dado que para la genealogía no existen “naturalezas” ni “esencias” últimas que buscar; y tampoco proponen un pluralismo débil plagado de interpretaciones donde todas tengan igual valor. Como veremos, aunque la lectura genealógica suponga que no existen los hechos en sí mismos, ello se debe a que algunas lecturas son hegemónicas y se apropian políticamente de los fenómenos sociales.

²⁴ Foucault, M., *¿Qué es un autor?*, pp. 8-9.

²⁵ En este sentido, quizá no hay alguna filosofía más alejada del pensamiento de Foucault, en cuanto a objetivos epistemológicos y finalidades políticas, que la postura de Gadamer. Mientras que el pensador alemán busca rehabilitar la autoridad de la tradición, mostrando la manera en que funge como horizonte previo de toda *comprensión*, Foucault busca las discontinuidades en los sistemas de pensamiento, descartando la categoría de “tradición” de su análisis arqueológico. Mientras Gadamer sugiere que la norma de lo clásico es un ejemplo paradigmático del funcionamiento de la tradición, Foucault prefiere excavar en las discursividades sometidas para explotar su potencial político en relación con las luchas que se libran en el presente. Cuando Gadamer rehabilita la vieja discusión entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, Foucault muestra que en realidad las ciencias humanas no son ciencias en sentido estricto, sino saberes que no tienen al hombre por objeto y que en consecuencias se encuentran como efecto de una episteme que condiciona su producción singular. De la misma forma, Foucault se mantiene a resguardo del conservadurismo gadameriano que rehabilita los prejuicios que la razón ilustrada buscó eliminar de su actividad cognoscitiva y política; precisamente en la medida en que Foucault recurre a la herencia de la Ilustración para mostrar que un cierto ejercicio de la filosofía como intervención en la política del presente es necesaria si de lo que se trata es de modificar la manera en que nuestro *ser* ha sido *problematizado* en relación a formaciones discursivas, estrategias de poder y formas de subjetivación. La crítica para Foucault no sería nunca la crítica filológica que toda comprensión necesita para operar desde el horizonte de la tradición que, según Gadamer, nos constituye como existentes. Por el contrario, la crítica para Foucault no se emprende nunca para ponerse de acuerdo en los términos de la discusión, sino para practicar la de-sujetación de las relaciones de poder que hacen presa de los individuos constituyéndolos como sujetos de una política disciplinaria, biopolítica e incluso necropolítica.

En consecuencia, lo que para Gadamer y la hermenéutica de la comprensión que desarrolla, constituye nuestro modo de ser en la cotidianidad, para Foucault sería lo excepcional; precisamente en la medida en que una comprensión donde las relaciones de poder, las imposiciones, selecciones, y posturas más significativas no se logran por la comprensión, sino por la subordinación de las discursividades de la alteridad a formas dominantes del saber, mediante el cual nos subjetivamos como sujetos de la política de la verdad. Una

para la lectura genealógica ningún texto es sagrado y su modo de interrogar tampoco es un método de exégesis o comentario que busque escarbar hasta el sentido originario oculto por el autor o por la tradición en las obras culturales, por el contrario, busca precisamente estas reglas institucionales que conforman la “política de la verdad” que está ligada al saber. Por eso en su lección inaugural en el Colegio de Francia, sostuvo:

Por más que en apariencia el discurso sea poca cosa, las prohibiciones que recaen sobre él revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y el poder. Y esto no tiene nada de extraño, pues el discurso –el psicoanálisis nos lo ha mostrado- no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo; *pues –la historia no deja de enseñarnoslo- el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse.*²⁶

A esta “política de la verdad”, como ha señalado Judith Butler, pertenecen esas relaciones de poder que circunscriben de antemano lo que contará y lo que no contará como verdad; ordenan el mundo de formas regulares y regulables, y se llegan a aceptar como un campo específico de conocimiento²⁷. En esta medida, la crítica en Foucault es una estrategia de resistencia contra la “política de la verdad” disciplinaria o biopolítica, que somete a los sujetos en dispositivos de poder y dominación. En *¿Qué es la crítica?* Foucault escribe:

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente

comprensión sin relaciones de poder sería, *sensus strictus*, un contrasentido no muy bien intencionado. La hermenéutica de la comprensión, desde una perspectiva foucaultiana, sería, propiamente, una forma de despolitizar los discursos de los grupos sometidos, a favor de una política de la verdad que, desde ya, podemos llamar hegemónica. Quizá en este sentido, Foucault prefiere hablar de Nietzsche, menos como un hermeneuta, que como un autor de discursividades.

²⁶ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 15. Las itálicas son mías.

²⁷ Cfr. Butler, Judith, “Hacerle justicia a alguien: La reasignación de sexo y las alegorías de la transexualidad” en *Deshacer el género*, p. 89.

como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.²⁸

¿La crítica será la única política que Foucault suscribe a nombre propio; es decir, aquella postura en donde deja su marca *singular*, atravesada por la experiencia y por el cuerpo?²⁹ Este pasaje es también revelador de las implicaciones que Foucault extrae en su conferencia *¿Qué es un autor?*: Se trata de una función del discurso severamente cuestionada por la literatura moderna, de Mallarmé a Blanchot y Beckett. A pesar de ello, sus *efectos de poder*, jurídicos y políticos, siguen pesando en las formas de apropiación de las *prácticas discursivas*. Lo fundamental es que, a pesar de tratarse de un emplazamiento vacío que cede su lugar al libre juego del significante³⁰, los sitios en donde ejerce su función son: 1) El nombre de autor; 2) La relación de apropiación penal del escritor; 3) La relación de atribución; y finalmente 4) La posición que el autor ocupa en esa masa de enunciados regulados políticamente³¹. Si la escritura moderna se ha librado del tema de la expresión es porque se ha vuelto intransitiva: sólo se refiere a sí misma y, sin embargo, no está atrapada en la interioridad del sujeto o de la teoría del genio creador. Para Foucault esto “quiere decir que (la escritura) es un juego de signos ordenado no tanto por su contenido significado como por la naturaleza misma del significante; pero también que esta regularidad de la escritura se experimenta siempre del lado de sus límites; siempre está transgrediendo e invirtiendo esta regularidad que acepta y a la cual juega”³².

En la escritura y en el “nombre de autor” que le aporta su efecto político –esto es, de sujetación a instituciones y de inscripción del propio cuerpo en su postura singular-,

²⁸ Foucault, M., “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)” en *Sobre la Ilustración*, pp. 10-11.

²⁹ Podríamos ir incluso más lejos, al tratar de colegir si en esta “política del nombre propio” es Foucault quien arriesga una cierta política de la verdad, en la cual se desujeta y procura lograr ciertos efectos emancipatorios; como la renuncia a los autoritarismos de las disciplinas y de la figura del especialista que transmite el saber a sus “pacientes”, etc. Todo ello será objeto de una investigación posterior sobre la crítica y las políticas del nombre propio postuladas por Michel Foucault y por Judith Butler.

³⁰ Juego que Foucault llama también “monarquía”. En *El orden del discurso* Foucault opone a la arqueología y a la crítica genealógica el análisis de las estructuras de la lengua que han predominado en el campo metodológico de las ciencias sociales. En la medida en que el signo se compone por un significante (imagen acústica), un significado y su referente, el estudio de los documentos y los archivos no puede ser histórico, dado que el sistema de la lengua se compone de signos sincrónicos; esto es, que la lingüística estructural no puede ser un método de análisis histórico pues supone la atemporalidad constitutiva del sistema. Véase *El orden del discurso*, p. 68.

³¹ Cfr. Foucault, M., *¿Qué es un autor?*, pp. 5-6.

³² Foucault, M., *op., cit.*, p. 11.

Foucault localiza a Nietzsche, Marx y Freud como *instauradores de discursividades*, función política de la escritura que abre al provenir las implicaciones que tienen estos tres pensadores para la emancipación o, como también señaló Derrida, para apoyar *en su nombre* lo peor de nuestro tiempo³³. Por otra parte, Foucault hace una recuperación de estos tres pensadores que es completamente paradójica para cualquier lector familiarizado con *La arqueología del saber*. En *Marx, Nietzsche, Freud*, que también ha sido traducido como *Crítica a las técnicas de interpretación*, Foucault sostiene una tesis sumamente controvertida: “el siglo XIX, y muy particularmente Marx, Nietzsche y Freud, nos han situado ante una nueva posibilidad de interpretación y han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica.”³⁴ Según lo expuesto por Foucault, ésta hermenéutica implicaría: 1) la modificación de los signos tal como han sido estudiados en el Renacimiento; 2) el carácter inacabado de la interpretación como un factor constitutivo; 3) que todo signo es la interpretación de otro signo: no hay *interpretandum* que no fuera ya *interpretans*; finalmente 4) que la interpretación moderna tiene la característica de interpretarse a sí misma, esto es que el principio de la interpretación jamás es otra cosa que el intérprete mismo.

Sin embargo, y a pesar de la profunda erudición mostrada por Foucault en este escrito, es cuando menos problemático que podamos compartir la premisa de su estudio, a saber, que de hecho Marx, Nietzsche y Freud puedan considerarse como precursores o como los exponentes de la hermenéutica contemporánea. De hecho, creemos que no es el caso. A pesar de que Foucault manifestara como un proyecto personal el sueño de “llegar a constituir una especie de Corpus general, una Enciclopedia de todas las técnicas de

³³ En *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio* Derrida ha argumentado de manera contundente que el hecho de que el pensamiento de Nietzsche halla sido apropiado o expropiado por el nacionalsocialismo no es una situación contingente o aleatoria a la escritura heredada por el pensador de la *Gaya ciencia*. Particularmente en sus conferencias *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Nietzsche esgrime un proyecto de reforma de la Universidad de talante autoritario y jerárquico que fue leído en el Tercer Reich como un llamado a cerrar filas en torno a la política de guerra del Führer. Lo fundamental en este texto derrideano es que el argelino ensaya una “teoría” (pero, ¿será una teoría o una forma de problematizar?) de la escritura performativa: la firma constituye al escritor, de tal manera que no existe subjetividad previa, una, idéntica a sí u homogénea que subsista o anteceda al acto de la escritura. Esta perspectiva será discutida más adelante.

³⁴ Foucault, M., *Crítica a las técnicas de interpretación en Nietzsche, Marx y Freud*, p. 9.

interpretación que hemos conocido desde los gramáticos griegos hasta nuestros días”³⁵; los “autores” con los que él justifica su inserción en este campo de análisis son completamente incompatibles con los supuestos teóricos que conforman el pensamiento de estos “instauradores de discursividad” y los del propio Foucault. Y esto es así por razones políticas y no sólo epistemológicas.

Lo que Marx, Nietzsche y Freud nos han legado *no* son *técnicas de interpretación*, como de manera apresurada escribió Foucault, sino *técnicas de lectura* que también podemos llamar *crítica*. Tanto en Marx como en Nietzsche existe una *astucia* de la lectura, para parafrasear al buen Baltasar Gracián: ambos pensadores ejercen la lectura de textos imbuidos, no por el afán de descubrir su sentido profundo, sino preocupados por la materialidad de la lengua (por otra parte, tan característica del Barroco)³⁶. El artificio de la *lectura* que ellos desarrollan es un arte refinado que explota las potencialidades revolucionarias o conservadoras de los textos de sus coetáneos. En este sentido, Marx no es un “autor” que, tras proponer el concepto de ideología en sus escritos de juventud, se haya despreocupado de ejercer la crítica minuciosa sobre la materia del lenguaje, volcándose sobre las interpretaciones de los fenómenos de la superestructura. Como de manera brillante escribe Louis Althusser: “A partir de Freud comenzamos a sospechar lo que quiere *decir* escuchar, por lo tanto, lo que quiere *decir* hablar (y callarse); comenzamos a sospechar que ese “*quiere decir*” del hablar y del escuchar descubre, bajo la inocencia de la palabra hablada y escuchada, la profundidad de un segundo discurso, completamente distinto, el discurso del inconsciente. Me atrevería a sostener que a partir de Marx deberíamos comenzar a sospechar lo que, por lo menos en la teoría, *quiere decir leer* y, por tanto, escribir”.³⁷ En consecuencia para Althusser la nueva práctica de la lectura proviene de una teoría de la historia capaz de proporcionarnos una nueva teoría de la lectura³⁸. Nosotros estamos de acuerdo con esta posición.

³⁵ Foucault, M., *op. cit.*, p. 5.

³⁶ Cfr. Martínez de la Escalera, Ana María, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*, pp. 20-24.

³⁷ Althusser, Louis, “Prefacio. De *El capital* a la filosofía de Marx” en Althusser, Louis y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, pp. 20-21.

³⁸ Cfr., *ibídem*, p. 23.

Marx propone una lectura doble del discurso de sus predecesores, que de acuerdo con lo señalado por Althusser, podemos esquematizarla de la siguiente manera: 1) en *una primera lectura* Marx lee el discurso del otro a través de sus propias premisas, mostrando discordancias y contradicciones o ausencias; 2) la *segunda lectura* ejercitada por el alemán plantea un problema, el de su *combinatoria*, “este problema concierne a algo muy diferente a los objetos dados, los que para ser vistos sólo requieren una mirada atenta: una relación invisible necesaria entre el campo de lo visible y el campo de lo invisible, *una relación que define el campo obscuro de lo invisible como un efecto necesario de la estructura del campo visible*.”³⁹ En este sentido, el problema que plantea la crítica de Marx a la economía política es justamente que ésta no *ve* aquello que está dentro de su campo de visión, más precisamente, da respuestas a preguntas que ella misma no ha planteado: “No es, pues, Marx quien dice que el texto clásico no dice, no es Marx quien interviene para imponer al texto clásico, desde fuera, un discurso revelador de su mutismo, *es el texto clásico mismo el que nos dice que se calla*: su silencio –escribe Althusser- son sus *propias palabras*.”⁴⁰ Por eso para Marx el conocimiento es producción⁴¹. Otro tanto se puede decir sobre Nietzsche, como será visto en el capítulo II.

Por lo pronto, una de las paradojas es que, mientras Foucault pretende, erróneamente a nuestro parecer, reclamar a estos tres pensadores para la historia de la hermenéutica moderna, es el propio Althusser quien lo salva de su desliz al presentárnoslo, junto a los epistemólogos franceses, como uno de los “maestros en la lectura de las obras del saber”⁴². Conuerdo con esta última postura porque es muy probable que el propio Foucault forme parte del linaje de lo que podemos llamar la *tradición de la lectura crítica*, en lugar de la historia de la hermenéutica moderna. Pues, como acertadamente señaló Foucault en el texto que desató esta polémica, el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX descubrió que *la hermenéutica y la semiología son dos feroces enemigos*⁴³. Roland Barthes y Julia Kristeva serían los principales exponentes de esta deriva de la semiótica contemporánea, sin embargo, tampoco allí encontramos a Foucault. A diferencia de

³⁹ Althusser, Louis, *ibídem*, p. 24-25.

⁴⁰ Althusser, Louis, *ibídem*, p. 27.

⁴¹ *Cfr. Ibídem*, p. 47.

⁴² Althusser, Louis, *ibídem*, p. 21.

⁴³ *Cf. Ibídem*, p. 23.

Derrida, Foucault nunca reclamó para sí una pertenencia a esta tradición de la lectura opuesta por completo a la hermenéutica⁴⁴; a pesar de ello el “arqueólogo del saber” forma parte de la misma discontinuidad que describió a la perfección en *Las palabras y las cosas*, nos referimos al *retorno del lenguaje*.

A los ojos de Foucault, Nietzsche desempeñó un papel fundamental en este regreso de la cultura moderna a una interrogación radical del lenguaje: “El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX. Se podría decir aún que en el XX, si el filólogo Nietzsche –y aún allí era tan sabio, sabía tanto y escribía tan buenos libros- no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje.”⁴⁵ Lo que Nietzsche logra con su trabajo genealógico es una práctica de la lectura que localiza las relaciones de fuerza sociales ejercidas en la lengua, con lo cual convierte a la filología y a la filosofía en importantes estrategias críticas en contra de la dominación. No importa por ello que sus posturas personales o las esgrimidas a título propio fueran conservadoras; ni tampoco importa que Nietzsche nunca haya dado una sola respuesta a la pregunta por el ser del lenguaje. Su atención se dirige a las huellas de la dominación sedimentadas en la lengua a través de activos procesos de olvido, que también podríamos llamar “políticos” en la medida que no son naturales sino el resultado de operaciones eficaces de las relaciones de poder que intervienen en ella (lo veremos más adelante). En este espacio filológico-filosófico *ad hoc* a la crítica, Nietzsche

⁴⁴ El siguiente pasaje, escrito por Derrida en un libro en el que homenajea y critica a Gadamer al mismo tiempo, es revelador de su postura anti-hermenéutica. En él leemos lo siguiente: “No desplegaré aquí –no dispondré de tiempo para ello y he intentado ya hacerlo en otro lugar- protocolos de naturaleza teórica o metodológica. No diré nada en forma directa de la frontera infranqueable –aunque siempre abusivamente franqueada- entre, *por un lado*, indispensables enfoques formales pero asimismo temáticos, multitemáticos, atentos, como tiene que estarlo toda hermenéutica, a los pliegues explícitos del sentido, a los equívocos, a las sobredeterminaciones, a la retórica, al querer decir intencional del autor, a todos los recursos idiomáticos del poeta y de la lengua, etc., y, *por otro lado*, una *lectura-escritura diseminal* que, esforzándose por tomar en cuenta todo eso y dar cuenta de ello, respetar su necesidad, *se dirige también hacia un resto o un excedente irreductible. El exceso de ese resto se sustrae a cualquier reunión hermenéutica.* Vuelve necesaria esta hermenéutica, la vuelve también posible, como vuelve aquí posible, entre otras cosas, la huella de la obra poética, su abandono o su supervivencia más allá de tal o cual firmante o de cualquier lector determinado.” (Derrida, Jacques, *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, p. 43.) Las itálicas son mías. ¿No son significativas las dos denegaciones con las que Derrida se aleja y marca la división irreductible entre su lectura deconstructiva y la hipertrofia de la hermenéutica? Y sin embargo, creo que Derrida coloca erróneamente a la retórica entre los adjetivos con que caracteriza a la hermenéutica. Una separación más adecuada (desafortunadamente) sería objeto de otro estudio.

⁴⁵ Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, p. 297.

desarrolla una *estrategia de la lectura* que interroga a la materialidad de la lengua y en ese sentido la suya será una *política de la lectura* que Foucault llamará “analítica del poder”. Así, escribe el arqueólogo del saber en el año de 1966: “Para Nietzsche no se trataba de saber qué eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o, más bien, *quién hablaba*, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos* para designar a los otros. Pues aquí, en aquel que *tiene* el discurso y, más profundamente, *detenta* la palabra, se reúne todo el lenguaje.”⁴⁶

Es probable que en este pasaje Foucault se encuentre todavía asediado por una concepción “represiva” del poder; en cualquier caso ésta se transformará paulatinamente en la marcha de sus investigaciones posteriores, cediendo su lugar a un “análisis” de las relaciones entre saber y poder que mostrarán que éste último es productivo: produce objetos de conocimiento, formas de visibilidad, comportamientos y efectos de verdad. En ambos casos, y pese a que el propio Foucault jamás elaboró una definición del lenguaje, ni en *Las palabras y las cosas* ni en sus trabajos genealógicos, su atención a los hechos de la lengua, a los enunciados y sus efectos de poder, es también un análisis, en este caso estratégico, del discurso. Este “análisis” es completamente ajeno a la interpretación hermenéutica; en *El orden del discurso* podemos leer lo siguiente:

En todo caso, una cosa al menos debe señalarse: el análisis del discurso así entendido no revela la universalidad de un sentido, sino que saca a relucir el juego de la rareza impuesta con un poder fundamental de afirmación. Rareza y afirmación, rareza, finalmente, de la afirmación, y no generosidad continua del sentido, ni monarquía del significante. (...) Y ahora, que los que tienen lagunas de vocabulario digan –si les interesa más la música que la letra- que se trata de estructuralismo.⁴⁷

O de hermenéutica, agregaríamos nosotros. Cuando Foucault habla de “rareza” en este pasaje se refiere a las cuatro reglas que él establece para el análisis del discurso, a saber: 1) *principio de trastocamiento*: en lugar de remitir los enunciados a la intención de un autor o a una historia de las representaciones mentales, se trata de buscar las reglas de formación de los discursos; 2) *principio de discontinuidad*: no buscar las regularidades transhistóricas en

⁴⁶ Foucault, M., *ídem*.

⁴⁷ Foucault, M., *El orden del discurso*, p. 68.

una especie de “historia diacrónica de las estructuras”, sino localizar los cortes y las modificaciones que tienen lugar en la *episteme* de una época, pues para Foucault los discursos son “prácticas discontinuas que se cruzan, a veces se yuxtaponen, pero que también se ignoran o se excluyen.”⁴⁸ 3) *principio de especificidad*: consiste en no identificar el discurso como un juego de significaciones previas, habrá que analizarlo en su materialidad práctica: el discurso es un acontecimiento; finalmente 4) *principio de la exterioridad*: “no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestarían en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites.”⁴⁹ En ese sentido, el *azar*, la *discontinuidad* y la *materialidad* del discurso son los tres ejes que articulan el análisis político que Foucault llama “genealogía”.

De acuerdo con esta caracterización de los trabajos del pensador francés referidos a Nietzsche, podemos concluir que Foucault no es un filósofo político, que no es estructuralista (pues rechaza la “monarquía del significante” como una metodología ahistórica), y que tampoco forma parte de la hermenéutica moderna. En la medida en que la *lectura* de Foucault se centra más bien en la materialidad de los enunciados que en la dimensión del sentido de los objetos culturales, el análisis del discurso que éste esgrime contra la hermenéutica y el estructuralismo es una práctica estratégica de la crítica que nos apetece llamar “materialismo del discurso”. En este último encontramos la política de Foucault.

⁴⁸ Foucault, M., *ibídem*, p. 53.

⁴⁹ Foucault, M., *ídem*.

CAPÍTULO II. La genealogía en Nietzsche: una breve relación

El filósofo póstumo⁵⁰

Al comienzo de sus memorias sobre Nietzsche, Franz Overbeck, mediante un gesto paradójico que recuerda la fina ironía de los románticos⁵¹, relata cómo, a su juicio, el polémico pensador alemán con quien sostuvo una estrecha amistad, carecía en el fondo de toda característica propia de los grandes hombres. Como es de esperar, el maduro teólogo oriundo de san Petersburgo no echaba en falta en el filósofo aquella reconciliación contemplativa con la filosofía y la estética clásicas que habían hecho las delicias del observador distante de la Grecia antigua a partir de Winckelmann, Goethe y Hegel. Quizá el agudo catedrático de la Universidad de Basilea extrañaba en su desgraciado amigo la capacidad propia de las grandes personalidades para despertar en quienes les rodean el inexplicable hábito del misterio que, solemos pensar, inaugura la dimensión del mito. Al parecer ni la ausencia de una armonía estilística, que la Academia aconseja más cercana al ascetismo conceptual que a la desmesura de lo dionisiaco, ni el violento desapego de Nietzsche por todo lo que se anunciaba fastuosamente en nombre de “lo alemán”, por entonces ya muy contaminado del antisemitismo en ascenso⁵², contribuyeron a que el filósofo ingresara en lo que un autor de nuestros días ha denominado el *Parnaso* de la cultura alemana, con sus imposibles simbiosis⁵³.

⁵⁰ Este apartado se basa en algunos de los aspectos fundamentales del artículo de la Doctora Ana María Martínez de la Escalera, “Friedrich Nietzsche: la promesa de una herencia”, en Weber Rivero, Paulina y Greta Rivara Kamaji, *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*.

⁵¹ Para una reconstrucción filosófica de la ironía en los románticos, particularmente en Friedrich Schlegel y en Novalis, el lector encontrará un gran aliciente en el trabajo de Walter Benjamin sobre *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*, pp. 83-86. En *Obras, Libro I, vol. I*. Basta para nuestros fines con señalar que la ironía produce efectos de verdad a partir de la paradoja.

⁵² “Cada vez me parece que no somos ni tan chatos ni tan pánfilos para cooperar con esa patriotería de latifundistas de la marca y cantar a coro su grito cretinizante y rabioso de odio “Alemania, Alemania por encima de todo.” (Nietzsche, Friedrich, *El nihilismo: escritos póstumos*, p. 27.).

⁵³ En su interesante estudio titulado *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán* Irving Wohlfarth analiza la pertenencia de Benjamin, Freud y Kafka a una complicada tradición de pensamiento que hace de ellos los representantes de un nuevo enfoque crítico de la sociedad, elaborado desde el materialismo dialéctico, el psicoanálisis y la literatura, que parte del desarraigo, es decir de la alteridad de unos hombres que, al no pertenecer al *pathos* identitario de lo alemán, ejemplifican, como un caso típico del *pathos* de la distancia tan caro a Nietzsche, una mirada epistemológicamente privilegiada encarnada en su propia condición de extranjería de una Alemania que no puede asimilarlos, lo cual le permite a este pequeño grupo de pensadores emprender nuevas condiciones para la crítica en la modernidad. Nosotros tomamos la

La alteridad, en tanto que condición de extranjería –y el caso de Nietzsche nos lo permite colegir-, no es sólo la circunstancia privilegiada de ciertos pueblos, grupos o individuos previamente victimizados o en camino de elaborar el duelo por las injusticias del pasado. La alteridad es también la posibilidad de una “relación distinta”, en este caso, “con la Modernidad”⁵⁴. Relación a la que, sin duda, Nietzsche agregaría, mediante una típica hipérbole a la que su escritura nos tiene acostumbrados, la convivencia con los extemporáneos, con los desconocidos que aún carecen de nombre, con el *otro* en suma, figura de la extranjería por excelencia, quien inesperadamente trae lo nuevo para refrescar la lengua y sus referentes mediante una *gran salud*⁵⁵ que proviene del extranjero⁵⁶.

De esta forma el propio filósofo sería testigo, con una mezcla de melancolía⁵⁷ y soberbia en el espíritu, de cómo su *radicalismo aristocrático*⁵⁸ se vería relegado a una soledad que

expresión Parnaso en este sentido de la extranjería que permite una relación “otra” con la propia modernidad filosófica y política. Al respecto Wohlfarth escribe, en un destacable apunte, la siguiente observación “En sus *Consideraciones intempestivas*, Nietzsche había soñado con salvar la cultura alemana de ella misma. De hecho, le tocaría hacerlo a estos alemanes no alemanes, ajenos, divididos, intempestivos.” (Wohlfarth, op. Cit., p. 30.) Para un estudio del concepto de “simbiosis” referido a las relaciones sociales que caracterizaron al judaísmo en Alemania, es aconsejable la lectura del libro de Enzo Traverso titulado *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la “simbiosis judío-alemana”*.

⁵⁴ “Una relación distinta con la Modernidad, con esa parte del mundo que hemos experimentado juntos en cuanto contemporáneos.” Overbeck, Franz, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, p. 102.

⁵⁵ Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, p. 104-105.

⁵⁶ Ya Nietzsche postuló en su momento al *apátrida* como emblema del distanciamiento con el que vivió todo el siglo XIX, un siglo que, por cierto, se negó a acogerlo en su panteón filosófico. Lejos de dejarse dominar por la melancolía, Nietzsche intentó explotar ésta situación, como lo demuestra este fragmento: “¡Nosotros apátridas – evidentemente! Pero queremos explotar las ventajas de nuestra situación y, en lugar de hundirnos por ello, gozar el placer del aire libre y de la poderosa plenitud de la luz.” (Nietzsche, F., *El nihilismo: fragmentos póstumos*, p. 37.) Sobre el privilegio epistemológico asignado a la figura de la extranjería conviene consultar el texto del historiador Enzo Traverso titulado *Cosmópolis. Figuras del exilio judeoalemán*. Quizá la propia intuición benjaminiana según la cual la “amistad entre amigos extranjeros” es una idea que trae consigo la representación de un porvenir alternativo y no reconciliado con la catástrofe que conduce la historia, podría tener sus raíces en el pensamiento nietzscheano de los amigos como un porvenir prometido a la fiesta del pensamiento que encontramos en el *Zarathustra*. Para nosotros la paradoja de que esta *amistad* prometida por el porvenir redimido pueda cumplirse mediante la lectura, si se quiere retrospectiva, de la innovadora obra de Nietzsche es sólo aparente. A su manera, la elección del filósofo de la figura del dios griego de la tragedia como un motor de su reflexión, sería por sí mismo un indicador epistemológico para evaluar esta expresión, a la vez comprometida y desapegada, que caracteriza el pensamiento nietzscheano; pues, como hoy podemos saberlo, “Dioniso enseña u obliga a lo común a devenir otro, a hacer en esta vida, aquí abajo, la experiencia de una evasión hacia una desconcertante foraneidad” (Vernant, Jean-Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, p. 17.). Foraneidad o devenir (activo diría Nietzsche) de las fuerzas operantes en las lógicas identitarias, que es una constante en la filosofía de nuestro autor y de los pensadores formados en él.

⁵⁷ Benjamin realiza uno de los mejores estudios sobre la teoría de la melancolía barroca y su impronta renacentista en su clásico estudio sobre *El origen del “Trauerspiel” alemán*, pp. 351 y ss., en *Obras, Libro I, vol. I*.

acecha todo pensamiento vuelto hacia la vida, pero carente de oídos atentos para la nueva música que comparte como una copa desbordada. Nietzsche se vería así despojado por sus contemporáneos de todo posible talento que le garantizara la grandeza del filósofo⁵⁹. Con la excepción, dirá Overbeck, del más extraordinario de todos los talentos: “el don del análisis psicológico”⁶⁰, talento del que el propio escritor del *Zarathustra* hace gala en más de un aforismo. Pues ¿no había señalado el propio Nietzsche que en sus textos se encuentra ya la primera psicología del cristianismo⁶¹? ¿No había descrito este *fugitivus errans* precisamente a su *Genealogía de la moral* como el primer ensayo para una psicología del sacerdote? Para el orgulloso pensador del eterno retorno, la interrogación sobre el *poder* del ideal ascético encuentra en esos tres “decisivos trabajos preliminares” el esfuerzo de “un psicólogo para

⁵⁸ Tomo la expresión del estudio elaborado por un contemporáneo de Nietzsche llamado Georg Brandes, intelectual danés que escribió un texto titulado *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*; texto que sería del agrado del propio Nietzsche, según lo relatado por él mismo en una de sus cartas a Brandes, donde escribe: “La expresión *radicalismo aristocrático*, que usted me dirige, me agrada. Permítame decirle que es lo más fuerte que de mí se ha dicho.” (Brandes, G. op. Cit., p. 96). Sin duda esta fórmula propuesta por el ensayista danés para caracterizar el pensamiento de Nietzsche se dirige hacia algo más que a las filias políticas del filósofo alemán, tan ajeno al entusiasmo por la democracia y el socialismo que comparten sus contemporáneos. La fórmula *radicalismo aristocrático* a nuestro juicio describe muy rigurosamente las expectativas formadas sobre la cultura europea por Nietzsche, en las que denunciaría el pesimismo latente de toda la producción intelectual moderna y el *nihilismo* que acompaña esta historia. Un *radicalismo aristocrático*, como el que postula nuestro pensador, tendría como tarea principal realizar una *transvaloración* de los valores, que, en la interpretación del filósofo, han sido regidos por el *nihilismo* y su visión reactiva del mundo, encaminada por el triunfo de la *revuelta de los esclavos*.

⁵⁹ Conviene tener en cuenta que Nietzsche, extranjero en su propio tiempo y en su tierra natal, heredaría a la filosofía y a quienes la cultivan la complicada tarea de hacer de sí mismos no sólo los médicos rigurosos de la voluntad de nada, que mediante diagnósticos atinados reconozcan la pasividad o actividad del nihilismo de la cultura moderna. Nietzsche también esperaba del filósofo por venir la tarea primordial de la legislación, no la filisteo legalidad de las viejas tablas y los valores reconciliados con el presente y por ello descargados del poder de la afirmación crítica, sino la instauración de nuevos valores y sentidos que encuentren en la afirmación de la diferencia, y no en la negación de lo otro, la verdadera instancia filosófica y el secreto de la voluntad de poder.

⁶⁰ “El cual, ejercido principalmente sobre sí mismo, se convirtió para él en un peligro mortal y le dejó exánime mucho antes de morir.” Overbeck, F., op. Cit., 21. Georg Brandes, más atento en esto que el resto de sus coetáneos, nombraría a la genealogía de Nietzsche con el mote de “psicología fina” (Brandes, op., cit., p. 124.). Por su parte, Deleuze pensaría que la “psicología del desvío” es uno de los principales aportes de Nietzsche a la “filosofía histórica” de la aleatoriedad; que toma sus principios de un pensamiento del *azar*, ajeno en todo a la teleología que encontramos en la filosofía de la historia de Kant y de Hegel. Sobre una discusión de estas tesis en el ámbito del marxismo, resulta provechoso consultar el texto de Louis Althusser *Para un materialismo aleatorio*; donde se examina la posible existencia de una tradición oculta del “materialismo del encuentro”, que, de Epicuro a Heidegger, habría sido obliterado por el predominio del racionalismo y del idealismo filosóficos.

⁶¹ “Yo soy de hecho, el primer psicólogo del cristianismo. Yo, el viejo artillero, utilizo los cañones tan parados, que ningún enemigo del cristianismo lo ha imaginado siquiera hasta hoy”. Carta de Nietzsche a Georg Brandes, p. 132.

una transvaloración de todos los valores”⁶². Esfuerzo o trabajo de “psicología fina” que sería recogido con entusiasmo en días posteriores a la muerte del filósofo.

Una herencia kantiana

La genealogía de la moral, este “escrito polémico” sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales, surge, como lo declara Nietzsche en su *prólogo*, de una *voluntad fundamental* de conocimiento, aleccionada por la historia y la filología, que se plantea el *problema del valor que tienen los valores mismos*⁶³. En este escrito Nietzsche toma a su cargo la tarea *crítica* con la que el *nihilismo* del siglo XIX obliga al pensador a hacer frente a los problemas de su tiempo, desempeñando una función que ya había realizado la filosofía desde los tiempos del viejo Kant⁶⁴. Es por ello probable que una corriente subterránea de la *Aufklärung* inspirara directamente estas líneas seminales escritas por Nietzsche en 1887:

Finalmente se deja oír una nueva exigencia. Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores – y para eso 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.”⁶⁵

⁶² Nietzsche, F., *Ecce Homo*, p. 122.

⁶³ En 1886, Nietzsche escribe, en una carta a Georg Brandes: “Yo mismo creo que he dado a los alemanes de hoy la obra más elevada, actual e independiente que hayan tenido. También tengo el sentimiento de que yo, personalmente, soy un gran suceso de esta *época crítica* para los valores morales.”⁶³ (Brandes, G., op., cit., pp. 104-105.) Cita que demuestra la inactualidad de la que el propio Nietzsche fue un representante pertinaz.

⁶⁴ Foucault ha hecho hincapié en sus trabajos sobre la *Ilustración* en cómo la pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?* Es la portadora de una nueva vertiente crítica que tendrá una incidencia de muy largo aliento en el devenir de la filosofía moderna. Con la *intervención pública* de la razón kantiana se ha hecho posible un ejercicio inédito de crítica en los dominios del poder, el saber y la ética; pero particularmente se ha producido una nueva liga entre el pensamiento y la historia, que surge de la pregunta por el presente en el que actuamos como *sujetos* de la política. Reconocer esta circunstancia singular es la condición previa para toda tarea de *des-sujetación* crítica, en la que convergen los planteamientos del propio Foucault.

⁶⁵ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, p. 32.

De esta manera, como señaló Deleuze en cierta ocasión, la filosofía crítica de Nietzsche tendrá dos movimientos, con los cuales se pretende poner en cuestión al kantismo y a la negatividad de la dialéctica hegeliana: en primer lugar, la crítica, como despliegue activo de las fuerzas⁶⁶ del pensamiento, debe referir cualquier fenómeno y cualquier origen de algo a los valores; en segundo lugar, debe referir esos mismos valores a su origen, a algo que decida sobre su valor⁶⁷. Con estos dos movimientos se busca modificar la relación de la crítica con lo criticado que ha regido a la filosofía desde Kant, pues a pesar de que el filósofo de Königsberg descubriera la necesidad de una crítica inmanente de las ilusiones de la razón, su intento se topa con aporías que son irresolubles si seguimos los términos establecidos por el kantismo desde el siglo XVIII. Como Deleuze se ha esforzado en demostrar, la crítica kantiana se convierte en realidad en una política del compromiso en armonía con los valores establecidos⁶⁸. Por ejemplo, cuando Kant critica el dogmatismo de la metafísica moderna, lo hace en nombre de un *ideal* de conocimiento que permanece incuestionado; lo mismo ocurre cuando emprende la fundamentación metafísica de las costumbres: en ambos casos, tanto la epistemología como la ética kantianas, no tienen otro objeto que el de justificar aquello que critican: el verdadero conocimiento o la verdadera moral⁶⁹.

Nietzsche, por su parte, no critica el pseudoconocimiento en nombre de una ciencia más verdadera; critica el verdadero conocimiento de lo que puede ser conocido desde su “perspectivismo”, posición que sostiene como principio filosófico que “no hay ilusiones del conocimiento, sino que el propio conocimiento es una ilusión”⁷⁰. Por estas razones la *genealogía* que surge de esta filosofía toma distancia de su herencia kantiana: no plantea

⁶⁶ Lo que los materialistas griegos denominaron átomo fue teorizado nuevamente por Nietzsche mediante el concepto de fuerza, elemento filosófico que funda la física nietzscheana, al menos en opinión de Deleuze.

⁶⁷ Cfr. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, p. 8.

⁶⁸ Cfr. Deleuze, G., *op., cit.*, p. 127.

⁶⁹ Cfr. Deleuze, G., *op., cit.*, pp. 127-131.

⁷⁰ Deleuze, *Ibíd.*, p. 129. Nietzsche confirma lo anterior cuando escribe: “Impregna mis escritos que el *valor del mundo* reside en nuestra interpretación (que quizás en alguna parte son posibles todavía otras interpretaciones que las meramente humanas); que las interpretaciones tradicionales son apreciaciones perspectivistas, gracias a las cuales podemos mantenernos con vida, es decir, con voluntad de poder, de crecimiento del poder; que toda *elevación del hombre* comporta la superación de interpretaciones más limitadas; que todo refuerzo conseguido, toda extinción de poder, abre nuevas perspectivas y significa crear nuevos horizontes. El mundo que *nos es un poco tolerable* es falso, es decir: no es ningún hecho, sino una invención poética y el redondeo a partir de una pequeña suma de observaciones; está “en flujo”, como algo en devenir, como una falsedad siempre perpetuamente removida y que nunca se acerca a la verdad, pues no hay “verdad” alguna.” (Nietzsche, F., *El nihilismo: fragmentos póstumos*, p. 30.)

principios trascendentales que sean las condiciones de los objetos de la crítica, establece más bien principios genéticos y plásticos que refieren el valor y el sentido de las lecturas a un *elemento diferencial*⁷¹, esto es, a la *voluntad de poder*.

La voluntad de poder

La instancia crítica de esta filosofía recibe así el nombre de *voluntad de poder*. Ésta determina la relación de las fuerzas entre sí desde el punto de vista de las génesis o de su producción, siendo al mismo tiempo determinada por las fuerzas que entran en relación desde sus condiciones de emergencia y enfrentamiento, tan ajenas a la lógica interna de un proceso omnipresente en la historia del espíritu como a las “indefinidas teleologías” que serán duramente cuestionados por Nietzsche y Foucault⁷². Por lo anterior, se hace evidente que el *encuentro* entre las fuerzas depende del *azar*, de la aleatoriedad de un acontecimiento y no de la astucia de la razón⁷³.

La *voluntad de poder* no es por tanto un elemento endógeno de las fuerzas, lo cuál haría muy poco pertinente su distinción conceptual; se trata más bien de un principio interno de

⁷¹ Para Deleuze, el proyecto general de Nietzsche consiste en introducir en la filosofía los conceptos de valor y sentido, los cuales suponen un elemento genético y plástico. Con ambos términos el filósofo francés, que sigue en esto a Nietzsche, opone la eventualidad y la singularidad de una génesis de los fenómenos, que sería en sí misma discontinua, al carácter de universalidad y necesidad de los principios trascendentales de Kant. Éste es uno de los puntos donde Nietzsche critica con mayor ímpetu a Kant. El problema de la *valoración* es para nuestro filósofo el lugar donde el kantismo falla estrepitosamente; sin embargo Nietzsche siempre fue consciente de la relevancia del pensamiento del filósofo de Königsberg, por ejemplo cuando escribe: “¿*Qué significa la valoración misma?* ¿Remite a otro mundo metafísico, detrás o debajo? Como todavía lo creía Kant (que precede al gran movimiento histórico). Brevemente: ¿*Dónde han “nacido”?* ¿O no ha “nacido”?” Respuesta: la valoración moral es una *interpretación*, una especie de interpretar. La interpretación misma es un *síntoma* de determinados estados fisiológicos, así como de un determinado nivel espiritual de juicios dominantes. ¿*Quién interpreta?* - Nuestras afecciones.” (Nietzsche, F., *El nihilismo: fragmentos póstumos*, p. 37.)

⁷² “La genealogía no se opone a la historia como la visión alta y profunda del filósofo se opone a la mirada del topo sabio; se opone, por el contrario, al desplegamiento de las significaciones ideales y de las *indefinidas teleologías*. Se opone a la búsqueda del “origen.” Foucault, M., Nietzsche, la genealogía, la historia, p. 13. Las itálicas son mías.

⁷³ Podríamos argumentar a favor de la *astucia del lenguaje*, tal como se encuentra elaborada en las filosofías de la palabra de Dante y de Baltasar Gracián. Esta tradición se encuentra ajena al idealismo en la medida en que rehabilita las viejas instituciones de la retórica, como la *peito* y la fuerza del *kairós*. Ocasión y oportunidad rechazan en ambos pensadores todo afán por explorar el sentido unívoco de los acontecimientos, y estipulan un tratamiento alegórico sobre los objetos culturales que será explotado nuevamente en la modernidad por Walter Benjamin y Paul De Man, entre otros. Para un examen más minucioso sobre la “astucia del lenguaje” y su importancia para la retórica, la política y la filosofía véase Martínez de la Escalera, Ana María, *Algo propio, algo distinto de sí. En sayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*.

síntesis y agrupamiento entre la pluralidad de las fuerzas que, eventualmente, entran en contacto y conforman un cuerpo o un fenómeno⁷⁴. Las fuerzas, principios de la física nietzscheana, *actúan* y se apropian de otras fuerzas, de manera que siempre que haya relación entre ellas necesariamente habrá unas que serán dominantes y otras que serán dominadas⁷⁵. Por otra parte, la *voluntad* es el *poder* de desear, el cual imprime un *sentido* en un fenómeno y lo *valora* desde su *pathos* de la distancia como *noble* o *bajo*. En la filosofía de Nietzsche, a la fuerza le corresponden la cualidad de ser activa o reactiva, mientras que a la *voluntad de poder* le es propia la afirmación o la negación del sentimiento de *poder* en el cuerpo⁷⁶.

En suma, la voluntad *activa* afirma su diferencia en relación con otra voluntad y la voluntad *pasiva* niega la diferencia del otro⁷⁷. De todo lo anterior se desprende que la

⁷⁴ *Fenómeno* en este contexto no significa un objeto puesto de manera lógica por los conceptos y las intuiciones *apriori* del sujeto trascendental; un *fenómeno*, en la filosofía de la *voluntad* desarrollada por Nietzsche, es siempre un agrupamiento de fuerzas que establecen jerarquías internas entre sí, con sus subordinaciones y mandarines particulares.

⁷⁵ Foucault se encargará de corregir a Deleuze y al propio Nietzsche en este punto decisivo en sus trabajos posteriores. Sin embargo, podemos decir a favor de la lectura sostenida por Deleuze, que éste no se equivoca al caracterizar de esta manera la filosofía nietzscheana. El pensador alemán de hecho sostiene una teoría de las fuerzas como el ejercicio de la *dominación*, con su consiguiente gradación jerárquica y su elemento negativo, que hallamos en su genealogía de los valores decimonónicos. Para Foucault, como se argumentará en esta investigación, es necesario distinguir, incluso analíticamente y con claridad, entre el concepto de *dominación* (*Herrschaft*) y las relaciones de poder organizadas como *dispositivos*. Una posible manera de explicar este matiz en el pensamiento de Foucault puede hallarse en el tardío acercamiento del filósofo francés a las obras de Max Weber y la Escuela de Frankfurt. En efecto, Weber, y con él la Teoría Crítica, caracterizan a la modernidad como un “desencantamiento del mundo” proclive a la “racionalización con acuerdo a fines” (*Zwerckrationalität*) de las esferas política y económica, “dominadas” por la burocracia y la administración impersonal que privan en las relaciones estatales; elementos éstos que contribuyen al avance de la *reificación* en todos los dominios de la sociedad y conducen la marcha de la historia hacia una *jaula de hierro* de la que no hay salida posible. En consecuencia, el problema moderno para Weber es la falta de *liderazgo* (*Führung*) en la toma de decisiones políticas legadas a Alemania por el personalismo de Bismarck; mientras que para la Escuela de Frankfurt el problema de la modernidad consiste en la patente regresión de la Ilustración hacia estructuras de pensamiento mítico surgidas del totalitarismo. Ya sea en el marco de una sociología *comprensiva* como la de Weber, o bien en el de la *dialéctica del Iluminismo* tan agudamente descrita por Adorno y Horkheimer, el panorama que se nos presenta es el de un *ominoso* cúmulo de ruinas, que Benjamin intentaba rescatar de la catástrofe del progreso en sus *Tesis sobre el concepto de la historia*. Frente a ese panorama desolador, Foucault esgrime la urgencia de repensar a la Modernidad y su herencia ilustrada.

⁷⁶ Por ello escribe Deleuze: “La voluntad de poder se manifiesta como la sensibilidad de la fuerza; el elemento diferencia de las fuerzas se manifiesta como su sensibilidad diferencial.” (Deleuze, G., op., cit., p. 91)

⁷⁷ Mientras que para Kant la *voluntad* es la *facultad de desear* y encuentra su límite en el imperativo categórico; para Schopenhauer se trata de un *impulso ciego* que hace de todo ser viviente una presa del dolor y el sufrimiento, del cual es posible escapar sólo por la mediación de la contemplación estética y la *compasión* que niegan la *voluntad de vivir*. A diferencia de ambos pensadores, Nietzsche comprende a la *voluntad* como una pluralidad y como un *principio de síntesis de las fuerzas* que conforman el cuerpo. La voluntad entonces no es la unidad metafísica que hace del mundo su representación, es un *principio interno de las fuerzas* que

voluntad de poder es el *elemento genealógico y diferencial* que interpreta los fenómenos, los cuales no son por sí mismos originarios ni son puestos por la actividad espontánea de las facultades cognitivas y sensibles del sujeto. La interpretación *procede* de una *voluntad de poder* que se afirma a sí misma, o bien *surge* de una *voluntad nihilista* que repliega el ejercicio de las fuerzas sobre sí, coadyuvando a las condiciones psicológicas y genéticas del resentimiento. Como Nietzsche ejemplifica en su *Genealogía de la moral*, la voluntad afirmativa es la fuerza valorativa de los *aristoi* que desarrollan una moral de la actividad que erige los valores de la cultura aristocrática y guerrera de los griegos desde Homero hasta Teognis, mientras que, por su parte, la moral plebeya organizada por las castas sacerdotales en el judaísmo y el cristianismo genera las condiciones de una *transvaloración de los valores* aristocráticos, por medio de la cual el resentimiento deviene una fuerza productiva que separa el *deseo* de aquello que *puede* e impone una visión del mundo gobernada por la *rebelión* de los *esclavos*⁷⁸. Del diagnóstico de Nietzsche, Deleuze extrae la consecuencia de que la moral de los esclavos, la valoración de la negatividad y el “instinto de venganza” no sólo caracterizan suficientemente el *nihilismo* del siglo XIX, sino

fija una meta. A las fuerzas les corresponde una cualidad y una cantidad que el genealogista habrá de precisar con el debido rigor. Esta filosofía de la *voluntad*, por otra parte, no implica un antropomorfismo donde el trabajo de lo negativo sea el concepto a partir del cual se pueda comprender el despliegue de la dialéctica histórica, como la lectura de la *Fenomenología del espíritu* propuesta por Kojève ha argumentado con agudeza y claridad. Deleuze, en su interpretación del pensamiento de Nietzsche, es el primero en argumentar de manera suficiente la manera en que el viejo genealogista observa que la historia de la filosofía encuentra su secreto en el *nihilismo* y en la valoración que el papel de lo negativo tiene en la historia de la cultura europea (Cfr. Deleuze, op., cit., p. 74 y 121.).

⁷⁸ Ya Nietzsche en *La gaya ciencia* se preguntaba: “¿Se ha investigado hasta el final todo lo que los hombres han tenido hasta ahora como “condiciones de existencia” y cuánta razón, cuánta pasión y cuánta superstición se da en esta consideración?” (p. 73.) Esta acotación que encontramos en la propia obra del filósofo no impide al fiel Overbeck realizar la siguiente reflexión que despierta en él esta interpretación nietzscheana de la historia como *rebelión de los esclavos*: “Nietzsche fue un enemigo acérrimo del antisemitismo que tuvo la oportunidad de experimentar. En efecto, toda “furia de la difamación y la aniquilación” le parecía “una de las más deshonestas formas del odio”. Eso no impide que, allí donde habla con sinceridad, sus juicios sobre los judíos superen en acritud todo antisemitismo. La raíz de su anticristianismo es principalmente antisemita.” (Overbeck, F., op., cit., pp. 52-53.) La “oportunidad de experimentar” el antisemitismo en carne propia, a la que se refiere Overbeck, proviene indudablemente de la conversión de su editor en Basilea al antisemitismo en boga, así como de sus experiencias personales con su hermana y su esposo, un representante de avanzada de esta “furia de la difamación” que abraza el pangermanismo de la época. Las citas de Nietzsche son tomadas de su correspondencia publicada en Alemania. A pesar de su brutalidad, el argumento de Overbeck deja intranquila la conciencia del lector de Nietzsche, pero sería beneficioso que esta *mala conciencia* pudiera reemplazar el sentimentalismo apologético o acusador y comenzara a trabajar filosóficamente en torno de esta impresión que obliga a releer el texto nietzscheano antes de adoptar un juicio apresurado. Sin duda Overbeck no hace más que apuntar una duda que el propio Nietzsche reclama para su propio pensamiento. Pero este no es el lugar para tomar una posición al respecto.

que, en sintonía con el propio Nietzsche y su recepción en Alemania, muestran que el resentimiento y el *nihilismo* son las *condiciones genealógicas* de la propia psicología del hombre moderno y de la historia de Occidente, y no son un efecto superficial e incondicionado o un desagradable compañero juerguista del *spleen* de París⁷⁹.

Genealogía

Como hemos sugerido, a partir de Nietzsche la filosofía crítica tendrá nuevo vocabulario y nuevas finalidades, particularmente en relación al concepto de la *voluntad*. A diferencia de los filósofos que le anteceden, Nietzsche no concibe la *voluntad* desde la óptica de lo *negativo*, pues, su trabajo de “psicología fina”⁸⁰ se encamina hacia la “efectiva *historia de la moral*” donde, oculta en la masa de minúsculos documentos es posible encontrar “toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”⁸¹. El alcance heurístico de esta “filosofía histórica” muestra además que la *historicidad* no se

⁷⁹ Cfr. Deleuze, op., cit., p. 54. En esta conclusión Deleuze se encuentra muy cerca de Heidegger. En efecto, para el filósofo alemán lo que Nietzsche llama *nihilismo* no es una doctrina o una posición filosófica. Con esa noción, Heidegger considera que el filósofo póstumo pretende entender el propio despliegue de la historia de Occidente como un destino ineludible del pensar y del hombre moderno, quien, inevitablemente, es hecho presa por la técnica del siglo XX; que Heidegger interpreta como la última de las manifestaciones del *nihilismo* europeo. En el argumento de Heidegger, este *fatum* de la historia del Ser es el cumplimiento de la propia condición de la que parte la *metafísica*: el doble olvido del Ser. Este olvido decisivo para la filosofía no pudo ser descubierto por los propios filósofos hasta que Nietzsche, uno de los pensadores esenciales, descubrió que la propia historia de la filosofía europea es intrínsecamente *metafísica*, y mostró que la estructura misma de ésta *historia del olvido del Ser* era el *nihilismo*; el cual acompaña incluso al humanismo sobre el que se han depositado la mayor cantidad de esperanzas de la emancipación en el siglo XX. Para Heidegger el nihilismo sería el destino de la historia occidental, porque constituye la propia estructura de esta historia: esto es, que la metafísica no es una disciplina entre tantas otras que la técnica ha relegado por ser inútil y constituir un obstáculo para el progreso, sino que la metafísica es la *condición de la historicidad europea* pensada a partir de la *historia del Ser*. A pesar de que Nietzsche alertara del fuego y se esforzara por despertar a la filosofía de su sueño metafísico, Heidegger lo relega a la historia del nihilismo como el último representante de una interpretación metafísica del Ser. (Cfr. Heidegger, Martin, *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”* en *Caminos de bosque*.)

⁸⁰ Brandes, G., op., cit., p. 124. ¿Sería posible oponer una psicología fina a una psicología profunda como la freudiana?

⁸¹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, p. 34. Foucault, con el mismo espíritu que anima las líneas de Nietzsche escribe: “La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos.” (Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 11.)

encuentra regida por una teleología lineal ni dialéctica⁸², sino que hay acontecimientos aleatorios y relaciones de fuerza plurales. La política de la lectura, tal como la comprende Nietzsche, determina la fuerza que asigna un sentido a un fenómeno y evalúa si la fuerza que interpreta a una “cosa” es activa o reactiva, si su voluntad de poder es afirmativa o es negativa. El conflicto de las lecturas, que Foucault llamará “agonística del discurso”, concibe la imposición del sentido como una tarea plural, beligerante⁸³ y carente de motivaciones ontológicas, esencialistas y naturalistas. En este sentido, si la *genealogía* es el *arte de la diferencia* o de la distinción de las fuerzas que no emprende la historia para reconstruir la identidad del sujeto ni para contar cómo ocurrieron realmente las cosas (*wie es eigentlich gewesen ist*), ello se debe a que la genealogía se apropia del ascetismo oculto en el historiador para introducir la discontinuidad en nuestro propio ser⁸⁴.

Tanto Foucault como Deleuze se sorprenden de que “por todas partes, en las ciencias del hombre y también en las de la naturaleza, aparece la ignorancia de los orígenes y de la genealogía de las fuerzas”⁸⁵, y su sorpresa crece más aún por cuanto que a la historia se la concibe solamente en la disyuntiva de la lucha de clases o del relato ideológico de la burguesía triunfante⁸⁶. En ambos casos, considera este par de filósofos, la historia sigue

⁸² Este es uno de los argumentos sostenidos por Foucault en su ensayo sobre Nietzsche. En efecto, para Hegel la moral es uno de los momentos de la verdad que el espíritu objetivo debe superar en la *eticidad* del *Volkgeist* para arribar a la *sociedad civil*, el *derecho* y el *Estado*. Lo que para Hegel es un momento necesario en el despliegue dialéctico del espíritu absoluto, no es para Nietzsche otra cosa que un trabajo estratégico o una tecnología de la *sublevación de los esclavos*. La *eticidad* es uno de los puntos donde es posible hayar desacuerdos entre ambos pensadores. Por otra parte la *wirkliche Historie* defendida por el pensador de la alta Engadina no asume la hipótesis utilitaria sostenida por los anglosajones y por Paul Reé como una verdad *a priori*. Como demuestra en los tres tratados que componen *La genealogía de la moral*, la hipótesis de una historia unitaria y lineal de los valores está en completa concordancia con una metafísica de la historia que sería ella misma *anti-histórica*.

⁸³ “Históricamente considerado, el derecho representa en la tierra (...) la lucha precisamente *contra* los sentimientos reactivos, la guerra contra éstos realizada por los poderes activos y agresivos, los cuales empleaban parte de su fortaleza en imponer freno y medida al desbordamiento del *pathos* reactivo y en obligar por la violencia a un compromiso.” (Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, p. 124.)

⁸⁴ Cfr. Foucault, M., op., cit., p. 47. Foucault, que en esto sigue la lectura deleuziana de Nietzsche, sostendrá en su breve artículo que la interpretación nietzscheana de la filosofía descubre tres espesores: conocimiento, moral y religión, y que los tres se encadenan entre sí, por lo cual el ideal ascético, como tercer momento del encadenamiento histórico de las fuerzas reactivas, es al mismo tiempo el sentido y el valor de los otros dos. La moral se ha escondido en el estudioso de la historia, que de este modo transmite como verdadera y universal su interpretación del acontecer en su conjunto. Sobre el particular véase Deleuze, op., cit., 137 y el artículo de Foucault que citamos en esta nota.

⁸⁵ Deleuze, G., op., cit., p. 105.

⁸⁶ Existe un curioso análisis de la clase más representativa del capitalismo, realizado por Werner Sombart que se encuentra en *El burgués*, trabajo inserto en la línea inaugurada por Max Weber en sus trabajos sobre la

siendo objeto de una lectura que, en primer lugar, subordina toda diferencia de las fuerzas al concepto omniabarcante de la contradicción de clase; en segundo lugar, considera que la historia entera es un proceso *sobredeterminado* y conducido por una lucha entre dos clases, en la que la clase dominada es la portadora universal de la negación del modo de producción capitalista, por lo cual ésta clase (el proletariado) es el sujeto de una historia que tiene leyes inmanentes de desarrollo y evolución⁸⁷; y en tercer lugar, esta interpretación dialéctica de la historia considera que mediante la revolución, el sujeto universal de la historia acabará paulatinamente con la prehistoria humana, que hasta ahora se ha regido por la explotación del hombre por el hombre, y que contiene en su seno la llegada del reino de la libertad y del fin de la dominación de una clase sobre otra, pues abolirá, a través de la dictadura del proletariado, toda división de clases en la sociedad comunista⁸⁸.

Frente a la lectura de la historia elaborada por el marxismo académico, Foucault y Deleuze tomarán distancia a través del concepto de la *wirkliche Historie* propuesto por Nietzsche. Éste se refiere a una historia *efectiva* que, a contrapelo de las peripecias de la dialéctica, sea capaz de descubrir las relaciones reales entre las fuerzas así como de interpretar su conformación eventual. Una *historia efectiva* como la que Nietzsche propone tendrá tres aspectos principales: una *sinomatología*, debido a que interpreta los fenómenos como síntomas cuyo sentido hay que buscar en las fuerzas que los producen; una *tipología*, encargada de interpretar las propias fuerzas desde el punto de vista de su cualidad; y,

Ética protestante y el espíritu del capitalismo. A diferencia del estudio de Weber, o con mayor claridad que en aquél, Sombart representa un esfuerzo *conservador* por alejarse de la comprensión dialéctica de la historia como lucha de clases que priva los estudios de los socialistas alemanes sobre esta materia. A pesar de ello el estudio de Sombart no tiene los alcances políticos que están presentes en la obra de Marx. Quizá, como Pierre Bourdieu sugiere, el texto de Sombart es una de las muestras de cómo un *campo* académico puede generar un pensamiento *anfibiológico* y tratar de hacer pasar por estudio neutral lo que es una adopción de su posición de clase en el espacio del saber, tal como ocurrió en Alemania con los pensadores de la *revolución conservadora* (Cfr. Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*).

⁸⁷ Althusser, por su parte, intentó mostrar que la historia de los modos de producción no es en realidad la depositaria de un sujeto de la historia que reuniría los atributos ya mencionados, sino que, por el contrario, se trata de un proceso *sin sujeto* en el cual no cabe entender a la ideología como una *falsa conciencia* de la verdadera situación de los oprimidos.

⁸⁸ No es nuestra intención caricaturizar tesis tan importantes como las sostenidas por Marx y los marxistas europeos. Es de sobra conocido que esta caracterización del pensamiento de Marx ha sido resultado de varios procesos políticos que han hecho presa del pensamiento de éste, y que han terminado por reducirlo de manera brutal. El stalinismo y la Segunda Internacional han sido señalados por los estudiosos más serios del marxismo como dos de los motivos que han reducido el potencial revolucionario del trabajo de Marx. Pero es con estos supuestos excesivamente reduccionistas contra los que Foucault sostiene las discusiones más largas y omnipresentes de su pensamiento.

finalmente, una *genealogía*, que valora el origen de las fuerzas desde la cualidad de la voluntad que las dirige⁸⁹. Para Nietzsche, como señala Deleuze, “el filósofo, en tanto que filósofo, es sintomatologista, tipologista, genealogista.”⁹⁰ Una trinidad jovial como el león sonriente de Zaratustra.

A pesar de ello, Foucault toma distancia de la interpretación deleuziana del concepto de *genealogía*, particularmente de la tesis de que la genealogía “quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores”⁹¹. Foucault, haciendo un uso magistral de la *filología activa* de Nietzsche⁹², muestra en su minuciosa lectura del prólogo de la *Genealogía de la moral* que el filósofo alemán no emplea los conceptos *Ursprung*, *Herkunft*, *Abkunft*, *Geburt* y *Entstehung* de la misma forma ni en el mismo sentido. A pesar de que el parentesco semántico de estas palabras es notorio, en el pensamiento de Nietzsche, siempre atento a la lengua y a su historia, ninguno de esos conceptos puede ser referido como un sinónimo.

Si como dice Foucault, la *genealogía* es gris, meticulosa y pacientemente documental, ello se debe a que no describe *génesis lineales* y a que no se plantea la pregunta por el “origen” de los fenómenos morales. La *genealogía* no se interroga por la causa primera de las cosas, porque cautelosamente localiza la *singularidad* de los *acontecimientos*, con independencia de la finalidad o el *télos* con el que la *metafísica* subsume el devenir en el concepto y no persigue la razón suficiente de sus apariciones como si narrara una Teodicea de la historia. Si la *genealogía* exige tanta minucia del saber documental, la razón la encontramos en el hecho de que sus “monumentos ciclópeos”⁹³ deben ser establecidos por un método riguroso.

⁸⁹ Cfr. Deleuze, G., op., cit., p. 108.

⁹⁰ Deleuze, G., ídem. Deleuze argumenta que en estos tres rasgos hay que reconocer la trinidad nietzscheana del “filósofo del futuro”: el *filósofo legislador*, el *filósofo artista* y el *filósofo médico*.

⁹¹ *Ibidem*, p. 9.

⁹² “La filología activa de Nietzsche tiene tan sólo un principio: una palabra únicamente quiere decir algo en la medida en que quien la dice *quiere* algo al decirla. Y una regla tan sólo: tratar la palabra como una actividad real, situarse en el punto de vista del que habla.” (Deleuze, G., op., cit., p. 107.)

⁹³ Foucault, en el ensayo sobre Nietzsche que ya hemos citado, recurre a esta expresión del propio filósofo alemán. Sin embargo, un lector atento se dará cuenta de inmediato que precisamente Foucault había caracterizado a los enunciados que encuentran su teoría en la *Arqueología del saber* como *monumentos* que se prestan a la descripción extrínseca de su dispersión y de sus reglas de formación antes que a la interpretación de sus sentidos ocultos.

Procedimientos de lectura de la genealogía

Nietzsche emplea en su *Genealogía* el ejemplo del derecho y de la pena para demostrar cómo la prehistoria de un concepto como *culpa* y *mala conciencia* puede ser completamente heterogénea en sus inicios y discontinua en sus resultados. El filósofo alemán advierte que antes que descubrir una “finalidad” cualquiera del sistema jurídico, la “historia genética” habría de partir del principio según el cuál

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 acontecer en el mundo orgánico es un subyugar, un 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.⁹⁴

Con este principio de su *genealogía*, Nietzsche sostiene que puede emprenderse la historia de los órganos fisiológicos, las instituciones jurídicas, las costumbres sociales, los usos políticos, así como de formas específicas de las artes y del culto religioso de una manera inexplorada por el pensamiento hasta ahora. En efecto, una explicación de la historia que permitiera hacer el relato de elementos tan heterogéneos sin referirlos a causas eficientes y finales o al despliegue de la experiencia de la conciencia es probable que nunca haya tenido lugar en la historia de la filosofía, “ya que desde antiguo se había creído que en la finalidad demostrable, en la utilidad de una cosa, de una forma, de una institución, se hallaba también la razón de su génesis”⁹⁵. Para Nietzsche la historia de las lecturas es al mismo tiempo la historia de las relaciones de fuerza que imprimen su sentido y finalidad a los fenómenos. Finalidad que el *genealogista* deberá situar más acá de los “errores de la razón” que toman por certeza lo que no es sino “una fuerza persuasiva” del lenguaje que privilegia “el error acerca del ser” interpretado como lo Uno, ingénito y eterno, de donde tomamos nuestros conceptos de “identidad, duración, substancia, causa, coseidad” que nos

⁹⁴ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, pp. 127-128.

⁹⁵ Nietzsche, F., op., cit., p. 128.

hacen creer que la racionalidad estaría inmersa en la constitución misma del mundo; por lo cual el filósofo declara: “La “razón” en el lenguaje: ¡oh, qué vieja hembra engañadora! Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática...”⁹⁶. Pues tal sustrato no existe; “no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” (o la “causa”) ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”⁹⁷.

Con la precaución que la filología le otorga, el historiador o, mejor, el *genealogista* debe ser lo suficientemente perspicaz para descubrir que donde hay una finalidad asignada o una utilidad repleta de expectativas sobre una “cosa”⁹⁸ o una institución, es seguro que estamos frente al *indicio* de que una *voluntad de poder* ha interpretado ese conjunto de fenómenos, los cuáles no habrán encontrado en la “razón” su modelo ideal de referencia, como todavía creían Kant y Hegel⁹⁹. De tal forma que la historia entera de un uso político o una institución es “una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas no tienen siquiera necesidad de estar relacionadas entre sí” y que “a veces se suceden y se relevan de un modo meramente casual”¹⁰⁰. En consecuencia, dice Nietzsche:

El “desarrollo” de una cosa, de un uso, de un órgano es, según esto, cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta, y menos aún un proceso lógico y brevísimo, conseguido con el mínimo gasto de fuerza y de costes, -sino la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa, a lo que hay que añadir las resistencias utilizadas en cada caso para

⁹⁶ Nietzsche, F., *La “razón” en filosofía*, en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 55

⁹⁷ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, p. 73.

⁹⁸ Ídem. Cabe señalar que cada vez que Nietzsche emplea el concepto de cosa entrecomillado (“Ding”) es seguro que se trata de una disputa interpretativa con la distinción kantiana de “cosa en sí” y “fenómeno”. Lo que Nietzsche sugiere en todos los casos es que no hay “cosa en sí” a la cual el entendimiento no puede acceder, sólo hay fenómenos de la interpretación hechos por la *voluntad de poder*.

⁹⁹ Kant, en *El conflicto de las facultades*, sostiene lo siguiente: “Podemos admitir que todas las instituciones artificiales que se basan en una idea racional (como la del gobierno), que deben demostrar su valor práctico en un objeto de experiencia (como todo el campo actual de la sabiduría), han sido puestas a prueba no acumulando al azar y enlazando arbitrariamente los hechos que se presentan, sino de acuerdo a un principio arraigado, aunque oscuramente, en la razón y según un plan basado en este principio, que hace necesario cierta división.” (Kant, Immanuel, op., cit., p. 25.) A su manera Kant habrá mostrado un modelo genealógico que no podía ser sino equívoco una vez que aceptamos las premisas del criticismo. Después de Nietzsche y Foucault es difícil aceptar este postulado de la Ilustración en toda su amplitud y consecuencias. Quizá la *genealogía* a su vez habrá despertado a la “razón” de su sueño metafísico. Lo que no implica que lo haya extinguido en todos sus fructíferos razonamientos.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 128-129.

contrarrestarlos, las metamorfosis intentadas con una finalidad de defensa y de reacción, así como los resultados de contraacciones afortunadas. La forma es fluida, pero el “sentido” lo es todavía más.¹⁰¹

De este postulado conviene destacar que cada vez que el Nietzsche genealogista se refiere a la *forma* y al *sentido* en este contexto, lo hace para significar principalmente dos cosas: la primera, lo relativamente *duradero* en el fenómeno del que hacemos la genealogía, es decir los usos, los actos, el empleo efectivo de un *procedimiento* como es la pena en el caso del derecho. En segundo lugar, Nietzsche se refiere a la “finalidad” que el elemento genético de la *voluntad de poder* impone al fenómeno, el cual constituye el elemento *fluido* de la *expectativa* o el *sentido* asignados a aquél¹⁰². Como en toda constelación histórica, habrá elementos singularizados por su *permanencia* y otros que estarían constituidos por su presencia *evanescente* y *cambiante* de un estadio a otro. Hay que distinguir entonces los *procedimientos* que todavía no reciben una “forma”, de las “finalidades” asignadas por la *interpretación* que definirán el sistema en el que aquellos desempeñan una “función”.

Esto significa para Deleuze que “la forma se manifiesta en dos sentidos: forma u organiza materias; forma o finaliza funciones, les da objetivos”¹⁰³. Las “materias” serían los procedimientos y las “finalidades” las encontraríamos en las *interpretaciones* que la *voluntad de poder* disputa a otras *voluntades*, en tanto que se liga a una fuerza activa y *conformadora*¹⁰⁴. En términos de Foucault, diríamos que en un caso son los *dispositivos* y *diagramas* los que organizan las relaciones de fuerza en torno a los *procedimientos*, mientras que en el otro, son el *archivo* y la *episteme* los que hacen posible ciertas formaciones discursivas que tendrían a su cargo la *interpretación*. En cualquiera de los dos casos, la *genealogía* es la encargada de distinguir con rigor entre los *procedimientos* y las *finalidades* asignadas en las formaciones históricas respectivas.

Nietzsche, en otra parte de su escrito, supone por analogía que el procedimiento mismo habrá de ser más viejo y más antiguo que su utilización efectiva en el “drama” de las fuerzas, y que precisamente esa utilización acorde a un sistema de fines ha sido *introducida a posteriori* por una interpretación del elemento duradero de las prácticas. Lo que implica

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 129.

¹⁰² Cfr. Nietzsche, F. *Ibidem*, p. 131.

¹⁰³ Deleuze, G., *Foucault*, p. 60.

¹⁰⁴ Nietzsche, F., *La genealogía de la mora*, p. 131.

que pudo haber procedimientos incluso más viejos que las finalidades a las que hoy obedecen y, aún más, que su *sentido* sería *sobreañadido* y accidental al objeto en la historia de sus interpretaciones¹⁰⁵. La pena estudiada por el alemán en tanto que *procedimiento*, se encuentra “sobrecargada” con utilidades y sentidos de “toda índole”. En la larga trama histórica que Nietzsche describe, los procedimientos penales van desde su función correctiva, pasando por su empleo como mnemotécnicas para domeñar las fuerzas activas del olvido en el psiquismo humano, hasta llegar a su concreción en la *eticidad de las costumbres* que insuflan en el hombre el *sentimiento* de *culpa*. Por esta razón, un mismo e idéntico procedimiento puede ser utilizado e interpretado para propósitos radicalmente distintos de aquellos para los que fue creado en su momento: “Hoy –sostiene Nietzsche– es imposible decir con precisión *por qué* se imponen penas: todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia. En un estadio anterior, en cambio, aquella síntesis de “sentido” aparece más soluble y, también, más trastocable”¹⁰⁶. La *mala conciencia* tendría su *genealogía* por ejemplo en la *deuda* penal.

Procedencia, emergencia y cuerpo: el sentido histórico

Foucault define a la *Wirkliche Historie* que Nietzsche modela en sus tratados, como la búsqueda de la *Herkunft* y de la *Entstehung*, esto es, como una indagación de la *procedencia* y la *emergencia* del cuerpo y los acontecimientos singulares que, por una cuestión de método, no deben ser subsumidos a la *Ursprung* de los orígenes divinos del hombre que la mitología y la *metafísica* han buscado desde sus comienzos. Habría, pues,

¹⁰⁵Cfr. Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, p. 133.

¹⁰⁶ Ibídem, pp. 132-133. Y a continuación Nietzsche se dedica a hacer el conteo de todos los posibles sentidos que se le han asignado a los procedimientos penales: “Pena como declaración de guerra y medida de guerra contra un enemigo de la paz, de la ley, del orden, de la autoridad, al que, por considerársele peligroso para la comunidad, violador de los pactos que afectan a los presupuestos de la misma, por considerársele un rebelde, traidor y perturbador de la paz, se le combate con los medios que proporciona precisamente la guerra.” (Nietzsche, F., op., cit., p. 134.) Estas líneas no dejan de parecerle a cualquier lector de *Vigilar y castigar* como un antecedente prodigioso del trabajo de Foucault. Adorno, por su parte, sostiene que el concepto de “sociedad” es una excepción a la regla nietzscheana de la interpretación como *condensación semiótica*, toda vez que *sociedad* define al mismo tiempo un proceso histórico en desarrollo y no un término alcanzado por ninguna interpretación susceptible de cerrar su sentido. A su manera *sociedad* conserva la polémica de las interpretaciones como un proceso abierto y no susceptible de *saturación* semántica (Cfr. Adorno, Th., *Epistemología y ciencias sociales*, p. ?.)

que ser metafísico para buscarle al cuerpo un “alma en la idealidad lejana del origen”¹⁰⁷ y no, como Nietzsche, en la vieja *procedencia* o pertenencia al tronco común de un grupo humano o de la tradición, que expresan la *actividad* o *pasividad* de las fuerzas que *interpretan* a través de ellos.

La *procedencia* no atañe a otra cosa sino al *cuerpo*, el cual había sido exiliado por la *metafísica* de la dignidad del conocimiento que entonces estaba destinado solamente a lo suprasensible. Como nos ha enseñado Foucault, Nietzsche concebía ese viejo asiento anatómico como una *superficie de inscripción de los acontecimientos* que es imperativo articular en conjunto con la historia¹⁰⁸, menos para remontar el pasado y vencer al olvido, que para mostrar que el pasado sigue operando en el presente, ya sea para situar obstáculos ante él o con el afán conservador de reagrupar la diversidad del acontecer en la historia antagónica de las razas¹⁰⁹.

Para Foucault la *genealogía* tiene como objeto encontrar en el cuerpo, en sus pasiones y azares, todas las marcas diferentes que nos permiten separar hasta donde es posible, el desarrollo histórico y semiótico de las instituciones y los acontecimientos, de la imposibilidad de asimilarlos a un largo y continuo relato de la identidad de los sujetos. Toda vez que éste ejercicio identitario ignora, en su misma práctica, los efectos múltiples que la productividad del “ingente proceso” de la *eticidad de la costumbre* o, como diría Foucault, de las *tecnologías del poder*, tienen como consecuencia de su accionar.¹¹⁰ Por ello

¹⁰⁷ Foucault, M., *ibídem*, p. 24.

¹⁰⁸ Foucault, M., *op.*, *cit.*, p. 32.

¹⁰⁹ Foucault, M., *ibídem*, pp. 26-28. Por ello Foucault señala que en la *genealogía* no hay “nada que semeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidente, las mínimas desviaciones –o al contrario, los giros completos-“. (*Ibídem*, p. 27.) A su manera, Foucault hizo el intento por desmarcar a Nietzsche de su empleo fascista y nazi, del cual Habermas, de manera irresponsable e irreflexiva, nunca lo quiso distinguir. Foucault mostrará, empero, en sus trabajos sobre la *gubernamentalidad* que la *biopolítica* moderna se sostiene sobre una interpretación de la historia comprendida en los términos de una lucha entre razas. Cuando el racismo de Estado y las tecnologías del *biopoder* se encuentran en Europa regidas por una interpretación racial de la historia, entonces encontramos elementos suficientes para comprender teóricamente el genocidio.

¹¹⁰ Ya Nietzsche definía estos efectos como “el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano”, donde “todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación” (Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, p. 96.)

la *genealogía* como análisis de la *procedencia*, debe “mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo.”¹¹¹

La *Entstehung*, por su parte, designa la *emergencia* o el “punto de surgimiento” de un acontecimiento. Al mismo tiempo, ley singular de una aparición y principio de inteligibilidad, la *Entstehung* permite al buen *genealogista* restablecer los diversos sistemas de sometimiento que se han producido azarosamente en cierto estado de fuerzas¹¹². Su análisis muestra la manera en que luchan unas contra otras, así como las circunstancias adversas que para Nietzsche definen su degeneración o el vigor con el que aventuran su *interpretación*¹¹³. Por ello, escribe Foucault, “la emergencia es (...) la entrada en escena de las fuerzas, su irrupción, el impulso por el que saltan a primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud.”¹¹⁴ En este “drama” de las fuerzas al que hemos visto que Nietzsche se refería, la *procedencia* se refiere a la cualidad de un instinto, que marca el cuerpo con su intensidad o debilidad, mientras que la *emergencia* comprende un campo de enfrentamiento, la arena de una lucha que siempre está por emprenderse.

No debemos creer, por nuestra parte, que este campo de batalla entre las fuerzas designaría un lugar de la reflexión, como Kant creía que era el caso de la metafísica. Por el contrario, la *emergencia* se realiza desde la pura distancia, en la cual los adversarios no pertenecen por igual al mismo espacio ni al mismo tiempo, ni se relacionan de la misma manera. Si, como Foucault sugiere en su texto sobre Nietzsche, nadie puede ser responsable de una *emergencia*, ello se debe a que la relación de dominación que se emprende en la lucha entre las fuerzas y los discursos no faculta a ningún *sujeto* que detentaría el poder en cuestión. La *emergencia* siempre ocurre en el intersticio de una lucha entre las distintas

¹¹¹ Foucault, M., op., cit., p. 32. Foucault, apegado a este diagnóstico, mostraría cómo una *disciplina* de gran efectividad, es capaz de encuadrar los ejercicios y los espacios de lo social, incluso confiscándolos mediante técnicas de apropiación a los grupos que resisten este avasallaje mediante la discursividad de los *saberes sometidos*. La búsqueda de la *Herkunft*, dirá el genealogista francés, disocia la primacía de la identidad vacía del *sujeto constituyente* para mostrar, no las formas solidificadas y acumuladas de una herencia social y colectiva que hemos aprendido a leer desde el Renacimiento hasta nuestros días como un patrimonio común. La *Herkunft* o *procedencia* a la que Nietzsche alude, designa la heterogeneidad de las relaciones de fuerza, que, por detrás de la verdad, concebida como universal y ahistórica, *interpretan* y disputan con otros saberes la exclusividad de su versión de la historia. Por ello, la *genealogía* renuncia a concebir el desarrollo del saber en los términos de una acumulación progresiva y necesaria de carácter universal, como si el proceso mismo de ésta acumulación estuviese completamente libre de políticas eventuales.

¹¹² Cfr. Foucault, M., *ibídem*, pp. 33-34.

¹¹³ Foucault, M., *ibídem*, p. 34.

¹¹⁴ Foucault, M., *ibídem*, pp. 36-37.

fuerzas que animan el cuerpo y su historia. “En cierto sentido”, argumenta Foucault, “la obra representada en ese teatro sin lugar siempre es la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados.”¹¹⁵ Es desde el *pathos* de la distancia, donde la “relación” de dominación encuentra un espacio que apropiarse y fijar el ritual que otras generaciones habrán de disputar. El acontecimiento perseguido por la *genealogía* no será entonces el gran estruendo de la batalla, sino las pequeñas y diminutas mutaciones, el subrepticio desliz de una interpretación o el sutil revés de una regla vuelta contra su detentador, que el genealogista tendrá que hacer aparecer en el teatro de los métodos.¹¹⁶

El acontecimiento entonces no será el arribo o la ausencia del Ser en la historia del *Dasein* que puede *develarlo* en el *lógos*. Acontecimiento es una inversión de las relaciones entre las distintas fuerzas que *interpretan* en la beligerancia de los significados, cuya singularidad y rareza son objeto del “sentido histórico”, ajeno a cualquier fundamentación en un absoluto más allá del mundo del devenir, que el “saber histórico” no tiene reparo en convertir en fragmentos sin reinado. El *sentido histórico* a diferencia de la metafísica, muestra que el cuerpo se encuentra atrapado en regímenes que lo modelan (el trabajo, la religión y otras instituciones) y que es en ellos donde se forja la resistencia. El saber, para la *genealogía* que describe Foucault, no busca comprender, está hecho para zanjar¹¹⁷. La historia, como hemos dicho, no es otra cosa para Nietzsche que “el conocimiento diferencial de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los venenos y de los contravenenos”. La historia en suma, “ha de ser la ciencia de los remedios.”¹¹⁸ Esto es lo que le interesa a la *genealogía*, por ello la historicidad que pone de manifiesto es belicosa, no parlante: es del orden de la relación de poder, no de la relación de sentido¹¹⁹.

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la *genealogía* es una historia agonal, meticulosa y pacientemente documental, y su modelo es la guerra. Así pues, la *genealogía* narra la historia desde la inteligibilidad de las luchas, de las tácticas y las estrategias¹²⁰. Lejos de perseguir la sistematicidad de los saberes disciplinados y, por lo tanto, aspirar a la

¹¹⁵ Foucault, M., *ibídem*, p. 38.

¹¹⁶ Cfr., Foucault, M., *ibídem*, p. 42.

¹¹⁷ Cfr. Foucault, M., *ibídem*, pp. 46-47.

¹¹⁸ *Ibídem*, p. 53.

¹¹⁹ Cf. M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, p. 190.

¹²⁰ Cf. *Idem*.

objetividad neutra y absoluta del conocimiento, se percibe a sí misma como un saber en perspectiva, que toma parte en las luchas del presente¹²¹. Y en esta medida, la *genealogía* encuentra su raigambre en la *historia efectiva*, la historia del cuerpo y sus fuerzas, oponiéndose a la “historia platónica”, que, como todo *esencialismo metafísico*, busca continuidades ingénitas en el tiempo y pregunta por el “origen” absoluto que fundamenta lo que es.¹²²

El instrumento propio de la genealogía será el *sentido histórico*, el mismo que ya le recomendara Nietzsche al filósofo. Este *sentido histórico*, según explica Foucault, será un elemento heurístico para hacer frente a tres modalidades de la historia platónica, por lo cual el sentido histórico también revestirá tres formas distintas: el uso paródico, uso disociativo y uso destructor de verdad, los cuales, se opondrán a la historia-reminiscencia o del reconocimiento, a la historia-continuidad o de la tradición y a la historia-conocimiento que busca constantes transhistóricas y confunde resultados con causas¹²³. Debido a esto, el *sentido histórico* del genealogista nos hace pensar que la genealogía es más una *contraciencia* que una ciencia histórica, pues procura escapar de los efectos centralizadores del conocimiento que las disciplinas que producen verdad pueden generar.¹²⁴

Finalmente, el *sentido histórico* enclavará a la genealogía en la historia efectiva, localizando los acontecimientos en su singularidad específica, fuera de las teleologías. Y en este enclave en el devenir, Nietzsche descubre el *cuerpo* atravesado por la historia y junto a él, de todo lo que ha dado color a la existencia hasta el presente y que había pasado hasta ahora por no tener su propia historia. Hablamos de lo *sensible* (pasiones, instintos, afecciones y apetitos). Con esta recuperación de lo sensible, Nietzsche, y junto a él Foucault, ha encontrado otra manera de trabajar el acontecimiento y la historicidad inscrita en el cuerpo.

¹²¹ En *Defender la sociedad*, Foucault define la genealogía como un “acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales” que “permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”. (M. Foucault, *op., cit.*, p. 22.)

¹²² Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp.61-75.

¹²³ Cf. *Idem.*

¹²⁴ Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 22-26.

Foucault y la genealogía nietzscheana

Foucault supo a través de Nietzsche, que “la historia también enseña a reír de las solemnidades del origen”¹²⁵. Esto tiene un buen fundamento, ya que la sana risa que Zaratustra ensalzara, encuentra su motivo en que aquello “que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, -es su discordancia con las otras cosas-, el disparate”¹²⁶. “Por eso”, acentúa el francés, “todo origen de la moral, desde el momento en que ésta no es venerable -y la *Herkunft* jamás lo es- merece crítica.”¹²⁷ La *genealogía* es entonces para Foucault una *crítica* o, mejor, una *problematización* de las relaciones de *poder* y de *saber* que nos constituyen como *sujetos* al interior de un conjunto determinable de prácticas. Es decir, la *genealogía* vendría a ser para nuestro pensador un *acto filosófico* que, mediante un largo rodeo entre tradiciones, reencuentra un problema que la modernidad ha tomado como suyo desde tiempos de la *Aufklärung*. Se trata del viejo problema filosófico y político de las relaciones entre *ratio* y *poder* que de Husserl a Frankfurt y de Kant a Weber, la reflexión ilustrada ha intentado resolver de diversas maneras. La más importante, la que predomina desde Kant a nuestros días, busca establecer los límites del abuso político y de la función de la ciencia en una sociedad cuya modernidad es contemporánea del capitalismo¹²⁸.

A pesar de ello, el cosmopolitismo contemporáneo, que se quiere opuesto al realismo que retorna bajo el nombre de Schmitt, no ha encontrado herramientas suficientes para hacer frente a la marcha forzada del proceso de globalización o de mundialización que sigue operando bajo la norma del capital¹²⁹. Es indudable, por otra parte, que la *invención de la*

¹²⁵ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 19.

¹²⁶ Foucault, M., op., cit., p. 19.

¹²⁷ Foucault, M., op., cit., p. 28.

¹²⁸ Karl Löwith, en su clásico estudio sobre *Max Weber y Karl Marx*, señalaba este acuciante problema al hacer coincidir a la sociología burguesa del primero con la crítica de la economía política del marxismo. En ese texto señala: “El tema explícito de las investigaciones científicas de Marx y Weber es el *capitalismo*. El impulso para su pesquisa es, sin embargo, la pregunta por el *destino humano del mundo presente de los hombres*, para el cual el “capitalismo” es la expresión característica de su problemática.” (Löwith, Karl, op., cit., p. 33.) Ésta es una variante importante del largo linaje de la *crisis*.

¹²⁹ Aunque también pueda, y deba, ser analizado bajo la perspectiva del *biopoder* que elabora Foucault. Cfr. Nancy, Jean-Luc, *La creación del mundo o la mundialización*; Martínez de la Escalera, Ana María, *La política de la muerte*, en Alberto Constante, Leticia Flores Farfán y Ana María Martínez de la Escalera, *El mal. Diálogo entre filosofía, literatura y psicoanálisis* y Mbembe, Achille, *Necropolitics*. Por su parte Habermas y Derrida han tratado de recuperar esta vieja herencia kantiana, incluso más antigua que la propia

paz ilustrada, cuya raigambre se encuentra en las Anfictionías griegas y en los proyectos de una República cristiana, permiten la reflexión sobre las condiciones de la legitimidad del ejercicio político en las relaciones interestatales en el marco de una teoría política normativa y, al menos en el papel, democratizadora. Pero, con todo, conviene recordar con Wohlfarth que

Al menos desde la Primera Guerra Mundial, un signo de interrogación pendía sobre los intentos de un Kant, de un Hegel y de un Marx por basar la razón en la historia. El vocabulario de la ilustración no podía ni lanzarse al mar ni tomarse al pie de la letra.¹³⁰

Si, como en tiempos de Benjamin, varios pensadores en la actualidad se sienten atraídos por la causa reaccionaria contra la modernidad, ello podría deberse a que la *dialéctica de la Ilustración* y su idea de progreso parecen dejarnos ante una cesura que ni los conceptos de posmodernidad ni las posiciones irracionalistas o normativas nos permiten comprender¹³¹. En gran parte debido a que el ejercicio del poder se ha encaminado hacia acciones emprendidas a título del bienestar del ciudadano y de sus derechos humanos. La política hoy, como en siglo XVIII, parece perseguir la libertad y la igualdad de los individuos. Y hoy, como en el siglo ilustrado, parece constituirse sobre el discurso de la soberanía jurídica entendida modernamente como un ejercicio autónomo de los sujetos que auto-limitan su comportamiento, sus pulsiones y sus significados, e instituyen racionalmente la esfera pública como un ejercicio de intercambio de argumentos para formar consensos. Como dice Mbembe, “el ejercicio de la soberanía, en esta versión, consiste en la capacidad de la

Ilustración, en los textos que escribieron inmediatamente después del 11 de septiembre, reunidos en Habermas, Jürgen, *El derecho en la transición hacia un escenario posnacional y Europa: en defensa de una política exterior común (en colaboración con Jacques Derrida)*. Sobre la “genealogía” de la tradición en la que el cosmopolitismo kantiano se inserta, será provechosa la consulta del libro de De la Reza, Germán, *La invención de la paz. De la República cristiana del duque de Sully a la Sociedad de Naciones de Simón Bolívar*. Textos que se encuentran en la bibliografía de este trabajo.

¹³⁰Wohlfarth, Irving, *op. cit.*, pp. 147-148.

¹³¹ “Si Benjamin, desde un principio, había sido atraído por pensadores tan peligrosos como Klages, Sorel y Schmitt, esto era en parte porque la causa reaccionaria contra la modernidad era demasiado fuerte como para ignorarla.” (Wohlfarth, I, *op. cit.*, p. 147.) Por su parte, Carlo Altini apunta a este estado de cosas marcados por la indescidibilidad cuando escribe: “en nuestra época de crisis de la objetividad artificial moderna resulta problemático fundar una nueva objetividad y una nueva praxis capaz de responder a las contradicciones planteadas por la reorganización de las relaciones planetarias entre política y economía. La crisis de la política moderna no remite automáticamente a una solución y la propia filosofía política se encuentra en una fase de transición, “del no ya y del aún no” que, en ausencia de una nueva conceptualización, instala la crisis en forma permanente.” (Altini, Carlo, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, p. 13.)

sociedad para auto-crearse a través de instituciones inspiradas por significaciones imaginarias y sociales específicas.”¹³²

Pero ésta práctica y comprensión de la política excluye de su campo de investigación el ejercicio empírico de las relaciones de poder que modelan los espacios de lo social. De esta forma, sostiene Foucault en *Defender la sociedad*, la teoría de la soberanía aleja de sí el conflicto constitutivo de lo social y el análisis de las relaciones de poder de la vida política para privilegiar las normas y su fundamento trascendental o pragmático. A diferencia de la teoría política, que busca condiciones universales y principios de legitimidad del poder, Foucault avanza la posibilidad de hacer una *prueba de “eventualización”*¹³³ que implicaría al menos tres aspectos metodológicos:

- 1) Tomar conjuntos de elementos donde podamos descubrir de manera empírica las conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento, que hacen posible que los discursos tengan efectos de poder y que a su vez el ejercicio del poder produzca positivities, condiciones de emergencia y regularidades en el *saber*. Entendiendo por *saber* todos aquellos procedimientos y todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido. A esto corresponde la *Arqueología* sobre la que ya hemos hablado.
- 2) Analizar esas positivities y esos sistemas de discursividad que definen el archivo de una época sin acudir a ningún recurso fundador. El camino “histórico-filosófico” que Foucault busca se mantiene en un campo de inmanencia que rastrea singularidades puras, distinguiendo los procedimientos de sus lecturas al mismo tiempo que se opone a toda explicación mono-causal de un proceso efectivo. A esto corresponde la *genealogía* que hemos caracterizado líneas más arriba.
- 3) Finalmente, Foucault sostiene que esta “prueba de eventualización” tiene un carácter estratégico y coyuntural que hace inteligibles las relaciones de fuerza que han inducido ciertos comportamientos en un período, y que esas relaciones que busca establecer dan cuenta de la singularidad de sus efectos al mismo tiempo que

¹³²“The exercise of sovereignty, in turn, consists in society’s capacity for self-creation through recourse to institutions inspired by specific social and imaginary significations.” Mbembe, Achille, *op., cit.*, p. 13. La traducción es mía.

¹³³ Foucault, M., *¿Qué es la crítica?*, p. 13 y sigs.

evitan el cierre de una comprensión propiciado por una explicación global y unidimensional del proceso histórico.

Foucault defiende así la necesidad de reunir a la *genealogía* con los *saberes sometidos* en vista del carácter estratégico con el que el teórico es capaz de relanzar los ímpetus de la resistencia de vuelta hacia el espacio social¹³⁴ a través del ejercicio de la crítica. Foucault era consciente de que, tal como Kant la formalizó, la crítica es el análisis de los límites del entendimiento. Pero si seguimos la apertura realizada por Nietzsche, la crítica entonces podría ser la ocasión de una resistencia posible, es decir, una práctica de des-sujetación y del “no gobierno”. Para el pensador francés, todo ello tiene “como consecuencia que la crítica va a ejercerse no ya en la búsqueda de las estructuras formales que tienen valor universal, sino como investigación histórica a través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos, decimos. En ese sentido, esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método.”¹³⁵ Si la crítica es entonces una práctica de resistencia local y regida por el *kairós* de los griegos o el *azar* nietzscheano, no sorprende que Foucault suponga que “la genealogía es la historia como carnaval concertado”¹³⁶, esto es, una posibilidad de la insubordinación concertada.

Una difícil herencia ilustrada

Pero todo ello, ¿definiría un nuevo *ideal* de la cultura?, ¿sería más próspero y jovial que el *nihilismo* enemigo que pergeña toda la civilización europea? ¿O por el contrario, sería una herencia que lo encumbraría desde la cátedra? Nietzsche siempre fue muy ambiguo al respecto y sus respuestas se reflejan en el pensamiento moderno como nuevas preguntas mezcladas con sospechas por los usos políticos que se han llevado a cabo en su memoria. Occidente se ha mostrado muy poco dispuesto a asumir el diagnóstico del filósofo alemán de que la cura del nihilismo no hay que buscarla en ningún retorno a esquemas premodernos de pensamiento, ni mucho menos en una intensificación no cuestionada de los

¹³⁴ Como veremos, esto es lo que Foucault sostiene con la metáfora de “la caja de herramientas”.

¹³⁵ Foucault, M., *¿Qué es la ilustración?*, en *Sobre la Ilustración*, p. 91.

¹³⁶ Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 66.

supuestos beneficios de la razón en la historia. La respuesta que sugería el filósofo del martillo era más radical y, en consecuencia, menos apaciguadora que las recetas democráticas o anexionistas al uso que dominaron la Alemania en la que vivió nuestro pensador. Para Nietzsche, la alternativa al *nihilismo* imperante en aquellos *tiempos de oscuridad* se encontraba precisamente en la radicalización del *nihilismo* acorazado en la metafísica, la ciencia y la moral del siglo XIX, pues el filósofo suponía que una crisis tan extrema generada por el pensamiento, tendría la fuerza suficiente para despertar de su letargo a todas las fuerzas *activas* que todavía operaban en el hombre y conducirían, con un poco de suerte, hacia aquello de lo que el hombre siempre fue un puente. El *superhombre*, así, sería declarado por toda la cultura europea, tan enferma de hastío vital, como el *sentido* de la Tierra, un destino que *redimiría* por fin el mundo deviniente, al desatar los nudos que todavía lo aliaban con la “muerte de Dios”. Como sabemos, sólo el escepticismo y la tergiversación se apropiaron de esta herencia.

Nietzsche, por su parte, escribía con una lucidez a bocajarro: “¿Qué mejor se puede hacer en estos tiempos que ser misionero, predicador de desconfianza a la cultura? Comprender que nuestra cultura europea es un gran problema, pero no una solución, ¿no es ello ya una introspección y un gran signo de cultura?”¹³⁷. En cambio Overbeck, en ese testimonio de amistad hacia el primer filósofo póstumo del siglo XIX que hemos citado, encontró espacio para matizar, y acaso corregir, la premeditada declaración sobre Nietzsche con la que comenzamos este apartado. Y en unas líneas de gran valor el teólogo escribe: “Nietzsche era un genio, pero su genialidad residía en sus dotes como crítico. A ese talento crítico genial le dio el más peligroso de todos los usos: la aplicación sobre sí mismo y de manera verdaderamente letal *contra* sí mismo.”¹³⁸

El filósofo que buscaba reformar la cultura alemana por medio de su crítica mordaz a los *bárbaros filisteos*, se vería convertido por su mejor amigo, en una vuelta de la ironía sobre el pensador, en una presa indefensa de su propia genialidad. Víctima de su afán de reforma, Nietzsche sería condenado a la locura precisamente por las herramientas con las que su verdadero genio procuraba salvar a la cultura europea de su inexorable *homogeneización en*

¹³⁷ Carta a Georg Brandes, en *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, p. 101.

¹³⁸ Overbeck, F., *La vida arrebatada de Nietzsche*, p. 32. Y líneas más adelante afirma “Quien se convierte como él en objeto de un talento crítico tan ingenioso está condenado a la locura y la autodestrucción.” (Overbeck, F., *ídem*.)

la barbarie. Un destino que compartiría, como si fueran amigos del extranjero, con otro filósofo de temple melancólico: Walter Benjamin.

Pero, Nietzsche ¿un reformador? Sin duda Overbeck no observaba en el saturnal seño del filósofo ningún parentesco con el Lutero que levantó tantos ánimos en el norte de Europa siglos atrás, pero si bien Nietzsche no ha tenido nada que ver con la religión, ha sido porque “ha tenido mucho que ver con la cultura” y si en su visión la “cultura” ésta conformada como un “todo”, no se debía a que el filósofo fuera incapaz de percibir las diferencias en el matiz, las tonalidades en las palabras como gustaba decir, sino porque el talento musical de su amigo guardaba un cierto parentesco lejano, una nueva amistad en la distancia, con otro pensador atípico que resonaba en él como los diapasones resuenan entre sí cuando se sitúan en la misma tonalidad. “Precisamente porque él (Nietzsche), como dice a menudo, es un reformador de la cultura (un poco al modo de Rousseau), resulta incorrecto decir que estamos ante un reformador religioso.”¹³⁹ Que Nietzsche no sea un reformador religioso es de suyo evidente; pero, ¿a la manera de Rousseau...?

Para nuestra sorpresa los parecidos no dejan de saltar a la vista del lector. A pesar de lo difícil que resulte asimilar nuestras representaciones de Nietzsche con las del viejo ilustrado atípico, ambos prestaron una atención sin par a la lengua en la que hablaban, los dos comprendían que las instituciones sociales eran fruto de la dominación y la desigualdad, desconfiaban de las trampas de una razón que presume de ser omnipotente en su marcha de la historia y de la misma manera negaban que el fundamento de la política pudiera hallarse en las tesis de Hobbes y de Hegel respectivamente y escribieron libros *en el camino*. Pero sobre todo, ninguno de los dos filósofos creía que la historia estuviera regida por ninguna tendencia *a priori* que encaminara el progreso hacia mejor. Así las cosas, tal vez no sería tan arbitrario encontrar una posible *genealogía* de Nietzsche en la *Ilustración*.

Sabido es que Foucault, al finalizar los años setentas, regresará reiteradamente a la *Ilustración* con una preocupación que lo distingue de sus contemporáneos, particularmente de Habermas, que verían en la herencia de las Luces un proyecto destinado a continuar las opciones emancipatorias erigidas por la modernidad y su racionalismo característico. Una recuperación del elemento cívico que incrementara las esferas de acción del dominio de la

¹³⁹ Overbeck, F., *ibídem*, p. 58.

opinión pública, asume esta postura, sería suficiente para recusar los excesos característicos del poder en su variante totalitaria, a pesar del marcado descentramiento de la soberanía en la conformación política que caracteriza el agotamiento del Estado nación. Más allá de tildar esta variante de utópica, el filósofo francés propone que una caracterización tal de las relaciones de poder sigue atrapada en la representación jurídica del Medioevo que ya no puede seguir operante en el análisis de la política que nos rige hoy día¹⁴⁰. Una *problematización* alterna entonces será su propuesta y una urgencia para el pensar.

Pero esta *problematización* sólo se logrará si concebimos que el ejercicio de la crítica requiere, para su desarrollo, de la *genealogía* que Nietzsche sugería en su tiempo para sobrepasar los ensueños de la metafísica. Nietzsche, a los ojos de Foucault, pensaba esta práctica “filosófico-histórica” como un preámbulo para la *transvaloración de los valores* que el *nihilismo* enraizó en la cultura europea. Pero esta *transvaloración*, por valiosa que fuera, sería un proyecto idealista si, al mismo tiempo, se encontrara cegada para encaminar el análisis del poder hacia las relaciones de fuerza que actualmente rigen la vida de los individuos. Éste análisis del poder debería ser capaz de preguntarse por la efectividad de nuestras prácticas políticas pensadas como estrategias locales y en relación a formaciones del discurso, de las cuales la crítica habrá de mostrar los efectos en el espacio social. Un nuevo empirismo si se quiere, pero ésta vez de la diferencia, será la propuesta de Foucault para modificar nuestra representación del poder y, quizá, para lograr una resistencia efectiva a los excesos que hoy nos gobiernan en nombre de su legitimidad normativa.

A pesar de ello, la sombra de un Nietzsche que la tradición quiere irracionalista y pre-fascista, amenaza, con su ominosa presencia, con desbaratar los análisis que Foucault emprende en la política. Pero ante estos reproches Foucault antepone su postura, según la cual: “Nietzsche es el que ha marcado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el

¹⁴⁰ Así, Foucault escribe: “En el fondo, a pesar de las diferencias de épocas y de objetivos, la representación del poder ha permanecido acechada por la monarquía. En el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey. (...) Pensar el poder a partir de estos problemas (el Estado y la soberanía, el derecho y la libertad) equivale a pensarlos a partir de una forma histórica muy particular de nuestras sociedades: la monarquía jurídica.” (Foucault, M., *La voluntad de saber*, p. 108.)

interior de una teoría política para hacerlo.”¹⁴¹ La tarea de la filosofía entonces será desarrollar una nueva comprensión del poder sin postular la necesidad de una teoría normativa como condición necesaria del ejercicio de lo político. En nuestra opinión, cercana a la de Overbeck, Nietzsche debe ser devuelto a una línea de pensamiento progresista y su parentesco con el ginebrino nos parece exitoso, sugerente y revelador. Aunque todo su parentesco se detenga en estas reflexiones un tanto superficiales, Nietzsche, el inventor de la *genealogía* y de una nueva manera de interpretar la vida y la filosofía -un ilustrado atípico a su manera, encabeza, trágicamente sin duda, “una evolución sobrehumana girando infinitamente sobre sí misma”¹⁴².

¹⁴¹ Foucault, M., *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método en Microfísica del poder*, p. 109.

¹⁴² Overbeck, F., *ibídem*, p. 39.

CAPÍTULO III. La genealogía y la “analítica del poder”

La genealogía foucaultiana: historia desde el presente

Hacia el final de sus días, Michel Foucault dirigió un seminario sobre el famoso texto de Kant “Was ist Aufklärung?”. Se trata de la segunda vez que Foucault dedica tanta atención al filósofo de la razón pura. Desde comienzos de los años sesenta, mientras redactaba su tesis de doctorado *Folie et déraison*, el joven agregado cultural de la Embajada de Francia en Suecia se dedicaba también a la traducción de otro texto kantiano, tan marginal y desconocido como hasta hace poco resultaba todavía el texto de Kant sobre la ilustración. Es indudable que los acontecimientos políticos más relevantes en la Europa del siglo XX volvieron a poner a la Aufklärung en el centro del debate sobre la razón, sus supuestos universalistas y la crítica de la dominación. Pero, ¿qué movía al joven filósofo que por entonces era Foucault a enfocar en el centro de su reflexión un texto tan ajeno a las preocupaciones críticas de la modernidad como la *Antropología en sentido pragmático* del viejo oriundo de Königsberg? Lo movía el afán de mostrar que en la constitución de una “analítica de la finitud” la filosofía kantiana había lanzado una nueva ilusión, tan potente como las otras ilusiones de la razón que el prusiano había criticado en su *Dialéctica trascendental*. Para Foucault, Kant ha sido el principal instigador que introdujo la “ilusión antropológica”, ilusión que ha dificultado el que la filosofía pudiera ser liberada de la subjetividad como tesis fundamental y punto de partida de su reflexión¹⁴³. La siguiente cita lo demuestra de forma contundente:

En nombre de lo que es, es decir, de lo que debe ser, según su esencia, la Antropología dentro de la totalidad del campo filosófico, es preciso recusar todas esas “antropología filosóficas” que se postulan como acceso natural a lo fundamental; y todas esas filosofías cuyo punto de partida y cuyo horizonte concreto se definen por una cierta reflexión antropológica sobre el hombre. Aquí y allá juega una “ilusión” que es propia de la

¹⁴³ Foucault, M., *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, p. 130.

filosofía occidental a partir de Kant. Esa ilusión contrabalancea, en su forma antropológica, la ilusión trascendental que la metafísica kantiana encubría. Por simetría, y refiriéndose a ello como un hilo conductor, es como se puede comprender en qué consiste esta ilusión antropológica.¹⁴⁴

Último vestigio de una metafísica o de una ontología infinitista, la “analítica de la finitud” elaborada por Kant sellaba una vertiente fundamental del pensamiento moderno configurado en torno al sujeto androcéntrico. La interrogación antropológica es de un sentido diferente, ya que se trata de saber si, en el nivel del hombre, puede haber un conocimiento de la finitud, suficientemente liberado y fundado, para pensar esta finitud en sí, en la estricta forma de su positividad¹⁴⁵. En esta forma de encarar las cuestiones más difíciles de la modernidad es donde encontramos el profundo nietzscheísmo de Michel Foucault.

Mientras que para el pensador alemán se trataba de responder a la vieja pregunta kantiana por el ser del hombre mediante el agotamiento de éste y el surgimiento del *superhombre*; para Foucault la cuestión resulta diferente. El horizonte desde el cual el francés interroga la “ilusión antropológica” de la modernidad no es el superhombre nietzscheano, es todo el cerco político que los *dispositivos* de *normalización* y de *biopoder* han constituido alrededor del cuerpo, estableciendo una serie de gestiones gubernamentales que dirigen y someten a poblaciones enteras en un régimen de mercado o en controles exhaustivos que pesan sobre sus vidas. Como afirma en las últimas líneas de *La voluntad de saber*, la política moderna ha puesto finalmente en entredicho al hombre en su cualidad de ser viviente.

Por estas razones, menos que un retorno sobre lo reprimido, esta vuelta del Foucault más maduro a la obra del filósofo de Königsberg da claras muestras de su inserción en un proyecto ilustrado que hemos llamado en toda esta investigación con el nombre de *crítica*. Si Foucault vuelve a los textos periodísticos de Kant no es para señalar obliteraciones o nuevas ilusiones trascendentales, es para despejar las tinieblas que se ciernen sobre una estrategia política y epistemológica que muy pocos habían sabido desedimentar. El último

¹⁴⁴ *Íbidem*, pp. 128-129.

¹⁴⁵ *Cfr.*, *ibídem*, p. 125.

retorno de Foucault al kantismo nos muestra la manera en que la filosofía había sido capaz de constituir un proyecto filosófico que interroga por el ser del presente: la ontología histórica. En sus conferencias sobre la Ilustración, Foucault dice lo siguiente: “La cuestión que, en mi opinión, aparece por primera vez en este texto de Kant, es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy día? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Y qué es este “ahora” en cuyo interior nos encontramos unos y otros, y que define el momento en que escribo?”¹⁴⁶ Si bien no es la primera vez que la pregunta por la actualidad aparece en un texto filosófico, sí es la primera ocasión que la pregunta por el “ahora” singular se vincula con las cuestiones de orden filosófico.

Cuando en su texto de 1784 Kant da su respuesta a la pregunta *Berlinische Monatschrift*, el filósofo no sólo aborda un problema de criterios racionales a partir de los cuales deducir las condiciones del juicio de la ciencia, sino también, interviene en la historia, forma parte de ella y no sólo la mira como un espectador. El *entusiasmo*, para usar la propia expresión de Kant en otro de sus escritos sobre la historia, es despertado y movilizado por la Ilustración como un momento donde la capacidad de hacer uso de la propia facultad de conocer puede ser incentivada, abriendo una nueva promesa de un *por venir* emancipado de las relaciones de dominación. Cuando Kant contesta a la pregunta pública *¿Qué es Ilustración?* El filósofo hace ciudadanía: “*¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”¹⁴⁷ Tal vez ese lema ilustrado haya sido uno de los momentos más revolucionarios de nuestra cultura occidental, y forma parte de su archivo. Así, según Foucault

En la respuesta que Kant intenta dar a esta pregunta, se propone mostrar de qué modo se constituye este elemento (ilustrado) en portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía; de otro modo, trata de mostrar en qué y cómo aquel que habla en tanto que pensador, en tanto que sabio, en tanto que filósofo forma parte él mismo de este proceso, y, más aún, cómo tiene que desempeñar un determinado papel en este proceso, en el que se sentirá luego a la vez elemento y actor.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, p. 54.

¹⁴⁷ Kant, Immanuel, “¿Qué es la Ilustración?” en *Filosofía de la historia*, p. 25.

¹⁴⁸ Foucault, M., *op. cit.*, p. 55.

Y, en tanto que actor, el filósofo tiene también su lugar en cuanto crítico de la “política de la verdad”, como hemos visto en primer capítulo de nuestro trabajo. Para el viejo Kant, esta función política del intelectual requería de una sola condición: la *libertad de hacer un uso público de la razón*. Y este uso público, a diferencia del uso privado que se hace en calidad de funcionario, se encuentra circunscrito a la esfera del periodismo o, si se prefiere, de la escritura que circula públicamente en los diarios. La tarea del crítico como ilustrador consiste precisamente en separar entre los contenidos tradicionales, transmitidos por el aparato escolar del Estado, y la función *problematizadora* o *crítica* que trabaja para el *porvenir* de lo humano. Así, quien hace un *uso público* de su razón “disfruta de una libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio.”¹⁴⁹

Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él.¹⁵⁰

Y esto, la filosofía como problematización de la actualidad, es el *lite motiv* que ha impulsado al pensamiento foucaultiano desde sus primeras reflexiones sobre Kant. Curiosamente el último filósofo del que Foucault se encargó fue el primero a quien criticó tan duramente; sin embargo esta relación, esta amistad en la extranjería, ha sido, quizá, una de las más productivas mechas que se han encendido en la filosofía moderna. Si el ciclo del pensamiento de Michel Foucault se cierra con sus cursos sobre Kant y la Ilustración, lo más interesante de su sentido político y epistemológico es la constitución de un objeto, no sólo de saber, sino de acción: el presente. De esta forma, la arqueología del saber y la genealogía de la política moderna se constituyen como parte del proyecto de una “ontología crítica del presente”.

Acaso el rasgo más característico de este proyecto foucaultiano, no sea otro que el haber trazado y comprometido su nombre, su *marca* singular —como decíamos en el primer

¹⁴⁹ Kant, I., *op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 37.

capítulo- en una manera de interrogar a la historia *desde* el presente. Tal vez ello explicaría el que, a lo largo de las obras, en una gran cantidad de textos, Foucault haya callado sobre lo que, a su juicio, constituía el corazón de su pensamiento. Pues nunca encontramos una definición teórica de esta “ontología del presente”, e incluso podríamos cuestionar ciertos supuestos metafísicos que residen en ella; no obstante, si Foucault, que en estas cuestiones era tan minucioso, nunca definió de manera cabal este proyecto, sino por la recuperación de los *saberes sometidos* y por su talante *problematizador*, quizá encontremos la razón de ello en que el filósofo francés era un *crítico* más que un mero teórico. La diferencia entre estas dos posturas, su constante tensión, es una de las características fundamentales de nuestra cultura filosófica –y no sólo de la universitaria-. En este sentido, podríamos decir que antes que ser una “ontología del presente” –con todo lo que ello implica- lo que Foucault elaboró tan minuciosamente a lo largo de su obra fue una genealogía *desde* el presente. Un trabajo *crítico* que no rehúye a tomar postura de cara a los objetos que analiza, con lo cual encontramos una tensión característica entre las viejas concepciones de la teoría y el lugar estructuralmente *interesado* de la crítica. Si Foucault no busca la neutralidad del saber, si cuestiona tan radicalmente el papel productor de las relaciones de poder, ha sido porque su pensamiento pone de manifiesto que *lo estratégico* y *lo político* son inmanentes a la construcción institucional de la verdad –y a menudo esta “política de la verdad” es de carácter autoritario-.

Sin embargo, no debemos asumir que Foucault recupera la genealogía nietzscheana sin modificarla. De hecho, el pensador francés opera diversas transformaciones en esa vieja herencia. Como hemos visto en el segundo capítulo, uno de los motivos fundamentales de la genealogía de Nietzsche era su vinculación con cierta filología, pero también –y de manera importante- con cierta fisiología. El saber de lo histórico que Nietzsche ha desarrollado buscaba, sin duda, lo *efectivo*, el acontecimiento singular que dejaba su marca en los cuerpos y que obligaba al lector a distinguir nítidamente entre los procedimientos, de largo linaje, y las *funciones* que se otorgan a los mismos. Pero existe un cierto resquicio vitalista en esta filosofía de las fuerzas que subyace al planteamiento nietzscheano de la genealogía. Este pensamiento queda completamente desplazado de la postura foucaultiana.

Mientras que en Nietzsche las *fuerzas* del cuerpo actúan al apropiarse de otras *fuerzas*, y esto es caracterizado como un procedimiento propio del organismo vivo e incluso se trata de la función de *la vida* por excelencia, para Foucault es preciso deshacerse de ese resquicio fisiológico *sin abandonar* una cierta explicación del cuerpo, pero dentro de otro marco: dentro de un marco político.

Desplazamientos de la genealogía nietzscheana en Foucault

Ya en *Las palabras y las cosas* de 1966 Foucault elaboró un diagnóstico muy preciso del pensamiento moderno, que nos muestra su manera de ubicar a Nietzsche en él. El cuadro de esta *episteme* era el siguiente:

La filosofía del siglo XIX se alojó en la distancia de la historia (como ciencia y relación de acontecimientos pasados) con respecto a la Historia (en tanto modo de ser de las nuevas empiricidades), de los acontecimientos al Origen, de la evolución al primer desgarramiento de la fuente, del olvido al Retorno. No será, pues, metafísica sino en la medida en que será Memoria y, necesariamente, volverá a llevar el pensamiento a la cuestión de saber qué significa para el pensamiento el tener ya historia. Esta cuestión insoslayable presionará la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá.¹⁵¹

Podemos preguntarnos si Foucault ha sido justo con Nietzsche colocándolo junto al esfuerzo hegeliano, en el fondo metafísico, por llevar el tiempo y el devenir a la filosofía y conformarse entonces como una *Memoria* que actualizaría constantemente la historicidad del pensamiento, pues nos parece que en la obra de Nietzsche habría elementos para poner en duda la pertinencia de esta lectura propuesta por Foucault, debido a que con sus consideraciones intempestivas, el filósofo del martillo nos ha enseñado que es posible pensar la historia y la filosofía de otra manera que la metafísica.

¹⁵¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 215.

Lo cierto es que Foucault ha reconocido una dimensión fundamental del pensamiento nietzscheano que consiste en considerar que el pensamiento tiene historia. Es indudable que la reflexión foucaultiana parte desde sus comienzos de este descubrimiento moderno. Pues al menos desde *Las palabras y las cosas* Foucault había planteado la necesidad de considerar la historicidad de otra manera, elaborando una *lectura* de lo histórico que no recurriera al sujeto constituyente y a su vacía presencia en la marcha del devenir¹⁵². Esta teoría debía consistir en una formulación adecuada del enunciado y de las formaciones discursivas a las que da lugar, y al menos debía contar con las nociones de azar, contingencia y acontecimiento para pensar en la conformación de saberes en la historia; ésto sería el proyecto de la arqueología del saber.¹⁵³

Sin embargo, la genealogía nietzscheana le daba a Foucault una lectura de lo histórico distinta, que le permitía narrar la historicidad de otra manera, al otorgarle la posibilidad de pensar las relaciones de poder, que, de acuerdo con el propio Foucault, comenzaban a adquirir una visibilidad inédita tras el hundimiento del nazismo y el retroceso del stalinismo¹⁵⁴, por medio de la *debelación* del cuerpo. Pues en Nietzsche, Foucault encuentra una reflexión sobre el cuerpo, sus pasiones y azares que le permiten problematizar el presente siguiendo una historicidad inscrita en lo sensible.

Ya el viejo filósofo alemán decía a quien deseaba oír: “¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub specie aeterni* [desde la perspectiva de lo eterno]”¹⁵⁵. Gracias a esta ironía, somos capaces de ver que la metafísica había rechazado desde siempre el testimonio de los sentidos, y, con este rechazo, había exiliado al *cuerpo* –esa lamentable idea fija- del mundo de la verdad.

En el fondo, este ostracismo de lo sensible no era para el pensador alemán otra cosa que una desconfianza en la historia. Porque deshacerse del engaño de los sentidos, del devenir,

¹⁵² M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, p. 191.

¹⁵³ Cf. M. Foucault, *El orden del discurso*, p. 58.

¹⁵⁴ Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 26.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, “la ‘razón’ en la filosofía”, en *Crepúsculo de los ídolos*, p. 51.

de la mentira, es la manera para renunciar a la historia, la cual “no es más que fe en los sentidos, fe en la mentira”¹⁵⁶. Este descubrimiento o recuperación de la historicidad inherente a lo sensible, propia del cuerpo, es uno de los aportes de la genealogía nietzscheana y Foucault supo sacar provecho de él.

Ahora bien, como hemos visto, a partir de 1887 la palabra *genealogía* fue presentada por Nietzsche como su método crítico-filológico para historizar los valores de la metafísica. Su finalidad, pues, era hacer una crítica de los valores para mostrar que no eran trascendentes, sino que eran el resultado de una serie de procesos históricos y de mecanismos sociales muy específicos. Pero la originalidad de Nietzsche no radicaba en esta crítica, por lo menos a los ojos de Foucault. Puesto que éste último veía en la genealogía un instrumento para *problematizar* e historizar el presente, *desde* el propio presente. Por ello resultaba más productivo para Foucault analizar cual era la mecánica descubierta por Nietzsche en los procesos históricos, en lugar de continuar con su ejercicio de transvaloración de los valores.

Así es como Foucault se da cuenta de que en toda la obra de Nietzsche podemos encontrar una preocupación muy específica, que es reiterada con insistencia debido a que afecta al modo de proceder del pensamiento filosófico. Podemos resumir esta preocupación de la siguiente manera: de acuerdo con Nietzsche habría que distinguir entre la *causa* del surgimiento de una cosa y su *utilidad*, es decir, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines, pues en cada caso hablamos de cosas completamente distintas¹⁵⁷. De tal forma que, para Foucault, Nietzsche muestra cómo en los procesos históricos algo que ha llegado a un término en su desarrollo (órganos, usos o costumbres, instituciones) es interpretado aleatoriamente por un poder que le es superior, en referencia a nuevos puntos de vista y a nuevas *utilidades* (sentidos, finalidades), oscureciendo o borrando las anteriores¹⁵⁸. De tal forma que ahí donde exista una utilidad o un sentido, necesariamente habrá que reconocer la acción de una voluntad de poder, una fuerza, que se ha *enseñoreado* de algo menos poderoso y lo ha confiscado, reformado y redirigido hacia una nueva

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁷ Cf. F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 124.

¹⁵⁸ Cf. *Idem*; y M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, p. 11-12.

utilidad y le ha impreso el sentido de una función en un proceso de debelación¹⁵⁹, por lo cuál, será más importante prestar atención al desarrollo de la lucha entre las fuerzas, que a la causa del surgimiento de una cosa.

Foucault descubre junto con Nietzsche que la larga cadena de signos de las interpretaciones nuevas de una cosa es, en lo fundamental, “la secuencia de procesos de debelación más o menos profundos, más o menos independientes unos de otros, que van teniendo lugar a lo largo (del desarrollo de esa cosa), a los que hay que añadir las resistencias ofrecidas cada vez en su contra, las metamorfosis intentadas con fines de defensa y reacción, y también los resultados de acciones contrarias exitosas”¹⁶⁰. Después de todo si la forma es fluida, el “sentido” lo es todavía más. Esto es lo que le interesa a la genealogía, por ello –como habíamos dicho- la historicidad que pone de manifiesto es belicosa, no parlante: es del orden de la relación de poder, no de la relación de sentido¹⁶¹.

Tanto para Nietzsche como para Foucault, la genealogía es una historia agonal, meticulosa y pacientemente documental, y su modelo es la guerra. Así pues, la genealogía inventada por Nietzsche y retomada por Foucault, narra la historia desde la inteligibilidad de las luchas, de las tácticas y las estrategias¹⁶², y lejos de perseguir la sistematicidad de los saberes disciplinados y por lo tanto, aspirar a la objetividad neutra y absoluta del conocimiento, se percibe a sí misma como un saber en perspectiva, que toma parte en las luchas del presente. Por ello, en *Defender la sociedad*, Foucault define a la genealogía de la siguiente manera: es el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”¹⁶³. En esta medida, la genealogía nietzscheano-foucaultiana encontrará su raigambre en la *historia efectiva*, la historia del cuerpo y sus fuerzas, oponiéndose a la historia platónica, que busca continuidades ingénitas en el tiempo y pregunta por el “origen” absoluto que fundamenta lo que es.¹⁶⁴ Debido a esto, el sentido histórico del genealogista nos hace pensar que la genealogía es más una

¹⁵⁹ Cf. F. Nietzsche, *op. cit.*, p.124.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁶¹ Cf. M. Foucault, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder*, p. 190.

¹⁶² Cf. *Idem.*

¹⁶³ M. Foucault, *Defender la sociedad*, p. 22.

¹⁶⁴ Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp.61-75.

contraciencia que una ciencia histórica, ya que procura escapar de los efectos centralizadores del conocimiento y de los totalitarismos que las disciplinas que producen verdad pueden generar.¹⁶⁵

Finalmente, el *sentido histórico* enclavará a la genealogía en la historia efectiva, localizando los acontecimientos en su singularidad específica, fuera de las teleologías. Y en este enclave en el devenir, Nietzsche descubre el *cuerpo* atravesado por la historia y junto a él, de todo lo que ha dado color a la existencia hasta el presente y que había pasado hasta ahora por no tener su historia propia: hablamos de lo *sensible* (pasiones, instintos, afecciones y apetitos)¹⁶⁶. Con esta recuperación de lo sensible, Nietzsche, y junto a él Foucault, ha encontrado otra manera de trabajar el acontecimiento que tendrá dos consecuencias en nuestra manera de pensar el cuerpo y su relación con la historicidad.

En primera instancia –como hemos argumentado a lo largo de este trabajo- la genealogía nos permite ver que el cuerpo es el *lugar* donde los acontecimientos se inscriben y donde el sentido histórico bien adiestrado puede mostrar y reconstruir la *emergencia* (Entstehung) de un ejercicio de fuerzas determinado, que ha luchado por su dominio. En segunda instancia, la genealogía muestra que el cuerpo nos conduce a la *procedencia* (Herkunft), la vieja pertenencia a un grupo que puede indicar nobleza o bajeza de las fuerzas en pugna.¹⁶⁷

El sentido histórico, por otra parte, habrá de ubicar la *distancia* donde ocurren los acontecimientos, es decir, el *punto de emergencia* de la singularidad del acontecimiento, según la nomenclatura foucaultiana, sin que nadie pueda adjudicarse el derecho de su autoría, puesto que los acontecimientos “suceden” o en todo caso “nos suceden” en un campo de lucha entre distintas fuerzas, dejando marcas y huellas que el cuerpo testifica fehacientemente¹⁶⁸. El *punto de emergencia*, pues, será el ámbito de lo acaecido-pasado, pero también de lo por-venir, que ocurre en la arena donde las fuerzas se disputan el privilegio de la interpretación, la imposición de su sentido; pues los enfrentamientos son

¹⁶⁵ Cf. M. Foucault, *Defender la sociedad*, pp. 22-26.

¹⁶⁶ Ya Nietzsche en *La gaya ciencia* se preguntaba: “¿Se ha investigado hasta el final todo lo que los hombres han tenido hasta ahora como “condiciones de existencia” y cuánta razón, cuánta pasión y cuánta superstición se da en esta consideración?” (p. 73.) Tal vez su pregunta apenas comience a ser respondida en nuestros días.

¹⁶⁷ Cf. M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pp. 25-38.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 34-35.

azarosos y en tanto que procesos de debelación, su resolución no tiene lugar en el aquí y ahora, sino que permanece abierta a lo por-venir, ya que la voluntad de poder siempre desea enseñorearse de otra voluntad de poder, esto es, siempre busca interpretar otra voluntad, redireccionando el juego del azar, que es la vida misma.¹⁶⁹

Me parece que es a partir del descubrimiento genealógico del cuerpo, que Foucault ha podido enfocar el problema del poder desde la racionalidad de las estrategias, de las redes y de las relaciones de dominación, que, en última instancia, le permitirán hacer una analítica del poder, pues Foucault comenzará a poner el énfasis en la idea de que el poder atraviesa a los cuerpos. Y a partir de 1976, Foucault desarrollará esta idea hasta proponer la necesidad de trazar una distinción metodológica entre el estudio del poder político a partir de una *anatomopolítica del cuerpo humano*, encargada de pensar el poder a partir de las *disciplinas* que se ejercen sobre el cuerpo y sus fuerzas, para modificarlo e integrarlo en sistemas de control eficaces y económicos; además, postula el concepto de *biopolítica de la población*, que, de acuerdo con Foucault, se desarrolla a partir del siglo XVIII, centrando sus mecanismos de regulación y gestión de las poblaciones en el cuerpo considerado genéricamente¹⁷⁰. En cualquiera de los dos casos, podemos ver la importancia de la genealogía nietzscheana para el desarrollo de esta *analítica* del poder que Foucault encara en la década de los setenta, convirtiendo con ello a los *actos filosóficos* del francés en verdaderos puntos de referencia para la teoría contemporánea y sus saberes, sean o no académicos y disciplinados, que procuran buscar otra forma de pensar lo político y con ello acercarse a la actualidad. En general, se considera que en el pensamiento foucaultiano pueden encontrarse pistas suficientes para criticar la experiencia del presente, siguiendo para ello distintas vías, incluso si *zanjar* es una de ellas. Precisamente de zanjar se trata el saber para Foucault y ésta es su actividad propia: cavar extensiones largas y estrechas donde podamos establecer la discontinuidad que configura los *procesos de subjetivación* de los que somos resultado. Gracias a ello, hoy somos capaces de entender que lo político siempre está presente y que no es sólo un momento en la construcción de lo social.

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 41-42.

¹⁷⁰ Cf. M. Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber.*, p. 168.

Sin embargo, en este aspecto puntual, podemos localizar el *desplazamiento* que he señalado desde el comienzo de esta investigación. Ya que Foucault, a diferencia de Nietzsche, no se preocupa del problema de la transvaloración y abandona ciertos supuestos fisiologistas de la filosofía del alemán, por ello le es posible modificar la propia orientación de la *genealogía* sin por ello cambiar la *vocación crítica* de sus acercamientos a la historia. El problema de Foucault no será, en consecuencia, el de montar el gran teatro de la historia sobre las *fuerzas* del cuerpo y sus técnicas de apropiación: Foucault no es un filósofo de la *voluntad de poder*. Foucault ha mostrado de qué manera es posible recuperar conceptos centrales del pensamiento nietzscheano sin tener que asumir la perspectiva del propio Nietzsche, quien escribía sobre la historia como un médico diagnostica las enfermedades del cuerpo; Michel Foucault, por el contrario, abandona todo resquicio de biologicismo y en su lugar coloca la historia de los procedimientos de poder, de las tecnologías que construyen el “cerco político del cuerpo”¹⁷¹. En última instancia, si hay relaciones de fuerza que construyen un campo donde las acciones de los individuos se reparten y distribuyen, ello se debe a que el poder es la capacidad efectiva de ingerir comportamientos, de producir *sujetos* en estrategias complejas (y no porque la *voluntad* de los enfermos haya triunfado en la historia de occidente). De esta manera podemos ver la gran distancia que separa a Foucault de Nietzsche: para el filósofo alemán la genealogía es una lectura del cuerpo, mientras que para Foucault la genealogía es la descripción de los *dispositivos*; para Nietzsche era un arte de los remedios, mientras que para el francés era una cuestión de estrategias en pugna.

Analítica del poder: una pregunta por el archivo

Sin embargo, ¿cómo podemos precisar el sentido político de la genealogía? Hemos dicho con anterioridad que no se trata de una teoría política, puesto que no parte del supuesto universalista de un sujeto homogéneo capacitado para la acción política, ni define las

¹⁷¹ Cf. Foucault, M., *Vigilar y castigar*, p. 32.

condiciones comunicativas para la formación de consensos libres de dominación y hegemonías. La genealogía, por otra parte, no es una filosofía de la historia, ni busca las condiciones de su desarrollo en supuestas regularidades introducidas en su curso como en algunos textos de Kant se deja leer. Por el contrario, para Foucault, la *política genealógica de la lectura* consiste estrictamente en una *problematización* singular y específica de la experiencia moderna. En respuesta a Habermas, escribe: “Todo esto, *la filosofía como problematización de una actualidad*, y como interrogación por parte del filósofo de esta actualidad de la que forma parte y en relación con la cual tiene que situarse, podría muy bien caracterizar a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad.”¹⁷² Dar cuenta de la experiencia moderna consiste en articular tres ejes analíticos y heterogéneos: en primer lugar, el orden de los discursos y sus reglas de formación de enunciados, esto es el eje del saber. En segundo lugar, describir la experiencia consiste en mostrar los *dispositivos de poder y dominación* que someten a los individuos a un conjunto de relaciones de fuerza. Finalmente, en tercer lugar, la experiencia es dependiente de las *formas de subjetivación* mediante las cuales constituimos una relación micropolítica con los otros, con nosotros mismos y con el mundo.

A esta articulación de los tres ejes que hemos desglosado aquí Foucault le llama “problematización”. De tal forma que *problematizar* no es sinónimo de criticar ni de refutar. Es un complejo procedimiento de análisis histórico, arqueológico y genealógico mediante el cual Foucault intenta dar respuesta a la cuestión de ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos? ¿Y cómo podemos cambiarlo? ¿Cómo es que nuestro ser ha llegado a constituirse de esta forma como un objeto de saber, de poder y de micropolítica? En otros términos, todo el proyecto foucaultiano consiste en: “definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive.”¹⁷³ Por eso es que, como hemos dicho en el Capítulo I, Foucault reivindica para su pensamiento la forma de ensayo, ya que el “ensayo” -que hay que entender como una prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de

¹⁷² Foucault, M., *op. cit.*, p. 56. Las itálicas son mías.

¹⁷³ Foucault, M., *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, p. 13.

comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento.”¹⁷⁴

La “analítica del poder” es la manera más constante en que Foucault ha *problematizado* a la modernidad y a las distintas épocas que ha estudiado en sus múltiples obras. Una pregunta, sin embargo, permanece sin contestar hasta aquí: ¿Qué significa “analítica del poder”? De nuevo, podemos encontrar la respuesta a esta pregunta foucaultiana en la obra de Kant. El oriundo de Königsberg empleó el término “analítica” de manera filosófica en su *Crítica de la razón pura*, en la Primera parte de la *Lógica trascendental*. Para Kant, la analítica trascendental consiste en descomponer todo nuestro conocimiento *a priori* en los elementos del conocimiento puro del entendimiento. Sin embargo, Kant precisa:

Por analítica de los conceptos no entiendo el análisis de los mismos o el procedimiento corriente en las investigaciones filosóficas consistente en descomponer, según su contenido, los conceptos que se presentan y en clarificarlos. Entiendo, por el contrario, la *descomposición* – poco practicada todavía- *de la capacidad misma del entendimiento*, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlos sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general.¹⁷⁵

Tal era para Kant, el sentido de la filosofía trascendental. Para Foucault, a diferencia de Kant, la “analítica” de las relaciones de poder no podía retrotraer los elementos de ningún conjunto a la capacidad misma de ninguna facultad. Puesto que se trata de analizarlo en sus relaciones efectivas, el poder no es nunca un *a priori* universal y necesario, es una relación que se ejerce sobre un conjunto de prácticas, que produce sus propios objetos de saber y que produce también a sus sujetos. Para Foucault, el poder no es una estructura, ni un sujeto, ni una propiedad, esto es, que el poder político *no* es una entidad, por el contrario, el poder es un conjunto de *dispositivos* que regulan el comportamiento de los sujetos sometidos a una relación determinada, específica. Con lo cual las estrategias de poder siempre están en constante tensión y enfrentamiento con las estrategias de resistencia. Sin

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁷⁵ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, p. 103.

embargo, el poder también puede dar lugar a “estados de dominación” como podemos constatar en la historia política del siglo XX.

A pesar de ello, los “estados de dominación” poseen un espesor que los distingue de las relaciones de poder examinadas por Foucault en sus textos de los años setenta y ochenta. De nuevo en *¿Qué es la crítica?* Foucault precisa los dos conceptos que han sido los ejes articuladores de sus diversos análisis de las sociedades europeas. En aquella conferencia precisaba lo siguiente:

Utilizamos la palabra *saber*, que se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un *poder*, que no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares, definibles y definidos, que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos. Vemos, enseguida, que estos dos términos no tienen más que un papel metodológico: no se trata de señalar, a través de ellos, unos principios generales de realidad, sino de fijar, de alguna forma, el frente del análisis, el tipo de elemento que debe ser pertinente para él. Se trata, así, de *evitar hacer jugar de entrada la perspectiva de legitimación como lo hacen los términos de conocimiento o de dominación*.¹⁷⁶

En consecuencia, el *saber* no legitima y el *poder* no domina, ¿no se trata de proposiciones que son inasimilables a la conceptualización de la teoría política? Nuevamente Foucault renuncia a los tópicos de la tradición y efectúa una *problematización* que detiene la máquina del pensamiento y lo hace saltar. Si el saber no sirve para legitimar una dominación o un estado de injusticia manifiesto no es porque su función esté prescrita de antemano y decidida antes de que entre a jugar en el teatro de la historia, más bien esto se debe a que ni saber ni poder son operaciones meramente represoras. Foucault ha insistido puntualmente en todo su pensamiento en el hecho de que el *saber* produce sus objetos y que el *poder* produce comportamientos, induce estrategias, inventa, innova todo el tiempo y por eso es una permanente provocación.

Por ende, si el *poder* produce objetos, sujetos y experiencias, si el *poder* es una cuestión de estrategias y de *lo estratégico*, entonces no debemos asimilarlo a los fenómenos de la

¹⁷⁶ Foucault, M., *Sobre la Ilustración*, pp. 26-27. Las cursivas son mías.

dominación. Por el contrario, el *poder* totaliza al mismo que tiempo que individualiza a los sujetos; de manera general, podríamos decir que esa es la operación de los *dispositivos* analizados por el francés. Ejemplo de ello es la presencia del *género* y de la diferencia de *género* en nuestras sociedades, presencia que, por otra parte, aparece de nuevo en todas las formaciones colectivas que hemos conocido hasta el día de hoy. Sin importar en donde nos encontremos la asignación de lo masculino y lo femenino forma parte de la distribución de las poblaciones, lo cual ha reforzado la impresión de que no se trata de cuestiones construidas, sino que es una diferencia natural e inscrita en los cuerpos humanos desde siempre. Pese a ello, nosotros podemos argumentar que no se trata de un dato originario, sino del resultado de *dispositivos de poder* específicos. Esto sería un ejemplo de *problematización*, en la medida en que el género debe ser descrito a la manera de una maquinaria que totaliza e individualiza los cuerpos de la población, asignando lugares de la dominación, en este caso, de género.

A contrapelo de los saberes que naturalizan la categoría, habría que sostener que el género es una norma a través de la cual tiene lugar la producción y la normalización de las figuras de lo “masculino” y lo “femenino”¹⁷⁷, figuras que forman parte de un dispositivo reforzado con la participación de saberes hegemónicos, como el derecho, al que se recurre con mucha frecuencia para dirimir los conflictos sociales. Sin embargo, es necesario señalar que cuando hablamos de normalización del género hacemos alusión a una instancia distinta de las formas jurídicas, en la medida en que los procedimientos que regulan el género exceden a los casos legales. En consecuencia, el derecho no es la única ni la más importante de las instancias sociales que regulan y normalizan a los sujetos de los derechos.

En opinión de Judith Butler, la normalización del género no consiste simplemente en someterlo a la fuerza exterior de un conjunto de leyes, como si se tratara de una propiedad natural de los cuerpos que solamente tuviéramos que administrar por medios jurídicos. Pensar el género en términos de dispositivo de normalización implica: 1) que el poder regulador no actúa sobre un sujeto pre-existente, sino que lo produce activamente mediante las relaciones de fuerza que constituyen a lo social; y 2) que estar sujeto a un reglamento es

¹⁷⁷ Cf. Butler, J., *Deshacer el género*, p. 70.

también estar subjetivado por él, esto es, devenir como sujeto del género a través de una reglamentación política. En consecuencia, para Butler los saberes dominantes son precisamente aquellos que requieren e inducen al sujeto del género y lo producen en un régimen naturalizador y disciplinario, es decir, mediante una norma de género. De acuerdo con esta perspectiva es posible distinguir entre las reglas, la ley y la norma. Esta última interviene dentro de las prácticas sociales como el estándar implícito de la normalización¹⁷⁸, proceso que, a la manera de una operación regular y repetitiva, induce comportamientos que ajustan a los individuos a las figuras dominantes de la heterosexualidad (masculina y femenina). Los efectos que produce son la manera más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir.

En este sentido el género es una norma que se encuentra incorporada en cualquier actor social. Aún más, la norma, entendida de esta manera, rige la inteligibilidad social: permite que ciertos tipos de prácticas sean reconocibles en un régimen de verdad que conforma lo social y define los parámetros de lo que aparecerá y lo que no aparecerá dentro de esta esfera. En consecuencia, el dispositivo del género decide las formas jurídicas mediante las cuales se pueden pedir derechos y las condiciones en que el Estado los puede otorgar, estipula además quién y quienes pueden ser los sujetos de tales derechos (como los reproductivos). Cada forma jurídica tiene su efecto productivo, ya que produce al sujeto del género mediante una reglamentación constituida por un dispositivo de dominación y produce el régimen de verdad en el cual las estrategias feministas tienen que negociar con los saberes dominantes sus espacios de libertad.¹⁷⁹

Habría que ir más lejos en esta *problematización*: Como Foucault ha argumentado, el arte del gobierno que preocupó a occidente desde el siglo XVII ha comenzado a estatalizarse, de

¹⁷⁸ De manera foucaultiana, Judith Butler escribe lo siguiente: “Aunque una norma pueda separarse analíticamente de las prácticas de las que está impregnada, también puede que demuestre ser recalitrante a cualquier esfuerzo para descontextualizar su operación. Las normas pueden ser explícitas; sin embargo, cuando funcionan como el principio normalizador de la práctica social a menudo permanecen implícitas, son difíciles de leer; los efectos que producen son la forma más clara y dramática mediante la cual se pueden discernir.” (Butler, J., *op., cit.*, p. 68)

¹⁷⁹ Este ejemplo muestra los vínculos que existen entre el pensamiento foucaultiano y la postura crítica de una de las intelectuales más comprometidas con la interdisciplinariedad y la crítica de nuestro tiempo, como es Judith Butler. A pesar de que no tengo el espacio para desarrollar estos vínculos aquí, me propongo hacer esta labor en una investigación posterior sobre la crítica en Foucault y en Judith Butler.

tal forma que el gobierno sobre las poblaciones ha dado lugar a una *biopolítica* que administra el cuerpo en su densidad y espesor demográficos, con lo cual, las modernas técnicas de gobierno totalizan a los habitantes del Estado mediante las técnicas demográficas, constituyéndolos como poblaciones, al mismo tiempo que los individualizan según el género. Si esta división de las poblaciones contemporáneas es el resultado de operaciones de *poder*, como hemos tratado de argumentar, ello se debe a que la división del género –y en consecuencia las exclusiones a que da lugar- están atravesados por un dispositivo de *poder* que llamamos *género*, el cual individualiza los cuerpos de los sujetos, al tiempo que los totaliza como integrantes de una de las dos figuras dominantes (masculino o femenino).

En otro orden de ideas, la “analítica” que Foucault opone a la teoría política practica un corte sobre lo real, atraviesa esas grandes generalizaciones que son los temas de la legitimación y la justificación del poder, sin llegar a los elementos constitutivos, precisamente porque Foucault es un genealogista que renuncia a la representación generalizada de que existen elementos últimos que sostienen un sistema de saber o de poder, es que el problema de lo *constitutivo* –que asedia a la teoría política contemporánea- le parece una objetivación mediante la cual la teoría reifica las categorías, postulándolas como entidades y lugares del discurso (tópicos) y olvidando la pregunta que interroga por su conformación en la historia del pensamiento. Por ello, en *El sujeto y el poder* se pregunta “¿Necesitamos acaso una teoría del poder?” para contestar de inmediato: “Dado que una teoría asume previamente la objetivación, no puede afirmarse como base para un trabajo analítico. Pero este trabajo analítico no procede sin una actualización en curso. Y esta conceptualización implica pensamiento crítico –una constante verificación-.”¹⁸⁰

Esta última declaración se hace eco de aquella expresión que resuena a lo largo de su conferencia sobre la crítica, en la que Foucault exclama “yo no soy un teórico, soy un crítico”. Habría que preguntarse porqué el pensador francés prefiere optar por la crítica en lugar de la teoría, pero esto será cuestión de una investigación posterior; por lo pronto es preciso mostrar que, si Foucault renuncia a clasificarse como teórico, es porque considera

¹⁸⁰ Foucault, M., *El sujeto y el poder*, p. 242.

que la teoría se conforma por una conceptualización del objeto que busca conocer, y que con esa operación la teoría renuncia al ejercicio genealógico. En lugar de partir de tópicos establecidos de antemano, “tenemos que conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra propia circunstancia”¹⁸¹

La genealogía, en consecuencia, es una interrogación radical que cuestiona nuestro archivo y le plantea buenas preguntas –históricas- que buscan dar cuenta de cómo es que hemos llegado a constituirnos de esta manera y no de otra. Por estas razones la pregunta foucaultiana por el *archivo* de las formaciones discursivas es también una pregunta política, debido a que da pie también a políticas de la memoria preocupadas por el *mal de archivo*. Como Derrida ha escrito

Ciertamente no habría deseo de archivo sin la finitud radical, sin la posibilidad de un olvido que no se limita a la represión. Sobre todo, y he aquí lo más grave, más allá o más acá de ese simple límite que se llama finidad o finitud, no habría mal de archivo sin la amenaza de esa pulsión de muerte, de agresión y de destrucción. Ahora bien, esta amenaza es *infinita*, arrastra la lógica de la finitud y los simples límites fácticos, la estética trascendental, se podría decir, las condiciones espacio-temporales de la conservación. Digamos más bien que abusa de ellos. Un abuso así abre la dimensión ético-política del problema. No hay un mal de archivo, un límite o un sufrimiento de la memoria entre otros: al implicar lo in-finito, el mal de archivo está rozando el mal radical.¹⁸²

Habría que caracterizar esta amenaza que Derrida llama “mal radical” con ejemplos puntuales como el peligro de borrado de las memorias de las víctimas de la exclusión, la desaparición física de poblaciones enteras debido a programas de exterminio, las técnicas que conservan la información y el funcionamiento político de los institutos que conservan la memoria de las naciones. Frente a este peligro, con Foucault y más allá de Foucault, tendríamos que volver a pensar la “ontología crítica del presente” como una tarea *por venir*

¹⁸¹ Foucault, M., *idem*.

¹⁸² Derrida, J., *Mal de archivo*, p. 12.

y para lo *porvenir*. Después de todo, la cuestión del pasado, la cuestión del archivo del mal, es una cuestión del futuro.

En este respecto, la posición estratégica de la política deberá ser interrogada en sus vínculos, posibles relaciones y distanciamientos de aquella otra tradición, la que comienza con Carl Schmitt y se prolonga al día de hoy, preocupada por establecer una diferencia específica entre *la política* y *lo político*. El problema, sin embargo, se mantiene idéntico cuando nos referimos a los *actos filosóficos* de Michel Foucault, ya que el pensador francés, ocupado de cuestiones locales y singulares, nunca asumió una postura clara, ni dió luces de pretenderlo, en torno a este debate. Tal vez sea nuestro deber responder en su nombre mediante la *crítica* entendida esta vez como estrategia de *desujeción* de cara a la política identitaria que mantiene una relación abusiva y apropiadora de lo *otro*. La alteridad, esa condición de extranjería que se relaciona tensionalmente con lo propio, es el *quid* de los grandes problemas políticos de nuestro tiempo.

CONCLUSIÓN

¿Hay valor en la incertidumbre?

Antes de comenzar con las conclusiones me gustaría señalar que la incertidumbre, a pesar de su mala fama, no debe ser pensada como una excusa para la falta de reflexión, antes bien, la incertidumbre no es nihilista, es productiva en la medida en que señala las aporías del pensamiento, que son algo más que un bache o que errores que deben ser superados. En cierta manera, si el saber ha proseguido se debe a la función positiva de la incertidumbre. De esta forma, en conjunción con lo que he argumentado en esta tesis, podríamos pensar que la apuesta por la historia que realiza Nietzsche es su manera de salir del nihilismo o al menos, su manera de cuestionarlo.

En este breve trabajo, por desgracia, no hemos podido dar respuesta a todas las preguntas que se han abierto con nuestra lectura. El recorrido propuesto en esta tesis es más amplio y desborda las posibilidades restringidas de que disponemos en las actuales circunstancias. Sin embargo, me gustaría añadir que la presente tesis es apenas un esfuerzo por tomar postura en los amplios debates que conforman el núcleo de mi investigación. En lo referente a la “analítica del poder” y sus relaciones con la genealogía, he intentado demostrar que la segunda es la condición *sine qua non* de la primera, esto es, que no habría “analítica del poder”, ni la posibilidad de constituirla, sin recurrir a la vieja herencia que proviene de Nietzsche. A pesar de algunas implicaciones escabrosas que habitan su pensamiento, el alemán ha arrojado muchas luces sobre el proceso de la civilización europea, a tal grado, que los mayores representantes de esa tradición inactual que llamamos crítica, han sido incapaces de permanecer indemnes ante su estrepitosa lectura. De la *Dialéctica de la Ilustración* a *La voluntad de saber*, una nueva línea de continuidad y divergencia ha tenido en su centro el pensamiento de Nietzsche. Y si bien sus respuestas han sido divergentes sin duda, y de manera paradójica, han coincidido en más de un aspecto. De la posición de Adorno y Horkheimer a la recepción francesa de la *Genealogía*

de la moral en Deleuze y Foucault, un elemento, el *pathos* de la distancia, ha permanecido como un emplazamiento que aporta un conocimiento determinado sobre la condición política contemporánea. El análisis de estas relaciones y de su emplazamiento singular será objeto de un estudio más extenso centrado en las relaciones polimorfas de los herederos de la *crítica* de Kant a nuestros días que pretendo realizar en el doctorado.

Por otra parte, sólo hemos conseguido *problematizar*, si se nos permite la expresión, un aspecto mínimo de los profundos ensayos que Foucault dedicó a su estudio de los poderes modernos. Hemos logrado despejar, así lo espero, solamente las cuestiones básicas, de método dirían algunos, pero el corazón punzante de su reflexión política ha tenido que quedar silenciado necesariamente. Ni *Vigilar y castigar* ni sus cursos en el Collège de France han sido tocados, salvo de manera tangencial, en todo el cuerpo de nuestro texto. Esta falta no puede quedar impune, al menos tengo que decir dos palabras sobre esto. Como Thomas Lemke, en su breve ensayo "*Marx sin comillas*" *Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo*, considero que el filósofo francés ha tenido dos momentos diferentes en su abordaje de las relaciones de poder. En el primero de estos, Foucault consideró oportuno tomar el modelo de la "guerra" para pensar en la constitución de las sociedades panópticas; según lo declarado en sus propias palabras, el genealogista de nuestra moral tomó esta intuición de la filosofía de Nietzsche. Como hemos visto, la valía de Nietzsche, al menos a los ojos de Foucault, radicaba en que el pensador alemán fue capaz de realizar una *problematización* del poder que se alejaba de la teoría política y de sus supuestos hegemónicos. No hay sujeto más que el producido por el poder, la *subjetivación* entonces es necesariamente política. El trabajo consistía en mostrar cómo se producía esta *subjetivación* y en describir los mecanismos, las racionalidades, las tecnologías específicas que se involucraban en este proceso. La política entonces era la continuación de la guerra por otros medios.

Sin embargo, ésta no es la última palabra de Foucault. En sus análisis de la biopolítica y de las gestiones gubernamentales de la población, el de Poitiers sostuvo que la guerra debía dejar de ser el único modelo, o el más favorecido, para estudiar las relaciones de poder y dominación históricamente ubicables. En su lugar, el *gobierno* y sus estrategias debían ser exploradas a través de una genealogía de los controles modernos que han conducido

directamente a la conformación del liberalismo postrero. El estudio del poder, en adelante, no excluirá ni dejará de tomar postura frente a los *dispositivos* del mercado que atraviesan nuestras sociedades. Pensar las relaciones de poder en su nivel *gubernamental* no nos eximirá, pues, de hacer un análisis minucioso del Estado y de sus fuerzas. Si hay aquí una ruptura radical, es algo que escapa a mi conocimiento; lo fundamental para mí de estos análisis foucaultianos radica en la posibilidad de hacer una *crítica* de los controles poblacionales que producen aporías al interior de la propia teoría normativa. Pensando en los casos extremos, como los refugiados en Israel y los sectores poblacionales que han sido despojados de sus derechos políticos y civiles por medios estatales, creo que es posible señalar los problemas interiores al liberalismo contemporáneo y a sus variantes conocidas como “democracia deliberativa”, en todas sus formas. Este aspecto podría obligarnos a tomar postura ante la posibilidad de radicalizar la democracia, lo cual sin duda es necesario, y de trabajar políticamente, mediante diversas estrategias que no excluyan las cuestiones de género, en pro de ese *espectro* que Derrida llamó *democracia por venir*, de la cual la Universidad y las nuevas humanidades que *problematizan* el concepto del hombre a partir de los crímenes de Estado y de las políticas gubernamentales, no pueden ser excluidas. Para decirlo en dos palabras, considero que trabajar por la radicalización de la democracia implica trabajar a favor de la democracia por venir, y que entre ambas la diferencia política no existe aún cuando en el ámbito de la reflexión teórica estas dos políticas críticas no converjan. Habrá, pues, que criticar los supuestos esencialistas que todavía subyacen al pensamiento político de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, quienes abogan todavía por la constitución de un sujeto de la política. En este aspecto es probable que sólo el por venir nos desmienta.

En cuanto a cómo posicionar a Foucault en estos problemas, las cuestiones se suceden con formidable rapidez. El pensador francés no tiene una filosofía política, ni considera que existan condiciones universales para responder a la pregunta ¿Qué hacer? tampoco tiene una postura que le permita hacer una elección entre formas de gobierno. Foucault nunca se preguntó como otros qué forma de gobierno sería la ideal, cuál sería la más conveniente, ni qué forma de Estado podría ser la preferible. Su estudio es sobre todo un análisis de las normas políticas y sociales que conforman los estándares de la dominación. Y a pesar de

que su pensamiento pudiera ser *acéfalo*, considero que la crítica de la dominación es la tarea política indispensable para cualquier proyecto de radicalización de la democracia. Allí donde la teoría normativa falla, Foucault acierta y, por ello, paradójicamente Foucault es más demócrata que Rawls o que Habermas. En el cuestionamiento del sujeto encontramos herramientas para una crítica radical de la razón política.

Sobre la política en Foucault, esta postura puede ser criticada como hemos visto con los ataques de Castoriadis; sin embargo, forma parte de los viejos esquemas organizacionales y autoritarios de la política de Partido el creer que cualquier forma de acción que tome distancia de sus valores y líneas, de su hegemonía como diría Gramsci, no es más que una desviación o mero reformismo. Con todo, considero que en la posición estratégica de la política foucaultiana hay de hecho una forma de radicalizar los espacios de la lucha más allá de los esquemas de representación. El hecho de que la política no se ejerza solamente con los profesionales y los mandarines contribuye a mostrar que la dominación no puede ser erradicada desde las altas cumbres de la burocracia y que ésta última ha contribuido más bien a su reforzamiento. Si la política no reside solamente en una esfera, si la política no se extiende únicamente a la capacidad de establecer *desacuerdos* y a la lógica identitaria de los *sin parte*, entonces la crítica de la política hegemónica es plural y divergente de manera constitutiva, y no unipolar ni detentada por el sujeto homogéneo. A pesar de ello, el pluralismo político de Michel Foucault no siempre se escapa de la reducción de lo *otro* a la mera antinomia del sí mismo y de lo propio. Frente a este problema hay una respuesta: constituir *políticas de la justicia* que sean críticas incluso de sus propios principios y Foucault ha sido uno de los filósofos más autocríticos de la modernidad.

Otras preguntas vendrán a continuación, sin embargo prefiero esperar a oírlas, porque, desafortunadamente, yo no poseo todas las respuestas. Una reflexión colectiva sobre estos problemas es lo que necesitamos para reforzar a la Universidad que Derrida quería *sin condición*.

BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA:

- Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- _____ *Historia de la locura en la época clásica, vol. 1 y 2*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 2000.
- _____ *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Ed. Siglo XXI, México, 2004.
- _____ *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Ed. Siglo XXI, México, 2005.
- _____ *La arqueología del saber*, Ed. Siglo XXI, México, 2005.
- _____ *Respuesta a una pregunta*, Ed. Almagesto, Buenos Aires, 1991.
- _____ *El orden del discurso*, Ed. Tusquets, Barcelona, 2005.
- _____ *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Ed. Pre-Textos, Madrid, 2001.
- _____ *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Ed. Siglo XXI, México, 2003.
- _____ *La vida de los hombres infames*, Ed. Altamira, Buenos Aires, 1996.
- _____ *Defender la sociedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- _____ *Genealogía del racismo*, Ed. La piqueta, Madrid, 1992.
- _____ *Seguridad, territorio, población*, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006

- _____ *Historia de la sexualidad, vol. 1. La voluntad de saber*, Ed. Siglo XXI, México, 2005.
- _____ *Historia de la sexualidad, vol. 2. El uso de los placeres*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1986.
- _____ *Historia de la sexualidad, vol. 3. La inquietud de sí*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987.
- _____ *El sujeto y el poder*, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ed. Nueva Visión, pp.241-259, 2001.
- _____ *Microfísica del poder*, Ed. La Piqueta, Madrid España, tercera edición, 1992.
- _____ *Sobre la Ilustración*, Ed. Técnos, España, 2003.
- _____ *Dits et écrits, 4 t.*, Ed. Gallimard, Paris, 1994.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA:

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Ed. Trotta, España, 7ª edición, 2005.
- Althusser, Louis, Balibar Étienne, *Para leer el capital*, Ed. Siglo XXI, México, 2006.
- Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, Ed. Arena libros, Madrid, 2002.
- Amiel, Anne, *Hannah Arendt. Política y acontecimiento*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?* Ed. Paidós, España, 1997.
- Badiou, Alain, *La Ética. En sayo sobre la conciencia del mal*, Ed. Herder, México, 2004.
- Basauré, Mauro, *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*, Ed. Palinodia,

- Chile, 2007.
- Benjamin, Walter, *Obras Libro I/ vol. I*, Ed. Abada, España, 2007.
- Blanchot, Maurice, *Michel Foucault, tal y como yo lo imagino*, Ed. Pre-textos, Madrid, 1993.
- Boullant, Francois, *Michel Foucault y las prisiones*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.
- Buck-Morss, Susan, *Walter Benjamin, escritor revolucionario*, Ed. Interzona, Buenos Aires, 2005.
- Butler, Judith, *Deshacer el género*, Ed. Paidós, España, 2006.
- Brandes, Georg, *Nietzsche. Un ensayo sobre el radicalismo aristocrático*, Ed. Sexto Piso, México, 2004.
- Cusset, Ives y Stéphane Haber, *Habermas/Foucault. Trayectorias cruzadas, confrontaciones críticas*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, Barcelona, 7ª edición, 2002.
- _____ *Foucault*, Ed. Paidós, España, 1987.
- Derrida, Jacques, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- _____ *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2009.
- _____ *Mal de archivo*, Ed. Trotta, España, 1997.
- _____ *L'Université sans condition*, Ed. Galilée, France, 2001.
- Gros, Frédéric, *Michel Foucault*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- Habermas, Jürgen, "La modernidad, un proyecto inacabado" en Folster, Hal (ed.) *La posmodernidad*, Ed. Kairós, Barcelona, 7ª edición, 2008.
- _____ *Ensayos políticos*, Ed. Península, Barcelona, 2002.
- _____ *El discurso filosófico de la modernidad*, Ed. Taurus/Alfaguara, Madrid, 1989.
- _____ *El derecho internacional en la transición hacia un escenario posnacional y Europa: en defensa de una política exterior común [en colaboración con Jacques Derrida]*, Ed. Katz/ CCCB, España, 2008.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón pura*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1978.

- _____ *El conflicto de las facultades*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2004.
- _____ *Filosofía de la historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- Le Blanc, Guillaume, *El pensamiento Foucault*, Ed. Amorrortu, 2008.
- Lefort, Claude, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Ed. Anthropos, España, 2004.
- Löwith, Karl, *Max Weber y Karl Marx*, Ed. Gedisa, Barcelona, 2008.
- Martínez de la Escalera, Ana María, *El presente cautivo. Siete variaciones sobre la experiencia moderna*, Ed. Edere, México, 2004.
- _____ *Algo propio, algo distinto de sí. Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, Ed. Anthropos, Barcelona, 2001.
- _____ *Interpretar en filosofía. Un estudio contemporáneo*, Ed. UNAM, México, 2004.
- _____ “Friedrich Nietzsche: La promesa de una herencia”, en Ribero Weber, Paulina y Greta Rivara Kamaji, Ed. UNAM, México, 2002.
- Millet, Louis y Madeleine Varin d’Ainvelle, *El estructuralismo como método*, Ed. Lala, Barcelona, 1975.
- Morin, Edgar, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, *Mayo del 68: La brecha*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2009.
- Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática*, Ed. Gedisa, España, 2003.
- Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Ed. Alianza, Madrid, 2006.

_____ *El nihilismo: escritos póstumos*, Ed. Península, Barcelona, 2ª edición, 2000.

_____ *La voluntad de poder*, Ed. Edaf, Madrid, 2002.

_____ *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*, Ed. Alianza, Madrid, 2002.

_____ *Ecce homo o como se llega a ser lo que se es*, Ed. Alianza, Madrid, 2002.

Overbeck, Franz, *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*, Ed. Errata naturae, España, 2009.

Strauss, Leo y Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2003.

Traverso, Enzo, *Los judíos y Alemania. Ensayos sobre la "simbiosis judío-alemana"*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005.

_____ *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán*, Ed. UNAM, México, 2004.

Vernant, Jean-Pierre, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1986.

Wohlfarth, Irving, *Hombres del extranjero. Walter Benjamin y el Parnaso judeoalemán*, Ed. Taurus, México, 1999.