



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**EN LOS LINDES DEL PENSAMIENTO DE
NIETZSCHE Y FOUCAULT: APUNTES EN
TORNO A LA «GENEALOGÍA» EN RELACIÓN
CON EL PODER**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
ARANTXA ROQUET ARCINIEGA**

**TUTOR-DIRECTOR DE TESIS
DR. RAMÓN CHAVERRY SOTO
ASESOR(ES) PRINCIPAL(ES)
DR. ALBERTO ISAURO CONSTANTE LÓPEZ
DR. DONOVAN ADRIÁN HERNÁNDEZ CASTELLANOS**



CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2024.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 general

1. Prolegómenos

2. Capítulo I: El derrumbe metafísico y epistemológico del «*Ursprung*»: hacia los cimientos críticos de la genealogía

2.1. La crítica a la metafísica desde la perspectiva genealógica

2.1.1. La disolución del fundamento suprahistórico

2.1.2. La duplicidad metafísica y la inversión del simulacro

2.1.3. La muerte de Dios: fin del transhistoricismo

2.2. El problema filosófico del conocimiento atravesado por el poder

2.2.1. El blanco de la crítica a la epistemología moderna

2.2.2. El sacrificio del sujeto de conocimiento

2.2.3. Otra concepción del mundo

2.2.4. Las relaciones de poder detrás de la invención del conocimiento

2.3. El problema epistemológico-político de la verdad

2.3.1. La verdad como argucia lingüística y el inevitable perspectivismo

2.3.2. La voluntad de verdad y su producción discursiva en Foucault

3. Capítulo II: La reconversión histórica en el entrecruce de la genealogía y el poder

3.1. La genealogía en detrimento del historicismo tradicional

3.2. Sobre el quehacer genealógico

3.2.1. Procedencia (*Herkunft*) y acontecimiento: una marca corporal

3.2.2. Emergencia (*Entstehung*): entre el no-lugar y el poder diagramático

4. (Una no) conclusión: los desafíos postnietzscheanos y el pensamiento de la resistencia en Foucault

5. Referencias y bibliografía complementaria

Agradecimientos

Quisiera expresar mis más sinceros agradecimientos a mi asesor de tesis, colega y gran amigo, Ramón Chaverry, por el apoyo incondicional que me ha brindado y por todos los aprendizajes vividos desde que tuve la dicha de conocerlo. También quiero reconocer a todos los miembros del Comité de Titulación y a los Sinodales que dieron su visto bueno a esta tesis, en especial a Alberto Constante, profesor y amigo, por todas sus enseñanzas y su gran ejemplo.

De igual forma, agradezco a la UNAM y a la Facultad de Filosofía y Letras, por darme la valiosa oportunidad de cursar y concluir mis estudios profesionales; así como a los profesores y profesoras que me formaron a lo largo de mi trayectoria académica y que se volvieron personas inolvidables para mí.

Mi infinita gratitud a mi hermosa madre, Claudia, por ser mi sostén y mi propulsor más importante en esta travesía; por encontrarnos en esta vida y por tenernos todavía... Sin ti este logro no hubiera sido posible. Además, agradezco a Erik, mi cómplice y mi sol, por su amor y apoyo. Y a la distancia, a mi más querida familia y amigos y amigas que, directa o indirectamente, han estado presentes en mi vida y son parte fundamental de mí. Por último, no quiero dejar de agradecerles a mis seres queridos que ya no están y que echo de menos, particularmente a Rubén Mendoza, quién creyó en mí desde antes de cursar la carrera en Filosofía y fue la fuente de inspiración para emprender este sueño tan decisivo.

1. Prolegómenos

Una de las fuentes invaluable que propulsó los grandes problemas de la construcción intelectual de Michel Foucault, ineludiblemente, tiene su raigambre más íntima en la travesía intempestiva del pensador errante. Su obra y pensamiento es una aproximación al legado nietzscheano de un gran calado, de una caustica reflexión y de una incontrovertible actualidad. Cuando se lee solícitamente la profundidad de la escritura de Nietzsche (N.), nadie puede quedar inerte. Foucault comprendió pronto la soberana avidez con la que N. deconstruyó tópicos imprescindibles como el lenguaje, el ser, la historia, el conocimiento, la verdad, el sujeto, etc., lo suficiente como para diseminar sus efectos en otros tantos campos impensados hasta ese momento.

Lo que aquí nos concierne es la indisociable proximidad filosófica entre Nietzsche y Foucault en un texto de 1971 que servirá de introducción al volumen colectivo de homenaje a Jean Hyppolite, maestro y predecesor de la cátedra «Historia de los sistemas de pensamiento» de la *École Normale Supérieure*.¹ *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971) es un texto de suma provocación. Y es que no podía ser de otra manera. La remembranza de un «espíritu libre»² que pugnó por vindicar la entrañable relación que guardan el pensamiento y la vida, tenía que vaticinar el rescate de las «cosas pequeñas», “[...] quiero decir, los asuntos fundamentales de la vida misma”.³ Este escrito, sin duda, atestigua una sentenciosa exigencia de renovación, de depuración de todo lo magnánimo y decoroso a cambio de

¹ Cf. Aitor Aizola M. *Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche*, p. 262-264.

² “Humano demasiado humano es el monumento de una crisis. Dice de sí mismo que es un libro para espíritus libres: casi cada una de sus frases expresa una victoria —con él me liberé de lo que no pertenecía a mi naturaleza”. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, 2016, «Humano demasiado humano», §1, p.100. “La expresión «espíritu libre» quiere ser entendida aquí en este único sentido: un espíritu *devenido libre*, que ha vuelto a tomar posesión de sí”. *Idem*.

³ F. Nietzsche, *op cit.*, «Por qué soy yo tan inteligente», §10, p. 69. Quizás la doctrina del «eterno retorno» sea la validación de esta interpretación trágica de la existencia de la que Nietzsche se siente pionero. Y con esta doctrina se consolidará lo que N. llama el «amor fati»: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es amor fati [amor al destino]: el no querer que nada sea distinto ni el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aún menos, disimularlo —todo idealismo es mendacidad frente a lo necesario—, sino *amarlo*...”. *Ibid.*, §10, p. 71. Esa es la vía que N. encuentra hacia la afirmación rotunda y completa de la vida, no así la mortuoria y espuria negación y rechazo de una parte fundamental de la existencia como estandarte de la cultura moral e intelectual contemporánea.

repensar lo ruin, lo espurio, lo que hay de lábil en la existencia humana. Esos pequeños rincones enterrados en las fauces del olvido. Por supuesto no para elevarlos o encumbrarlos, como si se buscase un sustituto de aquello que en otro tiempo había sido una verdad sin escrúpulos. No más tiranías del sentido. No más valoraciones impertérritas destinadas a callar la voz que las engrandeció a costa del silencio de su indolencia. Esta transustanciación de pensamientos, no busca ser la proyección de una definitiva revelación de soluciones. No se pretende poseer una definitiva certidumbre. Por el contrario, la enseñanza nietzscheana que retumba en Foucault nos muestra que el camino del pensamiento es un intersticio pantanoso que más que imponernos una verdad, desorienta la geometría del sentido.

Acá, Foucault recupera un Nietzsche que se auspicia bajo la máscara del intérprete de signos y lleva a cuestras la práctica del médico-psicólogo: ausculta los vericuetos de eso que se ha preconizado como la ciencia histórica, panacea del historicismo moderno en tanto cúmulo universal, objetivo y sistemático del decurso de la humanidad. No obstante, lo que vemos es un cisma declarado, una confesión de «guerra»,⁴ desafiando de palmo a palmo la visión ecuménica de lo que debiera ser la historia. Es un análisis a «martillazos»,⁵ un permanente destruir para (re)construir desde otras arenas movedizas.⁶

Nuestro objetivo principal en esta investigación estriba en desmembrar el concepto de «genealogía», situado en el intersticio del pensamiento entre Nietzsche y Foucault, a través de un análisis epistemológico-político en relación (in)directa con el poder. Para ello, nos dedicamos a hacer una serie de apuntes críticos basados en nuestro texto clave de Foucault sobre Nietzsche (1971).⁷ Estos apuntes filosóficos plantean algunos temas y reflexiones

⁴ “La afirmación del fluir y del aniquilar, que es lo decisivo en la filosofía dionisiaca, el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del concepto mismo de «ser»” F. Nietzsche, *op cit.*, «El nacimiento de la tragedia», §3, p. 89.

⁵ “En el mundo hay más ídolos que realidades ésta es mi «mirada maligna» para este mundo, este es mi «oído maligno»... Preguntar aquí una vez con el *martillo* y, tal vez, oír como respuesta ese conocido sonido hueco—que habla de entrañas flatulentas— qué fascinación para alguien que aún tiene oídos detrás de los oídos —para mí viejo psicólogo y cazador de ratas, ante quién justamente lo que quiere permanecer en silencio *tiene que sonar abiertamente*...” F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos o de cómo se filosofa con el martillo*, Prólogo, p. 34.

⁶ Es bien sabido que los martillazos de la crítica nietzscheana “[...] los asesta contra la religión, la filosofía y la moral tradicionales. Quiere destruir y pulverizar estas formas para dar un nuevo cauce al proyecto creador de la existencia. Y así como el cincel del artista se ensaña con la piedra cuando quiere liberar la imagen que yace en el bloque de mármol, así el martillo de la crítica que se ensaña con el hombre tal como éste es y tal como se entiende a sí mismo”. Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*, p.142.

⁷ Es de suma importancia aclarar que en la presente investigación nos limitamos a considerar los textos de Foucault sobre Nietzsche **previos** a la publicación de un nuevo texto de Foucault, que lleva por título *Nietzsche*,

principales de esta obra hilando, algunas veces de manera directa o espontánea, otras veces esquiva, controvertida o polémica, otros conceptos indisociables entre sí. Las categorías de «metafísica», «conocimiento», «sujeto», «verdad», «perspectivismo», «sentido histórico», y «poder» son problematizadas aquí, para dar cuenta del sentido global y del alcance conceptual de la noción filosófica de la «genealogía». Por tanto, es claro que incursionaremos en estos planteamientos más como problemas filosóficos que como resoluciones parciales o definitivas. La evocación a Nietzsche nos provoca más un ánimo de controversia permanente que una voluntad de consumación. Devorar, momificar o disecar el dinamismo propio de todo auténtico pensamiento no son parte de nuestras aspiraciones teóricas, sobre todo cuando el eco de la voz del pensador trágico resuena en el sentido de estas líneas.

La estructura general de esta investigación consta de dos capítulos. El primer capítulo, que lleva por nombre: “El derrumbe metafísico y epistemológico del «*Ursprung*»: hacia los cimientos críticos de la genealogía”, concentra nuestro análisis en sintetizar —a través de tres temáticas fundamentales: A) La disolución del origen metafísico, B) El problema del conocimiento en relación con el poder y C) El problema de la verdad y el perspectivismo— la crítica colosal al pensamiento occidental que Nietzsche articuló de manera un tanto caótica y fragmentaria. El enfoque de este análisis está marcado por nuestro ímpetu en comprender cuál es el meollo de la crítica genealógica que Foucault retoma en el ensayo de 1971. El primer capítulo, por tanto, explora desde la vía negativa aquello a lo que recusa la genealogía, es decir, todo lo que no es y de lo que quiere deshacerse radicalmente. Con el afán de impugnar, no sólo el desaforado e infortunado episodio en la historia europea, sino con la voluntad declarada de refutar, de una vez por todas, la monumental tergiversación de la metafísica platónica y cada uno de sus adeptos, Nietzsche implantó el germen genealógico del pensamiento de la *multiplicidad*, en tanto arma subversiva contra todo tipo de univocismo y sustancialización de lo existente. En este sentido, presentamos tres problemas filosóficos (que constan de los tres apartados A, B, y C) que sustentan el distanciamiento y el deslinde rotundo de la genealogía respecto de lo que Nietzsche considera aún como supuestos metafísicos impregnados en nuestros conceptos y teorías. Y es que uno de los más

y que ha sido publicado este mismo año (2024). Por tanto, reconocemos las limitaciones de esta investigación en la medida en que desconocemos el contenido de esta nueva obra, y más bien nos centramos en lo que se considera la segunda etapa teórica de Foucault que inicia con sus investigaciones genealógicas sobre el poder con el ensayo de 1971.

cautivadores intereses que Foucault encontró en el escrutinio nietzscheano fue, sin lugar a dudas, su contundente suspensión de la categoría del «sujeto» que inevitablemente también transformó las nociones tradicionales de conocimiento y verdad en las que está versado este capítulo.

En el segundo capítulo, titulado “La reconversión histórica en el entrecruce de la genealogía y el poder”, dedicamos nuestra atención a la reestructuración histórica de la perspectiva genealógica como método crítico de comprensión de los fenómenos desde la vía positiva. Para ello, en la primera parte de este capítulo, mostramos el dismantelamiento del historicismo moderno que Nietzsche emprende en la «Segunda intempestiva» —expuesto en el apartado D—. A través de este recorrido, también nos centramos en recuperar la noción crucial del «sentido histórico» que Foucault retoma como el auténtico catalizador del método genealógico. Por último, en la segunda parte de este capítulo —que consta del apartado E—, hacemos desembocar todos nuestros esfuerzos en delinear y comprender en qué consiste la genealogía, cuál es su quehacer y cuáles son los instrumentos de análisis que Foucault detona y explora en el texto de 1971. En este último apartado, exploramos la reconversión histórica a la que Nietzsche nos convoca después de la debacle en la que nos ha sumergido en el capítulo anterior.

En suma, lo que exponemos en el siguiente escrito es la consideración general de que la «genealogía» es un método de disección histórica y, en ese sentido, es también un intento de subvertir el orden de comprensión no sólo de los acontecimientos históricos, sino de la realidad social, de la totalidad del mundo, más acá o más allá del ser representacional en el que quedó encasillada la metafísica occidental. El análisis genealógico trata, entonces, de deshacer nuestra noción lineal-causal de la historia y abrirnos a una nueva experiencia del tiempo; de derrumbar las «significaciones meta-históricas» propias de los discursos desarrollistas, teleológicos y esencialistas del historicismo tradicional; de avizorar la *procedencia* y la *emergencia* de los acontecimientos en su viva fugacidad, en medio de un escenario fangoso atravesado por complejas redes de poder que implacablemente atentan contra el cuerpo, hasta entonces no visible en la historia del pensamiento. A continuación, les presentamos el desglose de la investigación antes esbozada, a sabiendas de que en todo momento intentamos dinamitar el sentido inquisidor de los autores aquí recogidos.

2. Capítulo I: El derrumbe metafísico y epistemológico del «Ursprung»: hacia los cimientos críticos de la genealogía

*Afortunadamente, aprendí a tiempo a distinguir
el prejuicio teológico del moral, y ya no
busqué el origen del mal detrás del mundo.*

F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

*El genealogista tiene necesidad de la historia
para conjurar la quimera del origen,
un poco como el buen filósofo tiene
necesidad del médico para conjurar la sombra del alma.*

M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

*La divinización del devenir es
una perspectiva metafísica
(como desde lo alto de un faro
al borde del mar de la historia).*

F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*.

2.1. La crítica a la metafísica desde la perspectiva genealógica

La aproximación filosófica de Nietzsche esgrimió una profunda detracción de los conceptos e ideales del pensamiento occidental. Más aún, se propuso carcomer desde la médula las interpretaciones unilaterales auspiciadas por una cultura en declive, que ya experimentaba los estragos de sus propios relatos. En definitiva, este sistema de pensamiento encubrió los criterios de apreciación tras las formas monolíticas de los conceptos morales, epistemológicos, históricos, religiosos, etc., Sus cimientos afloraron en la consolidación de la metafísica occidental, que tuvo el efecto histórico de crear la fábula del «más allá» a través de discursos esencialistas y totalizadores. Hacia la destrucción de este andamiaje, Nietzsche consumió sempiternas gotas de tinta. Entre ellas, arguyó el análisis genealógico como un proceder, en principio, anti-metafísico y, por tanto, sentó las huellas de un descender absolutamente histórico.

La combativa obra de M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), a bote pronto, sintetiza de manera magistral la voluptuosidad del pensamiento nietzscheano sobre la apropiación del decurso histórico; ahí convergen tanto la caricaturización de la ciencia histórica moderna, sus excesos, su avidez de cientificismo, su pretendida sed de objetividad sostenida por un aliciente sentido de la justicia y de la verdad; como su contraveneno, su antídoto, su desaforado contra-discurso que marca las pautas de un proceder renuente a toda forma de sustancialización del pasado. Sin menoscabo alguno, en este ensayo Foucault nos presenta su versión nietzscheana del trabajo genealógico, pero simultáneamente nos sitúa en el escenario escabroso de su contrapartida. Nos dibuja algunos de los relieves y contornos, de los flancos y matices teóricos que contrarresta la genealogía, en tanto en cuanto es un quehacer de interpretación histórica eminentemente escrupuloso, transversal y multipolar. De acuerdo con Foucault, “[La genealogía] se opone, [...] al despliegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del ‘origen’”.⁸

⁸ Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 1997, p.13.

2.1.1. La disolución del fundamento suprahistórico

Bajo la égida de Nietzsche, Foucault considera que la primera labor genealógica reside en desdivinizar el pretendido origen (*Ursprung*)⁹ meta-histórico de nuestros valores y conceptos superiores. En este sentido, la genealogía resulta incomprensible si no consideramos que, en principio, nació como un contra-discurso que posicionó su implacable crítica en función de su blanco de ataque. Desde su consolidación buscó captar meticulosamente las narrativas a las que se enfrentaba. En su lectura sobre Nietzsche, Foucault identificó un posible uso metafísico del término *Ursprung*, que Nietzsche desligaría de un uso histórico atribuido a los términos *Herkunft* y *Entstehung*. Esta escisión entre dos (incluso tres) sentidos filológicos distintos reafirma toda una serie de insinuaciones filosóficas que Nietzsche arrojó, provocativa y fragmentariamente, a lo largo de varias de sus obras mostrando su aversión contra la *fe* metafísica. Es por ello por lo que Foucault ve en esta distinción, aunque no siempre fija, entre «origen metafísico» (*Ursprung*) y «comienzo histórico» (*Herkunft/Entstehung*), las pautas para el robustecimiento de un método de análisis desencubridor de los fenómenos, que, al contrario de toda metafísica, busca dejar al descubierto toda motivación, interés u orientación ulterior revestida de objetividad, de universalidad y de verdad.

El punto de partida de la acometida genealógica de Nietzsche se centró, por tanto, en pulverizar una a una, las formas de la cultura proyectadas en idealizaciones trascendentales de la existencia. La ciencia, la filosofía, la religión, la moral, la metafísica, todas, fueron consideradas eslabones de un mismo posicionamiento axiológico fundamental: la moral cristiana.¹⁰

⁹ «Ursprung» es un término que Foucault rastrea en algunos textos de Nietzsche, mismo que en algunos casos su acepción refiere al *origen* o *fundamento* en sentido metafísico.

¹⁰ “La moral *contra natura*, esto es, casi toda la moral que ha sido enseñada, idolatra y predica, se vuelve justamente *contra* los instintos de la vida [...] «Cuando dice Dios ve los corazones», dice no a los deseos inferiores y superiores de la vida y toma a Dios como *enemigo de la vida*... El santo, en quien Dios se complace, es el castrado ideal... La vida finaliza donde empieza el «reino de Dios»”. Nietzsche, *op cit.*, 2002, § 4, p.64-65.

En el cristianismo ha atacado tan sólo la expresión fáctica, histórica de la metafísica. El cristianismo representa algo más general: no una metafísica cualquiera, ni una valoración cualquiera, sino la *valoración de la metafísica*, la valoración de toda la interpretación occidental del ser, que interpreta lo sensible, lo mundano y terreno, lo percibido con el cuerpo, *a la luz de las Ideas*, a la luz de un mundo supraterráneo, auténtico, «verdadero», trasmundo, y lo interpreta como lo pasajero, lo inauténtico, lo aparente. Esto es lo que Nietzsche entiende por la palabra «platonismo».¹¹

Su pugna contra la moral cristiana no sólo se erigió superficialmente sobre el valor particular de los conceptos morales de «bueno» y «malo», traspasó las fronteras de una postura que se limitaría a condenar el contenido temporal de los valores cristianos y, más bien, se situó *más allá* de la moral en tanto su historia atestiguaba el fracaso más virulento de las fuerzas vitales languidecidas. Estas fuerzas decrepitas, autoalienadoras de la vida, que llevaron a la moral cristiana a prevalecer como el modo auténtico de vida contemplativa, fueron las mismas fuerzas que instalaron un sistema de valores en cuyas entrañas pervivía el germen de la enfermedad del ser humano (occidental). Así es como descifró el peligro anticipado de esta proyección moral, porque no la consideró, exclusivamente, una mera inclinación religiosa aislada, sino un fenómeno cultural que imponía un modo de concebir la existencia, una orientación estimativa de las formas de vida que, finalmente, materializaba el acaecer histórico de la metafísica (platónica). “Contra esta tergiversación [moral] y menoscabo de la vida se vuelve Nietzsche: se opone a toda la filosofía anterior porque ésta se encuentra guiada por prejuicios morales incluso allí donde, al parecer, es sólo conocimiento puro”.¹² Por tanto, sus primeras pautas genealógicas se dirigieron a desbrozar, desde distintas facciones de análisis (filológico, histórico, psicológico y sofístico), las formas de la cultura moderna.

La genealogía de los conceptos morales, es decir, la deconstrucción consciente del movimiento histórico del contenido de estos conceptos en relación con distintas fuerzas exteriores, le mostró a Nietzsche que la contingencia de los conceptos y valores morales estaba directamente ligada al criterio de apreciación del que derivaban; “Que detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que

¹¹ Eugen Fink, *op cit.*, p. 164.

¹² *Ibid.*, p. 147.

no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella”.¹³ La inercia de este gran hallazgo lo impulsó a la reconversión genealógica de los problemas fundamentales de la metafísica y la epistemología en problemas axiológicos: “El problema crítico es el valor de los valores, la valoración de la que procede su valor, o sea, el problema de su *creación*”.¹⁴

Deshacer la fábula metafísica del «origen» atemporal y divino de nuestras valoraciones morales consistió en una asidua y extensa desintegración, no de un saber concreto o de una ciencia particular, sino del esquema total de comprensión de lo real de Occidente, esto es, del modo ontológico en que la tradición estructuró el pensamiento representacional (ser-presencia-identidad) de la realidad. A consideración del pensador intempestivo, el platonismo inauguró un sistema ontológico-moral que se sostiene, primariamente, por una dualidad originaria y autoexcluyente entre dos ámbitos de realidades distintas: por un lado, la invención del mundo de las ideas, un mundo *fuera* de este mundo empírico, donde yacen las ideas perennes que dan legitimidad a cuanto participe de ellas; por otro lado, la existencia embaucadora de las apariencias, sombras sensibles que ocultan tras de sí los verdaderos entresijos de las cosas en cuanto tal, finalmente, concebidas como distorsiones de la realidad. Esta escisión primaria configurará, con sus matices y variopintas expresiones, la historia del pensamiento de la cultura occidental, «la historia de un error»,¹⁵ la creación sublimada de un «trasmundo»¹⁶ al que se le ha depositado toda confianza, todo valor superior, toda añoranza. A decir verdad, “Buscar tal origen es tratar de encontrar ‘lo que ya existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí misma; tener por adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera”.¹⁷

El lugar privilegiado del «mundo verdadero» ha sido ocupado por diversas significaciones trascendentales a lo largo y ancho de la historia de Occidente, desde el *Arché*, la Idea, Dios, el Ego, la Razón, lo Incondicionado o el Absoluto, etc.; de cualquier modo, ha

¹³ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.18.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.8.

¹⁵ Cf. F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, «Cómo el mundo verdadero al fin devino en fábula», pp. 59-60.

¹⁶ “En cualquier caso no alcanzado [el trasmundo]. Y en tanto que no alcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, tampoco obligatorio: ¿cómo podría obligarnos algo desconocido?...”. F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, p.59.

¹⁷ M. Foucault, *op cit.*, 1997, pp. 17-18.

funcionado, discursivamente, como el sustento meta-histórico que ha afianzado la posibilidad de toda representación objetiva del mundo. El lugar metafísico del «*Ursprung*» designa la forma universal del sistema total de las representaciones subjetivas, por tanto, ha sido la estructura trascendental privilegiada de Occidente, según la cual se valida toda experiencia humana posible sin estar determinada ella misma por el ámbito de la empiricidad. Contrario a esta posición, el filósofo errante consideró que todos los sistemas cognitivos y filosóficos contruidos hasta el momento no sólo no reproducen la verdad objetiva y universal ya dada en la realidad (de suyo inexistente), sino que la habilitan y la fabrican constantemente.

La perspectiva genealógica, le hizo considerar a Nietzsche que la figura inveterada del *Ursprung*, no es más que una *ficción regulativa* que ha dominado significativamente nuestros modos de comprensión de la realidad, al grado de que a pesar de su existencia fraudulenta no deja de sernos un aliciente reconfortante y funcional. Sin embargo, suponerla ha implicado sumirnos en una lógica nociva encerrada en el ámbito de la *presencia* y la *identidad* de lo que «es». En última instancia, “Parménides había dicho: «No se puede pensar lo que no es»; nosotros estamos en el otro extremo, y decimos: «Lo que es pensado debe ser seguramente una ficción»”.¹⁸ Nietzsche tildó a la metafísica de la más deleznable de las ficciones creadas por un tipo de ser humano espiritualmente abatido, y, proyectó en ella una serie de idealizaciones psicológicas e innumerables contrasentidos y presupuestos ocultos que desde sus comienzos dominaron su deseo de desterrar del pensamiento la posibilidad de articular una ontología del devenir que no redujera la existencia a los esquemas simplificadores de la ficción del «ser».

Estos «idólatras del ser» han concebido la contradicción como un obstáculo cognitivo, como una imposibilidad lógica, como algo que hay que superar en aras de lo inmutable, de lo idéntico, de lo estable, de lo aprehensible. Por nombrar uno de los ya vetustos problemas metafísicos, a saber, “¿Cómo una cosa puede nacer de su contraria, por ejemplo, lo racional de lo irracional, [...] la verdad del error?”,¹⁹ es “resuelto” por la metafísica negando el correlato entre lo uno y lo otro. Jamás, de ningún modo, lo de valor superior podrá ser vilipendiado por el pestilente hedor de lo más ruin y grotesco. Lo uno (lo de valor superior),

¹⁸ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, 2007, §533, p. 367.

¹⁹ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 2016, §1, Libro I, p.41.

en ningún caso podría compartir un ancestro común o una genética prehistórica con aquello de valor inferior, no habría nada que los vinculase bajo una misma matriz originaria. Prejuicio pecaminoso de la metafísica.²⁰ Y es que no se requiere una mirada demasiado sagaz, apenas un incipiente sentido histórico, nos dice Nietzsche,²¹ podría sacar a la luz que la oposición radical no existe en la realidad empírica como tal, que más bien se trata de un proceder suntuoso, de la suposición de que, bajo una lógica binaria, uno de los elementos contrarios subyuga al otro en la medida en que es vinculado con un origen sagrado. En la realidad no existe algo cuyo atributo se dé de manera absoluta o completa,²² esa radical y absoluta oposición sólo es el efecto de una motivación ulterior, “[...] y qué, si esta química conduce a la conclusión de que, en este dominio también los colores más hermosos están compuestos de materias viles, incluso despreciadas?”.²³

El arsenal teórico de la metafísica, sus conceptos universales tales como el «sujeto», la «conciencia», el «ser», la «cosa-en-sí», el «principio de razón suficiente», el «principio de causalidad», etc., representan la abstracción total del mundo real, inmediato y empírico; en todo caso, el *único* aprehensible para nosotros, y estos conceptos abstractos, vacíos de contenido sensible, de experiencia, de influjos pulsionales, son supervalorados por un *error de perspectiva* que ha llegado demasiado lejos en cuanto ha antepuesto la ficción del «ser», prejuicio insoslayable del pensar, como la estructura misma de la cosidad. En realidad, “Ponen aquello que viene al final —¡desgraciadamente! ¡pues no tendría que venir nunca!—, los «conceptos superiores», esto es, los conceptos universales, los más vacuos, el último humo de la realidad evaporándose, en el principio *como* principio”.²⁴ En consecuencia, la artimaña del «mundo verdadero», el lugar de lo trascendental (es decir, condición de

²⁰ Constantemente Nietzsche coquetea con la relación entre el metafísico, ese que adula los prejuicios y el creyente, el devoto del cristianismo. Quizás no se distingan tanto, al fin que “Todos los prejuicios proceden de los intestinos. La carne sedentaria [...] es el auténtico pecado contra el espíritu santo”. F. Nietzsche, *op cit.*, 2016, «Por qué soy yo tan inteligente», §1, pp.51-52.

²¹ “La idiosincrasia de los filósofos no puede ser menos peligrosa: consiste en confundir lo último y lo primero” F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, «La razón en la filosofía», §4, p.55. “Todos los valores superiores son de primer rango, todos los conceptos superiores, el ser, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto —todo esto no puede haber devenido, luego *debe* ser *causa sui*. [...] Lo último, lo más sutil, lo más vacuo es puesto como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum* [Realidad Última]...” *Idem*.

²² V.gr. Ni el nivel de perfección o de imperfección de un cuerpo es absoluto, ni lo que se dice de la bondad o de la maldad de una acción o una persona es completa, en todos los casos se trata de atribuciones y ópticas, puntos de vista que podrían exagerar o no la intensidad del atributo, sublimando así un lado de la oposición.

²³ F. Nietzsche, *op cit.*, 2016, §1, libro I, p.42.

²⁴ F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, «La razón en la filosofía», §4, p. 55.

posibilidad de la realidad), —arguye Nietzsche— ha sido una de las más desastrosas invenciones de Occidente porque lleva inoculada una negación profunda, irracional y aviesa contra la vida, «fuerza plástica»²⁵ y creadora de todas las formas incluso más oscuras, ocultas y terribles de la existencia. Fuerza desmesurada que encuentra su expresión más ligera e inmediata en las pasiones, las afecciones pulsionales, en una palabra: el cuerpo. “Los más sabios de todos los tiempos han juzgado lo mismo acerca de la vida: *no vale nada*... Siempre y en todos los lugares se ha oído de su boca el mismo sonido, —un sonido repleto de duda, repleto de melancolía, repleto de cansancio de la vida, repleto de resistencia contra la vida”.²⁶ La vida, hasta ahora, no ha encontrado en el pensamiento (conceptual) el catalizador que la potencie y la insuffle permanentemente por encima de sí misma. Por el contrario, la interpretación moral de la metafísica y la epistemología, en especial por parte del racionalismo, del idealismo, el pesimismo y las distintas formas de nihilismo, se erigieron a costa de la desconfianza y el desdén por las formas subterráneas del cuerpo.²⁷ El campo de guerra de la moral cristiana ha sido la realidad empírica de los sentidos, y hacia dentro del sujeto, el mundo inconsciente. Inventó la figura interna de la «mala conciencia» inoculada desde fuera, para que el sujeto fuese su propio verdugo, devorado y carcomido por la culpa y el arrepentimiento de sí mismo. Renunciando a los vericuetos pulsionales, el pensar racional se amuralló frente a la alteridad del cuerpo y fincó sobre la exclusión y depreciación de la afección sensible y la ambivalencia vital, sus categorías e ideales más íntimos. El pensamiento racional no ha sido más que la des-sensualización de las ideas, el empalidecer cruento de los conceptos. “[...] el filosofar siempre fue una especie de vampirismo [...]”²⁸ ortodoxo, que para preservarse desarrolló formas de pensar parasitarias de la vida, extrayendo la vitalidad de cada experiencia para dejar los restos cadavéricos de los conceptos a los predadores y elocuentes sabios, sacerdotes y ascetas de la humanidad. Y así,

²⁵ Cf. F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, «Segunda intempestiva», p.39. En este texto Nietzsche explora aquellas formulaciones modernas de la historia y en esa busca examina cómo una cierta formulación que excede su historicismo contraviene las propias expresiones de recuerdo/olvido de la vida y otras formas y potencias vitales. “Me refiero a esa fuerza [plástica] para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño, cicatrizar las heridas, reparar las pérdidas, rehacer las formas destruidas.” *Idem*.

²⁶ F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, «El problema de Sócrates», p. 45.

²⁷ “Antes, a causa de la estupidez en la pasión, se le hacía la guerra a la pasión misma: se conspiró para lograr su aniquilación, todos los viejos monstruos de la moral están de acuerdo en ello: *il faut tuer les passions* [hay que matar las pasiones]”. F Nietzsche, *op cit.*, 2002, §1, p.61.

²⁸ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, § 372.

apoderándose de los estados de indigencia humana a través de discursos y valoraciones morales, condenaron y debilitaron la relación fáctica del animal-humano con su contingencia. De ahí que, la mayor parte de la práctica filosófica de Occidente se fabricó creando un conocimiento hostil y mortífero hacia gran parte de las formas de vida que no procedían de la racionalidad, imponiéndoles límites, simplificando y juzgando sus expresiones múltiples, censurando todo lo que no representase semejanza alguna con los valores superiores de la estabilidad, la medida, el orden, la virtud, lo bello, lo impasible, lo regular, lo contemplativo, etc. Los grandes ídolos de esa humanidad han sido poseídos por «fuerzas reactivas» que han llevado la mentira encubierta como estandarte del pensamiento (racionalista) mismo. Esas fuerzas reactivas lo terminaron volviendo un instrumento en contra de las «fuerzas activas» e irrefrenables de la vida en su conjunto, a contrapelo de su disociación, de su pluralidad, de su *diferencia*.²⁹

En suma, si algo desdeña la genealogía, es justamente la creencia ilusoria en el origen meta-histórico que encorseta las cosas —los fenómenos, los pensamientos o cualquier acontecer vivo y, por tanto, carcomido por la corrosión del tiempo— en presencias fijas, en entidades que se corresponden a cabalidad con el ser de su esencia, una esencia no visible, no palpable, sencillamente no perceptible, incorruptible, presencia impoluta. Por supuesto, esta implantación inequívoca de la coincidencia del objeto real con su esencia le inculca de antemano un destino, una teleología, una finalidad última, una función preestablecida que sólo cobra sentido en relación a ese magnánimo origen que mantiene la coherencia entre las cosas y sus esencias fuera de la temporalidad que todo lo agita. Según la metafísica, habrá que librar lo accidental, lo externo y todo lo sucesivo. Solo lo inmóvil yace puro e idéntico a sí mismo y es preservado, o diríamos, disecado bajo los preceptos de estos adoradores de categorías trascendentales. En los orígenes, las cosas eran tal cual son, sin sobresaltos, sin fisuras, sin violaciones, sin injusticias, sin traspié alguno —dicen los ascetas del

²⁹ A propósito de la relación entre el pensamiento y el conocimiento según Deleuze: “Cuando el conocimiento se hace legislador, el pensamiento es el gran sometido. El conocimiento es el mismo pensamiento, pero el pensamiento sometido a la razón como a todo lo que se expresa en la razón. El instinto del conocimiento es pues el pensamiento, pero el pensamiento en su relación con las fuerzas reactivas que se apoderan de él o lo conquistan. Ya que son los límites que el conocimiento racional fija a la vida, pero también que la vida razonable fija al pensamiento”. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, 2019, p. 145.

conocimiento. Pero, la genealogía tendrá que deshacer, en todos los flancos de análisis, cualquier síntoma de transhistoricismo.

2.1.2. La duplicidad metafísica y la inversión del simulacro

La fatídica pugna nietzscheana sitúa, entonces, en la división metafísica del mundo (mundo verdadero/mundo aparente, esencia/fenómeno) el decisivo problema axiológico en que se ve sumido el declive del presente, pero también, la crisis inexorable del porvenir. Su salvoconducto lo encontró en la genealogía, a través de la cual, deconstruyó no sólo el dualismo de las valoraciones metafísico-morales, sino también, y con mayor inclemencia, el pensamiento mismo del «ser» interpretado en el horizonte de una gradación jerárquica de lo existente. La fórmula ser=identidad, es decir, el ser *es*, y el no-ser *no es*, fue la treta metafísica ante el problema ontológico de la relación enigmática entre lo uno y lo múltiple. No obstante,

Esta diferencia concibe una división en el ser de lo existente, de tal modo que éste se divide en ser auténtico y ser inauténtico. «Ser» se diferencia en sí mismo en ser verdadero, auténtico, y ser no verdadero, inauténtico [...] Pero esto significa también que no todo existente lo es de igual manera, sino que se distingue según grados, según categorías; se distingue según su *rango* de ser. Y todo rango se mide por la distancia del existente más elevado, del existente supremo, llamado ordinariamente el «Absoluto» o «Dios».³⁰

Con la intención de desenmarañar a profundidad el problema de la duplicidad metafísica, echamos mano de la sugerente interpretación que propone Deleuze, a todas luces de raigambre nietzscheana, acerca del proyecto platónico en relación con la fundamentación de la teoría de las ideas en el apéndice de la *Lógica del sentido*, llamado “Platón y el simulacro”. Acá, Deleuze introduce el punto de vista de que el discurso platónico, en medio de su peripecia por descubrir lo propio de cada ente, va descartando poco a poco la legitimidad de cada impostor (copia/imagen/apariencia) a partir de la división y selección de

³⁰ Eugen Fink, *op cit.*, p.169.

su linaje en relación con su autenticación con el modelo fundante (Fundamento/Idea). La fundamentación de cada modelo, de cada criterio de selección, Platón la adscribe mediante el relato elocuente y legitimador del mito. “Es él quien permite erigir un modelo con el que los diferentes pretendientes puedan ser juzgados. Lo que ha de ser fundado, en efecto, es siempre una pretensión. El pretendiente es quien recurre a un fundamento a partir del cual su pretensión se encuentra bien fundada, mal fundada o no fundada”.³¹ Son las copias, los pretendientes, las que participan del modelo ideal, pero participar es síntoma de una degradación ontológica de inautenticidad. Por tanto, lo decisivo en la aplicación de la jerarquía ontológica no es tanto el modelo en sí mismo, sino la relación de las copias entre sí en función del modelo. Entonces, lo crucial se juega entre la tríada neoplatónica: el fundamento (el padre), el objeto de la pretensión (la hija) y el pretendiente (el novio). De acuerdo con Deleuze, la principal motivación platónica “[...] se trata de seleccionar a los pretendientes, distinguiendo las buenas y las malas copias o, más aún, las copias siempre bien fundadas y los simulacros sumidos siempre en la semejanza”.³² La postulación del fundamento (en el sentido metafísico de «Ursprung») es sólo posible dentro del orden de la representación (lo mismo-lo semejante), por tanto, el original (el modelo, la idea) en nombre del cual se justifica un sentido unívoco, una teleología natural, una realidad esencial, un juicio final, una identidad primera, etc., reproduce, con exclusividad, la similitud gradual al criterio: cuanto más semejante más *auténtico*, más *lícito*, más *moral*.³³

La invención platónica del pasadizo a *otro* ámbito de realidad *fuera* de la presencia sensible del ente, pudo haber tenido otro desenlace a ojos de Nietzsche. En efecto, en reiteradas ocasiones Nietzsche parece dar a entender que, ciertamente, subsisten (al menos) dos ámbitos de realidad; por un lado, el flujo inexorable del devenir, cuya manifestación *total* nos es sencillamente inconcebible y, por otro, su insoslayable *interpretación* por parte del que percibe, según sea el caso. Entonces, lo que “existe”, de acuerdo con Nietzsche, es un *continuum* múltiple e inestable que no para de devenir (existencia en su pura diferencia), y,

³¹ G. Deleuze, “Platón y el simulacro”, p.181.

³² *Ibid.*, p.182.

³³ La moralidad en Nietzsche es el resultado de la sujeción que, después de un largo tiempo, se ha vuelto hábito y después una segunda naturaleza del individuo, como todo lo que es creído con fuerza y aprobado colectivamente. “La diferencia fundamental que ha llevado a los hombres a distinguir lo moral de lo inmoral, lo bueno de lo malo, no es la diferencia entre ‘egoísta’ y ‘altruista’, sino entre *el apego a una tradición, a una ley, y la tendencia a emanciparse de ella*”. F. Nietzsche, *op cit.*, 2016, §96, II, p.95.

la perspectiva indisociable que cada viviente se forma de esa posibilidad abierta, pero siempre de conformidad con su constitución subjetiva, con sus necesidades vitales y con sus condiciones particulares de existencia. En este tenor, “No hay una reproducción del mundo real en la conciencia y ésta no posee una imagen verdadera de aquellos objetos del mundo (externos). La realidad (percibida) es un reflejo reductor de aquella «realidad» siguiendo determinadas perspectivas. Esta perspectiva es absolutamente inseparable del mundo (desde nosotros, desde nuestra perspectiva)”.³⁴ En esta divergencia radica la abismal separación y detracción de Nietzsche respecto de la metafísica platónica. La noción de «perspectiva» es la que desarma la lógica de la «identidad sustancial» que se juega en la tríada neoplatónica porque, mientras que el modelo es en primer término (es decir, niega ser-otro) y las copias se limitan a re-producir el parecido que guardan con el original, rechazando todo gesto de impostura o simulación (es decir, de la copia mal fundada, no fundada o inauténtica); la perspectiva (o el concepto de «simulacro» en Deleuze), es para Nietzsche el único modo en que el «mundo del devenir» se abre para ser percibido desde su inevitable *diferencia* (es decir, desde su ser-siempre-otro). Así, la perspectiva (la realidad en cuanto percibida) implica la transformación del objeto percibido (es decir, la transformación de su forma previa), imposibilitando la identidad del objeto consigo mismo. “Por ello, la duplicación por la que nuestro mundo coexiste con un mundo incognoscible no es una duplicación inútil: ella impide que las cosas se comprendan desde sí mismas, desde la evidencia empírica de su presentación”.³⁵ Es en estos términos con los que Nietzsche se decide rotundamente a inhabilitar los resabios del platonismo (metafísico-moral) sobrepuestos en la ficción del *más allá idealizado* (puro, divino, impoluto) que sería la Gran Razón de todo lo existente. A pesar de que, inadvertidamente, Platón mismo fue el que abrió la puerta de lo desconocido y miró (¡quizás por vez primera!) el abismo inhóspito de la agreste exterioridad; le dio la espalda (a la humanidad), y junto con el aniquilamiento de la caverna soterró, con ello, la posibilidad abierta del accidente, la indescifrable potencia del azar y la tempestad abrumadora del devenir para fincar sobre sus escombros el paso hacia las lejanías, en las antípodas de la historia...

³⁴ J. Luis Vermal, *Crítica a la metafísica de Nietzsche*, p.72.

³⁵ *Ibid.*, p.73.

Con esto Platón toma, para Nietzsche, el camino errado: la remisión fuera de sí que está implícita en la perspectiva visible la entiende en términos de la misma perspectiva y así óntifica el ámbito, o mejor dicho la apertura a la que se accede con la destrucción de la absolutez de la presencia óntica. Al entenderse ésta como presencia fenoménica, se busca en un ente existente en sí la razón de ese aparecer, trasladándose al otro «ámbito» la noción misma de ente [...].³⁶

Tras el examen genealógico, las ensoñaciones metafísicas plagadas de «significaciones meta-históricas» se revelan sólo como una proyección psicológica de necesidades antropológicas que se concretaron en una narrativa teológico-moral profundamente dominante. Para la metafísica, “El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo siempre se canta una teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo. No en el sentido de modesto, o de discreto, como el andar de la paloma, sino de irrisorio, irónico, el apropiado para deshacer cualquier vanidad [...]”.³⁷ Por ende, la exploración histórica es de baja procedencia, no teme a las alturas, pero las ve únicamente como lo que son, creaciones idealizadas superpuestas a un tiempo primigenio (inexistente).³⁸

El advenimiento de la categoría deleuziana del «simulacro» (tan sólo como posibilidad teórica) demarca la fase apocalíptica de la transición histórica de una cultura sumida en la desesperanza y la inocuidad (que ya desde el siglo XIX, querámoslo o no, presentaba signos visibles del fracaso, el exterminio y la perturbación que implantó a nivel planetario en su expansión colonial), de la que el «texto Nietzsche» es a la vez la cristalización y el catalizador, el diagnóstico y el antídoto, el pensamiento de los márgenes y la filosofía del futuro. Hacer visibles los simulacros, significa para la genealogía dismantelar el dispositivo platónico habilitado a nivel discursivo para, así, desmitificar la presencia fantasmática del origen; “[...] como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido

³⁶ *Ibid.*, p.74.

³⁷ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.20.

³⁸ ¿Por qué la necesidad de pertrechar una cultura para evitar el error, una cultura que teme a la falsedad, que patologiza la producción de la diferencia o enmascara pérfidamente la creación de ficciones regulativas?, ¿por qué no pensar el ser, la subjetividad y la relación con el mundo *de otra manera*?, ¿qué hay de peligroso en desterrar la significación de un mundo trascendental y evidenciar su ausencia o, en todo caso, la huella de su creación?

invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias”.³⁹ El «sentido histórico» activo en el simulacro deviene potencia desestabilizadora de las jerarquías que fijan una unidad superior y de ella desdoblan sucesiva, dialéctica o causalmente, sin perder su referencia a la unidad originaria, lo que viene después. El desdoblamiento de la unidad originaria significa, por tanto, el fin de la multiplicidad en la medida en que la reproducción de lo “otro”, aquí, forma parte del ordenamiento mismo por lo que el fundamento acredita o desacredita a los pretendientes, sanciona o autoriza, por ese gesto inadvertido de discriminación y exclusión deliberada de toda referencia a un origen divino.

Invertir el platonismo significa entonces mostrar los simulacros, afirmar sus derechos entre los iconos o las copias. El problema ya no concierne a la distinción Esencia-Apariencia, o Modelo-copia. Esta distinción opera enteramente en el mundo de la representación; se trata de introducir la subversión en este mundo [...] El simulacro no es una copia degradada; oculta una potencia positiva que niega el original, la copia, el modelo y la reproducción.⁴⁰

El simulacro, por tanto, concentra la capacidad afirmativa de desmontar la dualidad metafísica misma, no es ni el modelo ni la copia, no se erige el poder supremo de referente primordial ni tampoco se somete al papel sucedáneo de las sombras sensibles; la filosofía crítica de Nietzsche no afirma una mera sustitución o intercambio de los términos duales realidad-apariencia, cosa en sí-representación, de modo que el par excluido invierta su significación en el par excluyente dejando intacta la mecánica misma por la que se reproduce sostenidamente el sistema de las jerarquías. La “apariencia”, es para Nietzsche la “realidad” *otra vez*, sólo que resignificada, reconcebida y revalorada. No hay dualidad real, sólo es una mera ilusión fraudulenta fabricada por la maquinaria metafísica que en el fondo disecciona y conceptualiza la realidad desde un punto de vista moral.⁴¹ Por el contrario, los simulacros coronan la superposición impropia de las diversas máscaras que han tomado lugar en la historia de la humanidad. Los simulacros no expresan una identidad esencial, coexisten simultáneamente en el juego histórico de las interpretaciones. “[El simulacro] Hace

³⁹ *Ibid.*, p.11.

⁴⁰ G. Deleuze, *op cit.*, “Platón y el simulacro”, p.186.

⁴¹ Cf. F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, §6.

imposible el orden de las participaciones, la fijeza de la distribución y la determinación de la jerarquía. Instaura el mundo de las distribuciones nómadas y de las anarquías coronadas. Lejos de ser un nuevo fundamento, asegura un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como *defundamento*”.⁴² Los simulacros, fuera de todo pensamiento sustancialista, atestiguan la demolición de los ídolos (ideales o fundamentos) pasados, inservibles ya, pero aún más, precipitan la ausencia, vuelven irreversible el vacío incolmable de los ídolos presentes y porvenir...

[...] ¿os habéis preguntado a vosotros mismos alguna vez lo suficiente qué precio ha habido que pagar en este mundo para levantar todo ideal? ¿Cuánta realidad tuvo que ser calumniada y malentendida para ello, cuánta mentira justificada, cuánta conciencia trastocada, cuánto «Dios» inmolado en cada ocasión? Para que se pueda levantar un santuario *es necesario destruir un santuario*: esta es la ley [...].⁴³

2.1.3. La muerte de Dios: fin del transhistoricismo

Se dice que un hombre tremendamente exaltado irrumpió en las inmediaciones de la plaza pública y, en medio del desconcierto, la burla generalizada y la incredulidad de los oyentes, anunció la incursión estrepitosa de un eclipse de sol al medio día y entrelineas, añadió, ¡Ha sucumbido ante nosotros *Dios* y somos nosotros los que lo hemos matado! Y continuó:

¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo el horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde se mueve ahora? ¿Hacia dónde nos movemos nosotros? ¿Lejos de todos los soles? [...] ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? [...] ¿No escuchamos aún nada del ruido de los sepultureros que entierran a Dios? ¿No olemos aún nada de la putrefacción divina? [...].⁴⁴

⁴² G. Deleuze, *op cit.*, “Platón y el simulacro”, p.186.

⁴³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 2007, Libro II, §24.

⁴⁴ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §125, p.439.

El acaecimiento de la *muerte de Dios* no atisba la mirada retrospectiva de un pasado profundamente oscuro, aciago y nostálgico por el que la humanidad haya crucificado su única posibilidad de comprensión, de redención, de bondad. No se trata del fin de los tiempos. Tampoco de un castigo divino en nombre de la vileza del ser humano. La *muerte de Dios*, por el contrario, es el presagio de un nuevo comienzo, el síntoma palpable de que el ser humano está mudando de piel, está padeciendo los estragos de una metamorfosis para la que, tal vez, su conciencia y su cuerpo no estén alineados todavía, no obstante, ya experimenta el «saber no sabido» de su transmutación, para la que sólo se requiere esperar, se requiere distancia, paciencia y tiempo para dejarla aflorar...

Finalmente, [El hombre frenético] lanzó su lámpara al suelo, rompiéndose en pedazos y se apagó. «Llego demasiado pronto —dijo entonces—, mi tiempo todavía no ha llegado. Este enorme acontecimiento aún está en camino y deambula —aún no ha penetrado en los oídos de los hombres. El rayo y el trueno necesitan tiempo, la luz de las estrellas necesita tiempo, los hechos necesitan tiempo, aún después de que hayan ocurrido, para ser vistos y escuchados».⁴⁵

Es así que el acontecimiento más *catártico* de la humanidad ha sobrevenido para *desfondar* nuestro mundo; una nueva crisis se avecina, y el ser humano tendrá que arreglárselas con la reivindicación de la irresarcible fractura que lo atraviesa. *Dios* ya sólo nombra una categoría vacía, se revela a sí misma la creación de una cima perdida, inexistente ya desde sus comienzos.

La historia hace manifiesto lo que ya desde el principio se escondía, como germen de autodisolución, en la interpretación moral del mundo. Esta se elimina así misma: era nihilista ya desde el comienzo, pero lo era de forma encubierta. Es preciso recorrer eternamente, sin embargo, el curso de la historia. La moral muere de sí misma; la ontología metafísica acaba su historia. Nosotros nos encontramos en medio de esta fase final, de esta escatología de la metafísica, de esta muerte de Dios.⁴⁶

⁴⁵ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §125, p.440.

⁴⁶ Eugen Fink, *op cit.*, p.179.

La interpretación teológico-moral occidental del «ser» muere por sí misma; los valores que enarbolaba estaban instalados en el fatídico desenlace nihilista. Queda al descubierto que el nihilismo representa sólo una fase temporal de la historia de la interpretación metafísica del ser. Deviene síntoma de su fracaso, de su fin. Ahora, esos ídolos son constelaciones reducidas a polvo cósmico, no obstante, deambulan entre nosotros aún sus sombras... “Dios ha muerto: pero tal vez, dada la naturaleza de la especie humana, sigan existiendo durante milenios cavernas en las que se muestre su sombra. Y nosotros — ¡nosotros también tenemos aún que vencer su sombra!”.⁴⁷ Aún sepultado *nuestro* Dios, es posible que su *lugar* divino no haya sido inhabilitado y, entonces, corremos el peligro de su resucitación.

La mirada genealógica, ciertamente, le dio a Nietzsche el propulsor para encarar y desmentir el gran desierto de Occidente: “Dios es una respuesta burda, una indelicadeza contra nosotros los pensadores, —incluso en el fondo no es más que una burda *prohibición* que se nos hace: ¡no debéis pensar! ...”.⁴⁸ La presencia moral y anquilosante de «Dios» no sólo limita nuestra capacidad creativa de pensar, también calumnia las diversas formas existentes de vida. No sólo contamina nuestros juicios, también envenena nuestros cuerpos. Más aún, a la vista de Nietzsche, *Dios* no es más que la representación simbólica de la totalidad de una argucia histórica que se ha implantado violentamente como verdad transhistórica.⁴⁹ No obstante, el nuevo pensamiento del futuro, abrigado por la inexorable necesidad histórica, tendrá que disolver el fantasma de la ausencia de Dios o taponar su vacío con otros alicientes menos mezquinos, menos virulentos, menos rapaces... ¿Seremos capaces de disolver el fantasma de Dios por completo? ¿Podremos reescribir nuestra historia, es decir, reinterpretar eso que fuimos para reabrir el presente a lo intransitado por la humanidad toda? ¿Estaremos preparados alguna vez para asumir los desechos tras la muerte de *nuestro* Dios, qué nos queda entonces, acaso la ensordecedora conciencia de que sólo somos «tránsito»,⁵⁰

⁴⁷ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §108.

⁴⁸ F. Nietzsche, *op cit.*, 2016, p.48.

⁴⁹ Es bien sabido que en *Así habló Zaratustra* de Nietzsche, su obra maestra, el tema de la «Muerte de Dios» es una de las revelaciones fundamentales de las enseñanzas de Zaratustra. Mientras enseña el Superhombre, nos dice: “En otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. ¡Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra y apreciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!”. F. Nietzsche, 2023, Prólogo de Zaratustra, p.47.

⁵⁰ Cuando nuestro Dios muere, también muere una concepción antropológica del hombre, es así que alborea en Zaratustra una nueva verdad: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, - una cuerda

contingencia, pluralidad y nada más...? Quizás, «Dios» sea el nombre que le hemos impuesto a una proyección metafísica como horizonte representacional del sujeto, pero que termina manifestando su propia imposibilidad antropológica de infinitud.

¡Cuidado! A tu lado yace el océano, es cierto que él no brama siempre, y a veces yace allí como si fuera seda y oro y ensoñación del bien. Pero habrá horas en las que reconocerás que es infinito, y que nada hay más temible que el infinito. ¡Oh, pobre pájaro que se sentía libre y ahora choca contra las paredes de esta jaula! ¡Ay, cuando irrumpa la nostalgia de la tierra, como si allí hubiera más *libertad*! — ¡Y ya no haya ninguna «tierra»!.⁵¹

sobre un abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* y un *ocaso*”. *Ibid.*, p. 49.

⁵¹ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §124.

2.2. El problema filosófico del conocimiento atravesado por el poder

La disolución errática de las interpretaciones cimentadas en la estructura trascendental de la metafísica platónica conlleva un revisionismo enérgico de las categorías imprescindibles del esquema representacional al que Occidente concedió un lugar exclusivo en la historia del pensamiento. Poseído por esta consigna, Nietzsche vislumbró la ineludible tarea genealógica de poner en tela de juicio las nociones tradicionales de la epistemología moderna: por un lado, la construcción del sujeto cognitivo y, por otro, la producción del conocimiento en relación con la verdad.

Siguiendo las huellas del filósofo trágico, Foucault radicaliza el auscultamiento histórico, pero no de las proposiciones de conocimiento sino de la «voluntad de saber» que las atraviesa y que define nuestras disposiciones epistemológicas de las que derivan enunciados de conocimiento verdaderos o falsos, sujetos de conocimiento, métodos de análisis y de experimentación, dominios de objetos, etc. La historicidad de estas disposiciones revela que no pertenecen estrictamente al orden del conocimiento y que guardan una relación subterránea o subrepticia con las cosas a conocer y con el sujeto que conoce.

El análisis histórico de ese gran querer-saber que recorre la humanidad pone, pues, de manifiesto que no hay conocimiento que no repose sobre la injusticia (que no hay pues en el propio conocimiento, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero) y a la vez que el instinto de conocimiento es malo (que hay algo de mortífero en él, y que ni puede ni quiere nada para la felicidad de los hombres). Adquiriendo, como sucede hoy en día, sus más amplias dimensiones, el querer-saber no nos acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario, no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; abate las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo.⁵²

⁵² M. Foucault, *op cit.*, 1997, pp. 70-71.

La genealogía saca a la luz, por vez primera, que el conocimiento no es pura especulación racional o empírica, tampoco es un producto neutro que recoge la realidad en su objetiva y asidua manifestación, mucho menos es la aprehensión de entidades en sí (sustanciales). Por su parte, Foucault ve en este modelo de análisis las pautas metodológicas para examinar, fundamentalmente desde la óptica histórica, la voluntad de saber que hace posible la producción de nuestras formulaciones epistemológicas y el campo de inteligibilidad que las sustenta y las utiliza. Es claro que la concepción nietzscheana sitúa de raíz algunos problemas que involucran un planteamiento ambiguo y radical (por no decir irresoluble), sin embargo, al igual que Nietzsche, Foucault deja en claro su interés por desentrañar, hasta las últimas consecuencias, el valor ficticio que encubren ciertas categorías absolutistas e inamovibles de la epistemología tradicional indisolublemente arraigadas en nuestras prácticas sociales —discursivas y no-discursivas—, más que en una estructura esencial del sujeto cognoscente y del mundo.

2.2.1. El blanco de la crítica a la epistemología moderna

Es principalmente la filosofía moderna cartesiana y kantiana la que se abocó en sustentar un sujeto transhistórico, sustancial y definitivo, desde el cual se fincaron las condiciones de posibilidad del conocimiento racional y científico. Empero, de acuerdo con Nietzsche y Foucault, el problema del conocimiento lejos de ser resuelto por estas teorías epistemológicas —que le atribuyeron al sujeto absoluto la primacía fundacional del conocimiento—, no hicieron más que invisibilizar los procesos de construcción del propio sujeto y los nexos extra-epistemológicos en la producción social del conocimiento y la verdad.

Con el afán de mostrar el meollo de la crítica, según la perspectiva tradicional, René Descartes es el primer filósofo moderno que considera el “yo pensante” (sujeto) separado del mundo conocido, es decir, como una sustancia de naturaleza distinta pero igualmente real. Esta filosofía del «yo» implícita en Descartes, “[...] confiere al sujeto, singular importancia, el “yo” adquiere el rango de verdad primera. Un yo primariamente cognoscente para quien, su propia realidad psicológica interna, resulta más inmediata y transparente que esa realidad

fuera de sí, el no yo o realidad externa”.⁵³ Con ello, Descartes asumió un dualismo rapaz, aceptando nuevamente una división metafísica entre dos realidades con estatutos ontológicos distintos. Mundo interno y mundo externo en pugna mutua, ambos escindidos y jerárquicamente delimitados. El mundo externo es “externo a”, es decir, está en relación a la capacidad cognitiva del sujeto que conoce. Para Descartes, “[...] el mundo externo está signado por los límites perceptuales del hombre y, más aún, por el modo en que cada sujeto individual percibe las cualidades sensibles de las cosas”.⁵⁴ El acceso al mundo (realidad formal) fuera del “yo” implica un tipo de relación *mediata*, en tanto en cuanto es “mediada” por la relación primera consigo mismo; así, la relación del sujeto con sus propios estados mentales (pensamientos), implica una relación directa, es decir, *inmediata*, sin filtros, puesto que el yo (*res cogitans*) es la verdad fundante de cualquier aspiración al conocimiento cierto (claro y distinto para el sujeto) acerca de las cosas del mundo.

A pesar de que en la epistemología kantiana hay matices importantes, incluso distanciamientos o reformulaciones respecto de Descartes, también vemos condensadas, en cierto grado de generalidad, las formas conceptuales modernas que inauguró Descartes. En alguna medida ambos pensadores sostienen que la realidad representada no está “dada en sí”, no yace completamente abierta a la razón humana, no obstante, el sujeto sí puede adquirir un conocimiento verdadero del mundo a través del postulado de un fundamento trascendental —llámese Dios o la unidad de la conciencia— que asegura la relación *necesaria* entre el sujeto y el objeto—. Es así que, para Kant sólo se pueden conocer las representaciones de la realidad que están dispuestas por el propio sujeto cognoscente. “Sólo conocemos nuestro modo de conocer los objetos, no lo que estos sean en sí mismos. En otras palabras: a través de la sensibilidad conocemos *fenómenos* no cosas en su realidad independiente del sujeto cognoscente, lo que Kant llama el *númeno*”.⁵⁵ Las cosas tal y como son desbordan nuestra capacidad de conocimiento dada por los límites de nuestra propia subjetividad. El conocimiento en Kant está cifrado por la manera de conocer del sujeto, en ese sentido, el conocer ya no es un mero acto receptivo que acumula datos de la realidad. Es un acto productivo de constitución del objeto de experiencia. Sin embargo, “Kant no pretende

⁵³ Laura Benítez, *El mundo en René Descartes*, p.9.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ Immanuel Kant, *Crítica a la razón pura*, «Introducción del traductor», p. XVIII.

convertir el fenómeno en «mera apariencia». Al contrario, afirma que eso es lo que ocurre cuando consideramos el espacio y el tiempo como propiedades de cosas en sí y no por un objeto construido u organizado por nosotros”.⁵⁶ El giro nosológico kantiano estriba, entre otras cosas, en que lo que «es» se debe a que es producido por el modo en que el sujeto percibe, comprende, organiza, relaciona, sintetiza, infiere, piensa, a través de estructuras *a priori* (trascendentales o independientes de cualquier experiencia posible). En este caso, la apariencia sería suponer que eso que constituye el objeto de experiencia de hecho es la cosa-en-sí y no el objeto fenoménicamente dispuesto a la conciencia. Sin embargo, aunque la cosa en sí nos sea inaccesible, sin su existencia hipotética la teoría kantiana de la representación se desmorona porque el postulado de lo incondicionado —o sea la sustancialidad de la cosa en sí más allá de toda experiencia posible— es lo que sustenta las condiciones objetivas a las que está sometida toda representación subjetiva.

Por tanto, esta línea de pensamiento considera a la experiencia cognoscente el ámbito en donde se ponen en conexión las representaciones subjetivas y las pretensiones objetivas de toda representación de lo real. “[...] la filosofía moderna en conjunto puede ser entendida como el esfuerzo por separar el “yo” del mundo, por escindir lo interno de lo externo para después intentar, por todos los caminos, salvar la escisión, tanto en el plano ontológico como en el epistemológico”.⁵⁷ Esta escisión fundacional pretende ser resarcida, por un lado, mediante la fabulación de la objetividad del conocimiento, es decir, mediante la necesidad de suponer que cuando el sujeto se representa algo, ese “algo” refiere necesariamente a una cosa que existe fuera de su conciencia, y que, además esa representación tiene validez objetiva (está más allá del sujeto) y no es una quimera encerrada en los lindes de la mera subjetividad. Y, por otro lado, la postulación de la unidad del yo (sujeto) que se presenta como condición y fundamento del pensar, es decir, que en ella se deposita toda nuestra comprensión de lo real.

En consecuencia, la noción fundamental contra la que se articula el irrevocable desdén de Nietzsche hacia la tradición tiene que ver con la creencia de que el conocimiento es, en rigor, teórico; con la creencia metafísica de que son las ideas, lo suprasensible, lo que

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Laura Benítez, *op cit.*, p. 9.

constituye al ente. Asimismo, “[...] lo no sensible está al mismo tiempo por encima de lo sensible. Es lo supra-sensible, el auténtico qué-es y el auténtico ser del ente. Por ello, el conocer tiene que ajustarse a la medida de lo suprasensible, a la idea, tiene que llevar ante su visión lo visible no sensible, tiene que ponerlo ante sí: re-presentarlo.”⁵⁸ El esquema de la representación, o lo que es lo mismo, el modelo privilegiado de acceso consciente y aprehensión de lo real —y, por consiguiente, el modo en que los objetos se le presentan a la conciencia— es el blanco de ataque de la crítica. El pensar representativo predominó ampliamente en la tradición occidental, lo suficiente como para expresar lo real exclusivamente en los términos del trinomio «ser-presencia-identidad». Sin embargo, según Nietzsche, este planteamiento pasa inadvertidamente que el *ser* en realidad es el modo en que el pensamiento *puede* aproximarse a la realidad y no el modo en que el mundo está constituido. “Así queda el ser mismo reducido a lo que siempre había sido: condición del pensar representativo puesto por el propio pensar para asegurar su operar y acrecentarse a sí mismo”.⁵⁹

2.2.2. El sacrificio del sujeto de conocimiento

Una mirada aguzada en materia histórica hace tambalear la categoría trascendental del «sujeto» que se supone irrefutable. Es así que, entre otras tareas genealógicas, es indispensable una sistemática evaluación histórica de la conformación de los «universales antropológicos» que, de acuerdo con Foucault, han tomado la forma inmediata de la verdad del sujeto sustancialista. En la raíz de la voluntad de saber —de lo que puede y de lo que efectúa en perjuicio o beneficio de ciertas fuerzas—, está la disolución del «sujeto» como instancia fundadora, de la que derivarían otras creencias metafísicas (como el de «cosa», «identidad», «igualdad», «ley de causalidad», etc.) que están en la base de la teoría moderna del conocimiento.

⁵⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, Tomo I, p.148.

⁵⁹ J. Luis Vermal, *op cit.*, p.104.

En un texto célebre llamado *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1896), Nietzsche impele otra de sus sagaces detracciones del legado epistemológico cartesiano y kantiano, que también será motivo de otras de sus obras. En primer término, el conocimiento, nos dice, es engendrado (*Erfindung*)⁶⁰ arbitraria y azarosamente. En algún momento de la historia de la humanidad apareció sin ninguna predestinación, sin estar dado inherentemente en la condición humana. Fue producto de una irrupción que poco tiene que ver con un aspecto de superioridad o de grandilocuencia humana. En último término, nos dice Nietzsche, si el conocimiento y el intelecto humano tienen algo en común es que surgieron más como una debilidad, como producto de instintos violentos, como una languidez trivial en la naturaleza,⁶¹ puesto que no tienen mayor fin que saciar las necesidades meramente antropocéntricas. “Más que «conocer», esquematizar, imponer al caos bastante regularidad y suficiente número de formas para satisfacer necesidades prácticas”;⁶² así como el intelecto tiene que fingir para sobrevivir en el medio,⁶³ el conocimiento es una suerte de aliciente que obedece a principios nada sutiles y desinteresados. Este planteamiento le sirve a Foucault para sostener que detrás de la producción del conocimiento hay un «querer-saber» al que le interesa «conocer» en tanto en cuanto procura una utilidad práctica, sistemática y de poder para sostener y expandir el dominio y control de determinadas fuerzas no cognoscitivas. Toda esta sed instintiva plagada de errores, prejuicios, creencias y valoraciones que atraviesan la historia de la voluntad de saber —y que configura las relaciones culturales posibles entre el sujeto y el objeto—, no hace más que fragmentar la unidad del sujeto preexistente en las formas históricas de determinadas relaciones epistemológicas. “La forma subjetiva de lo real (o sea su carácter representativo y relevante en la certeza del conocimiento) es el horizonte implícito desde el que se comprende lo existente en la Edad Moderna, y ante el que surge la denuncia de que se trata de una ilusión perspectivista”.⁶⁴

⁶⁰ “Para Nietzsche, la invención —*Erfindung*— es, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable”. M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, 1983, p.20.

⁶¹ Cf. F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, 1994, pp. 17-18.

⁶² F. Nietzsche, *op cit.*, 2007, §509, p.351.

⁶³ Cf. F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, p. 8. “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que este es el medio merced al cual, sobreviven los individuos débiles y poco robustos [...]”. *Idem*.

⁶⁴ J. Luis Vermal, *op cit.*, p.177.

La suspensión y sustracción nietzscheana de toda esta concepción del sujeto disloca la creencia en la configuración previa del sujeto de conocimiento que posibilita las condiciones mismas de la experiencia, es decir, las condiciones trascendentales kantianas (válidas universalmente y a-históricas) que creen garantizar un conocimiento (cabal, verdadero y sin fisuras) del mundo *fuera* del pensamiento. Más aún, revela que se trata de un movimiento teórico que termina naturalizando una forma unívoca, estéril e inamovible de subjetividad y una forma a-histórica de conocimiento “verdadero”.

El Nietzsche de Foucault nos dice: “El conocimiento no constituye el instinto más antiguo del hombre, o a la inversa, no hay en el comportamiento humano, en los apetitos, en el instinto humano, algo que se parezca a un germen del conocimiento”.⁶⁵ Una fractura con la tradición disuelve la unidad representacional del sujeto: “Nuestro aparato cognoscitivo no se encuentra destinado al conocimiento”.⁶⁶ El sujeto no es el sustrato mnémico kantiano de las representaciones del mundo externo a través del tiempo (la llamada apercepción): el sujeto está disociado él mismo. Su conciencia no obedece a principios enteramente racionales, cabales y transparentes.⁶⁷ “Somos conscientes en la medida que la conciencia resulta válida, nos es útil. No cabe duda de que todas las percepciones sensibles se encuentran vinculadas a juicios de valor (útil y perjudicial, por tanto, agradable y desagradable)”.⁶⁸ La conciencia no es el recinto prístino y diáfano de representaciones intelectuales; cada representación de la realidad se ve comprometida con un interés subyacente. La conciencia inevitablemente atribuye un valor a todas las percepciones y las juzga y las interpreta desde una posición arbitraria y generalizadora. A pesar de que Nietzsche admite que lo real en estado puro, es decir, lo que está fuera de la perspectiva del que percibe es imposible de asir, no coincide con la estructura representacional a la que Kant vincula con una aprehensión mutilada de la cosa-en-sí, en su oposición entre el fenómeno y el noúmeno. A diferencia de Kant, Nietzsche plantea que esta percepción (en el sentido de perspectiva o interpretación) del objeto es un ejercicio que poco tiene de intelectual y desinteresado, y que está más vinculado a una capacidad artística, creativa y estética completamente equívoca y circunstancial, más que

⁶⁵ M. Foucault, *op cit.*, 1983, p.21.

⁶⁶ F. Nietzsche, *op cit.*, 2007, §491, p.343.

⁶⁷ Nietzsche apunta críticamente lo siguiente: “[...] ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada?” F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, pp.18-19.

⁶⁸ F. Nietzsche, *op cit.*, 2007, §500, p.346.

objetiva y trascendental. La conciencia surgió en la medida en que sirvió a las necesidades humanas y su desarrollo ha estado a expensas de nuestra relación primera e irracional con el mundo.⁶⁹ Es la sombra descolorida de la viva, fugaz e inmediata percepción que captura los objetos en su más próxima manifestación. Quizás, la conciencia haya sido parte de un fatuo error de la naturaleza, quizás su manera de traducir la realidad sea la más inverosímil de todas las posibles traducciones del mundo.

Nos dice Nietzsche: “La conciencia es el último y más tardío desarrollo de lo orgánico y, por consiguiente, también de los más imperfecto y debilitado”;⁷⁰ su presunta superioridad, eso que nos coloca por encima del animal, resulta una jugarreta sin miramientos. Es debido a ella que hemos producido toda una serie de errores de perspectiva en nuestra relación con el mundo, puesto que nos muestra una débil e insuficiente versión de las cosas.

He aquí el auténtico fenomenalismo y perspectivismo, tal como yo los entiendo: la naturaleza de la *conciencia animal* implica que el mundo del que podemos llegar a ser conscientes sólo es un mundo de superficies y de signos, un mundo generalizado y convertido en común —que todo lo que llega a ser consciente, precisamente por eso, se convierte en algo plano, delgado, relativamente necio, general, signo, síntoma gregario; que todo hecho de conciencia está ligado a una gran y fundamental corrupción, falsificación, superficialización y generalización.⁷¹

La conciencia sólo es capaz de traducir un mundo desdibujado de sus fundamentales matices, atestigua una mínima porción de lo que acontece fuera de sí e inevitablemente lo reduce al máximo, lo escanea pasando por alto todas las particularidades, todas las notas distintivas que ofrece la percepción; simplifica y falsifica el mundo en la medida en que, al descifrarlo, necesariamente lo transcribe inacabado, limitado, finito, generalizado, y sobre todo, bajo su *modo* de esquematización y bajo sus diversas argucias.

⁶⁹ “Incluso el hombre más razonable tiene necesidad, de cuando en cuando, de regresar a la naturaleza, es decir, a su *relación ilógica fundamental con todas las cosas*” F. Nietzsche, *Humano demasiado Humano*, Libro I, §31, p.63.

⁷⁰ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §11, p.344.

⁷¹ *Ibid.*, §354, pp.551-552.

Si la conciencia ha persistido, se debe a que sirve a la especie humana en su afán de perpetuarse indefinidamente en la existencia. Es «síntoma gregario»; una especie de necesidad social la ha sostenido y la ha hecho proliferar.

La conciencia, en general, sólo se ha desarrollado bajo la presión de la necesidad de la comunicación [...] La conciencia no es, en realidad, más que una red de conexiones entre hombre y hombre [...] El hecho de que nuestras acciones, pensamientos, sentimientos, movimientos —al menos una parte de ellos—, lleguen a nuestra conciencia no es sino la consecuencia de un terrible y largo «deber» que ha dominado sobre el hombre [...].⁷²

Este «deber moral» se ha consolidado históricamente, y casi como un mandato se introyectó en las necesidades más indispensables del ser humano: como animal gregario nacido en estado prácticamente larvario, cuya supervivencia depende irreductiblemente del cuidado de otros, requirió ser consciente de los otros para acceder a sí mismo y «poder hacerse comprender»; adquirió un lenguaje común que le fue impuesto y que le permitía expresarse, encontrar refugio en otros; experimentar lo humano a través de los otros; hacerse presente y constituir su propia subjetividad en la medida en que pertenecía a una colectividad anterior a sí de la cual tenía que apropiarse y distinguirse.

“[...] el hombre, como toda criatura viviente, piensa continuamente, pero no tiene conocimiento de ello; el pensar que llega a hacerse consciente sólo es la parte más pequeña de él: la parte más superficial, la peor —pues sólo este pensar consciente sucede mediante palabras, es decir, mediante signos de comunicación”.⁷³ La vida consciente transcurre ignorando la mayor parte de la vida orgánica y animal: sus inclinaciones, sus instintos, sus deseos, sus experiencias anímicas y corporales, sus miedos, etc. Los juegos afectivos, pulsionales e instintivos son procesos infraconscientes que lideran la conducta humana por encima de la ínfima parte consciente. Eso que tanto celebramos de nosotros mismos, eso que tanto enarbolamos en pos del germen de la racionalidad que ha edificado la civilidad occidental y el progreso económico, es la excrecencia de una actividad subyacente e infinitamente más diversa, más profunda, más genuina, más activa y vital. “Durante mucho

⁷² *Idem.*

⁷³ *Idem.*

tiempo se ha considerado al pensar consciente como el pensamiento en general. Sólo ahora alborea en nosotros la verdad: la parte más grande de nuestra acción espiritual transcurre de un modo inconsciente, imperceptible”.⁷⁴ Si tan sólo liberáramos en nosotros mismos el canal que conduce a ese submundo de la vida psicológica. Quizás tendríamos que replantearnos todo lo que ha primado como los grandes emblemas de la humanidad, y toda esa destrucción, injuria y crueldad infringidas sobre el animal-no-humano serían inexcusablemente imperdonables. Decidimos sacrificarnos a nosotros mismos al estigmatizar y apartar la animalidad fuera de nosotros, nuestra parte sensible y afectiva, y con ello, eliminamos la posibilidad no sólo de satisfacernos, sino también de comprender lo que hay de ajeno dentro y fuera de nosotros; nos amurallamos en contra de nuestra propia fatalidad, de nuestros propios delirios, dolores, hastíos, fruiciones que constituyen la tensión inmanente de la vida: la tragicidad dionisiaca.

La unidad consciente del sujeto, que para Kant indudablemente constituye la individualidad personal, no es más que el producto artificial de una interpretación del mundo interno que, a ojos de Nietzsche no tiene más sustento que ser otra fabricación metafísica. El sujeto, a decir verdad, resguarda una pluralidad de sentidos. No obstante, la categoría del sujeto ha servido a los fundamentos metafísicos para extender el postulado de la identidad (en general, como ley del pensar) más allá de sí mismo, del que derivan todas las demás categorías del ser.⁷⁵ No cabe duda de que “Todas las categorías de la metafísica son hipóstasis de un movimiento de simplificación identificante en el que se constituye el tiempo lineal como correlato de la identidad”.⁷⁶ Por tanto, es claro que para Nietzsche la creencia en el «sujeto» o en el «yo» es imprescindible para justificar el esquema del ser=presencia, pero sólo es una *ficción* necesaria cuyo efecto sustancialista se debe a las ilusiones del lenguaje.

2.2.3. Otra concepción del mundo

⁷⁴ *Ibid.*, §333, p. 521.

⁷⁵ “Las entidades son hipóstasis de carácter subjetivo que se introducen en el acontecer para luego servirle de sustento y justificación”. J. Luis Vermal, *op cit.*, p.183.

⁷⁶ *Ibid.*, p.178.

No sólo el «sujeto» es ese residuo corporal internamente discontinuo —subsumido a una realidad anímica y afectiva—, cuya unidad de sentido está segmentada en la medida en que no preexiste a las condiciones históricas del conocimiento. Aún más, el mundo por conocer tampoco resulta ser esa superficie plana y homogénea que expresa de manera transparente y continua entidades fijas. “El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin encadenamiento, sin formas, sin belleza, sin sabiduría, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida”.⁷⁷ El intelecto apareció en la naturaleza como cualquier otro artificio, sin ningún indicio de necesidad lógica o racional. “[el intelecto] No es sino humano, y solamente su poseedor y creador lo toma tan patéticamente como si en el girasen los goznes del mundo. Pero si pudiéramos comunicarnos con la mosca, llegaríamos a saber que también ella navega por el aire poseída de este mismo *pathos*, y se siente el centro volante de este mundo”.⁷⁸ Es así que, todo viviente se encuentra en la necesidad vital de *interpretar* su relación con la naturaleza desde sí mismo y, es en ese sentido, en el que el ser humano ha creado la configuración de un mundo en donde él es el centro, el sostén y la culminación del conjunto de significaciones de la realidad.

[...] lo que llamamos actualmente el mundo es el resultado de una multitud de errores y de fantasías, que nacieron poco a poco en la evolución de conjunto de los seres organizados, se entrelazaron en su crecimiento y llegan a nosotros por herencia como un tesoro acumulado de todo el pasado: como un tesoro, pues el *valor* de nuestra humanidad reposa sobre esto.⁷⁹

Nuestro «mundo» es una construcción ficticia derivada de la perspectiva de diversos *errores*⁸⁰ intelectuales que se han sostenido a través del tiempo. Todo el cúmulo de saberes que hemos creado en sociedad se ha basado en *nuestra* manera de aprehender los fenómenos; hemos supuesto toda una serie de categorías, conceptos, formulas, ecuaciones, sistemas,

⁷⁷ M. Foucault, *op cit.*, 1983, p.23.

⁷⁸ F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, p. 17.

⁷⁹ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 2016, §16, I, pp.52-53.

⁸⁰ “Durante inmensos períodos de tiempo, el intelecto no produjo más que errores; algunos de estos resultaron ser útiles y susceptibles de conservar a la especie [...] Estos erróneos artículos de fe, heredados sin cesar una y otra vez, finalmente llegaron a convertirse casi en una condición fundamental de la especie humana”. F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §110, III, p.427.

métodos, principios lógicos, etc., que nos han permitido *interpretar lo real fuera de nosotros* desde nuestro horizonte lingüístico. Con el fin de poder asimilar las cosas desde nuestra óptica, inferimos que el mundo exterior es una unidad constante, regular, calculable, con un margen de cambio manipulable, estable y neutro.

Nosotros nos hemos construido un mundo a medida en el que podamos vivir —suponiendo cuerpos, líneas, superficies, causas y efectos, movimiento y reposo, forma y contenido. ¡Nadie podría ahora vivir sin estos artículos de fe! Mas no por ello quedan más demostrados. La vida no es un argumento; entre las condiciones de la vida podría estar el error.⁸¹

Poseído por el *pathos* antropocéntrico, el ser humano requiere de diversos «artículos de fe» que posibiliten su acceso (ya siempre falsificado) al mundo; pero el hecho de que se hayan vuelto creencias tan arraigadas, tan incansablemente sostenidas, al grado de que sin ellas es inconcebible el surgimiento y la proliferación de la humanidad, no demuestran, por ello, el estatuto de principios incuestionables, verdaderos, canónicos. De acuerdo con Nietzsche, el error⁸² es una especie de añagaza de las formas de vida para emerger y reproducirse. La vida, en sentido nietzscheano, se asemeja más a una fuerza disruptiva que es distorsión de ella misma, irrepetible, falaz, nunca idéntica a sí misma, siempre deformación de una manifestación previa. En un sentido total, digamos que en Nietzsche pervive la idea de que la vida es *perspectivística*, siempre se expresa a través de fuerzas que son susceptibles de ser manifestaciones múltiples. Por tanto, el mundo, según el pensador trágico, oscila en la ambivalencia dionisiaca, nuestro mundo se autocrea y se autodestruye a

⁸¹ *Ibid.*, §121, III, p.436.

⁸² “El error ha hecho al hombre bastante profundo, delicado, creador, para hacer provenir de él una floración tal como son las religiones y las artes. El puro conocimiento no hubiese estado en condiciones de hacerlo. Quien nos revelase la esencia del mundo nos proporcionaría a todos la más enojosa desilusión. No es el mundo como cosa en sí, sino el mundo como representación (como error), lo que está tan rico de sentido, tan profundo, tan maravilloso, tan preñado de dicha y desgracia. Este resultado conduce a una filosofía de negación lógica del mundo: la cual, por lo demás, puede unirse tanto a una afirmación práctica del mundo como a su contrario”. F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 2016, §29, I, p.62.

la vez. Es un marasmo de fuerzas múltiples en relaciones contradictorias motivadas por las formas de la voluntad de poder.⁸³

El mundo es pensado, por así decirlo, como el ser vivo omnicomprensivo en el cual aparecen y desaparecen todas las cosas y se desarrollan todos los movimientos, pero que en este cambio permanece eternamente no como una manera siempre presente, sino más bien al modo como el tiempo mismo permanece en todo pasar de los acontecimientos temporales.⁸⁴

El mundo dionisiaco, por tanto, es la expresión más adecuada para pensar el *devenir* como la fuente irrepresentable de lo existente que, sin duda, conforma una multiplicidad de relaciones de fuerza en conflicto (*Polemos*) permanente. Lo inasible del mundo, eso inaudible que nos desborda, es la manifestación del devenir como ser del mundo. En gran medida, Dionysos encarna más vívidamente el símbolo de esta desmesura, de la *hybris* que desarraiga la pasividad del racionalismo-socrático con la que se había pretendido interpretar el mundo. Dionysos es ese impávido impulso que no encuentra fin, ley, orden; es violencia inaudita en el flujo de lo irreversiblemente problemático, terrible, pero también alegre, intrépido, danzarín. “No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y, por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados”.⁸⁵ La tragicidad del mundo es el llamado del *azar*, y, por tanto, la afirmación de un desconocimiento insalvable que descoloca al ser humano de su ávida súplica de respuestas. El mundo es azar y devenir en perpetua transmutación, diáspora de flujos pétreos en ida y venida, en una complicitad enigmática.

De este modo, el problema del conocimiento radica en que —aunado a la crítica del sujeto absoluto— se enfrenta a un mundo disonante e inestable; y es esa discontinuidad, esa

⁸³ “Pienso, sin embargo, que hoy, al menos, estamos lejos de la ridícula inmodestia de decretar, desde nuestros límites, que sólo desde ellos es *lícito* tener perspectivas. El mundo se ha vuelto, una vez más, «infinito» para nosotros, en la medida en que no podemos soslayar por más tiempo la posibilidad de que él *contenga dentro de sí infinitas interpretaciones*”. F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §374, V, p.583.

⁸⁴ Eugen Fink, *op cit.*, p. 211

⁸⁵ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.56.

fractura insuperable, lo que imposibilita una relación de continuidad natural entre el conocimiento y las cosas. “Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento solo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas”.⁸⁶ La voluntad de saber se escabulle detrás del conocimiento y no precisamente para discernir, concebir, inteligir, sino para apropiarse de una porción de realidad y devorarla, aglutinarla dentro de sus parámetros y, así, tomarla a su disposición. “Como instrumento del poder, trabaja el conocimiento. Realidad que crece, en la medida que aumenta el poder...”.⁸⁷ El conocimiento es efecto del poder, busca subyugar al mundo, imponerle un sentido y crear un estado-de-cosas no existente hasta entonces.⁸⁸

No hay en verdad cosas ni sustancias; no existe un «ente». Existe sólo el agitado oleaje de la vida, sólo la corriente del devenir, el inacabado vaivén de sus olas. No hay nada duradero, permanente, estable; todo está sometido al movimiento. Pero nuestro conocimiento falsea la realidad, transforma engañosamente la corriente en el ser de cosas permanentes, que subsisten en el cambio, en la transformación de sus estados.⁸⁹

De manera paradójica, el conocimiento, en su pretendida sed de entendimiento, termina inaugurando un «mundo del ser» insólito, un mundo *detrás* del mundo, es decir, un mundo de lo perenne, de las esencias fijas, de las causalidades, de la quietud y de lo inmutable que es creado por el pensamiento y elaborado mediante la introyección de categorías y conceptos ficticios. El conocimiento avanza a contra pelo del mundo del devenir y formula, así, el mundo que conoce. El conocimiento y el devenir son fuerzas inversas, antagónicas:

El carácter del mundo que esté en su devenir no es «formulable», es falso, se contradice. El conocimiento y el devenir se excluyen. Por consiguiente, resulta obligado que el

⁸⁶ M. Foucault, *op cit.*, 1983, p.23.

⁸⁷ F. Nietzsche, *op cit.*, 2007, §475, III, p.336.

⁸⁸ “Toda mecánica del conocimiento es un aparato de abstracción y de simplificación, que no está encaminado al conocer, sino a conseguir poder sobre las cosas [...]”. *Ibid.*, §498, III, p.346.

⁸⁹ Eugen Fink, *op cit.*, pp. 193-194.

«conocimiento» sea otra cosa; es preciso que una voluntad de hacer conocible preceda: una especie de devenir debe producir la ilusión del ser.⁹⁰

El «ser», en tanto «artículo de fe», es fundante en la fábula del conocimiento. Sin este oropel, el conocimiento no habría podido constituirse tal y como las formas vigentes de significación han condicionado nuestra comprensión. Sin embargo, el «devenir antecede a la ficción del ser», sin devenir no hay posibilidad de crear la quietud del ser. El ser, desde esta posición, no es más que la interpretación categorial sobrepuesta al flujo irreducible del devenir que está a expensas del movimiento y la transformación. “Nietzsche no niega el *fenómeno* del ente aislado, sino solo su significación *objetiva*. Lo que parece *una* cosa, algo particularizado, no es más que una ola en la marea de la vida, un *quantum* y un centro temporal de poder, pero que representa tan sólo una fase de movimiento en el juego del mundo”.⁹¹

Lo crucial de esta posición, al menos para la posteridad y a pesar de diversas y declaradas críticas por parte de algunos de los intérpretes de Nietzsche, no es el robustecimiento de una nueva teoría del conocimiento como tal, sino la denuncia flagrante de la *fractura ontológica* en la relación sujeto-objeto, misma que no se había planteado antes y que, sin temor a errar, abrió la perspectiva a los posteriores análisis de Foucault sobre la arqueología del saber y la creación de categorías como «episteme», «positividad», «voluntad de verdad», «prácticas discursivas», etc., para pensar la historia de la producción social de los dominios de saber en un momento dado. Volviendo al planteamiento nietzscheano, el paso siguiente a la desnaturalización de la relación sujeto-objeto tiene que ver con la afirmación de que el conocimiento es el resultado de un «querer-saber» cimentado en relaciones de poder que no tienen por objetivo la transcripción pura y llana de lo que «es», y no puede serlo... Entonces, ¿qué se enmascara detrás de lo que llamamos «conocimiento»?

⁹⁰ F. Nietzsche, *op cit.*, 2007, §511, III, p. 354.

⁹¹ Eugen Fink, *op cit.*, p. 196.

2.2.4. Las relaciones de poder detrás de la invención del conocimiento

En la primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1978), Foucault condensa algunas pautas interpretativas que Nietzsche arroja de manera altamente controvertida. Ahí esclarece que detrás de la mecánica del conocimiento opera un conflicto a nivel instintivo-afectivo que no es del orden del conocimiento pero que, de algún modo, lo terminaría produciendo. Citando en particular el párrafo 333 de la *Gaya Scienza*, Foucault asevera que para Nietzsche el comprender (*Intelligere*) es el efecto de un juego de poder entre tres instintos, afectos o pasiones: reír (*ridere*), deplorar (*lugere*) y detestar (*detestari*).⁹² “Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento”.⁹³ Estos afectos que motivan la comprensión, con certeza, no pretenden identificarse con el objeto como si estuviesen destinados de antemano a complementarse o adecuarse para formar una especie de unidad que provocara entonces la intelección. Por el contrario, estos afectos establecen una relación hostil con el objeto, no solo de extrañeza sino también de confrontación, sujeción, manipulación. Es justo porque existe un conflicto entre estas propias afecciones del cuerpo, una lucha encarnizada que, de algún modo azaroso, no buscan algún tipo de conciliación con el objeto sino de disensión, mejor dicho, de imposición.

De ahí que, en sentido nietzscheano, el conocimiento sea un acto de violencia y no un acto contemplativo y pasivo. Cuanto más se apodera el pensamiento de las “cosas” más afianza su dominio, más expande su control sobre lo que proyecta fuera de sí e implanta su ley y sus principios racionales y lógicos. El acto de falsificación del que deriva el conocimiento impone, inexorablemente, una interpretación unívoca del objeto que resulta problemática en la medida en que, en principio, es siempre inexacta, carente de un sentido único y exclusivamente verdadero (en el sentido tradicional de correspondencia).

En esta interpretación nietzscheana, Foucault encuentra un modelo de análisis que reintroduce el «conocimiento», aparentemente cerrado en un esquema lógico-

⁹² Cf. M. Foucault, *op cit.*, 1983, pp. 25-33.

⁹³ *Ibid.*, p.26.

epistemológico, en una dimensión histórica y política que irremediablemente lo devela relativo, parcial, contradictorio, circunstancial y transversal. El conocimiento, desde este enfoque, proviene del juego de relaciones de poder inscritas en las relaciones sociales, esto es, relaciones cuyo dominio cultural condiciona los procesos de conformación del sujeto mismo que conoce e, inversamente, los mecanismos y las técnicas de producción del conocimiento. Esta tesis implica mostrar que el conocimiento, —no su valor de verdad o falsedad en sí, sino las proposiciones, las teorías, los enunciados propositivos, los contenidos epistemológicos— en gran medida, se define por condiciones históricas siempre cambiantes y dependientes de situaciones específicas de luchas y resistencias entre los seres humanos o grupos sociales. Que el conocimiento surja de las relaciones de poder significa, pues, que no es una estructura universal y pura y que su perspectivismo no estaría sólo ligado al hecho de que no existe una percepción única y completa de la realidad (de una sola pieza), y menos aún de la imposibilidad de un conocimiento de lo en-sí a la manera kantiana, sino que deriva directamente de su carácter controvertido en relación intrínseca con los mecanismos y tensiones entre las fuerzas que lo crean, lo habilitan, lo sostienen y hacen uso de él. Podemos decir que “[...] sólo hay conocimiento bajo la forma de ciertos actos que son diferentes entre sí y múltiples en su esencia, actos por los cuales el ser humano se apodera violentamente de ciertas cosas, reacciona a ciertas situaciones, les impone relaciones de fuerza. O sea, el conocimiento es siempre una cierta relación estratégica en la que el hombre está situado”.⁹⁴ Entonces, el conocimiento proviene del enfrentamiento histórico entre diversas perspectivas y fuerzas que, de algún modo, muestra una situación social de poder condicionada por diversos influjos económicos, políticos, culturales, conflictos de interés, de raza, de creencias religiosas, etc. —visibles desde la óptica de un nivel de análisis histórico fuera de los sistemas epistemológicos internos que autoregulan la producción de enunciados de conocimiento específicos—.

Sin lugar a dudas, la filosofía de Nietzsche dejó al descubierto que, en un sentido más preciso, “Conocer quiere decir «ponerse en relación con algo», sentirse condicionado por algo y, al mismo tiempo, condicionar este algo por parte del que conoce; y, según los casos, por otra parte, una fijación, una designación, una conciencia de condiciones (no un

⁹⁴ *Ibid.*, p.30.

discernimiento de seres, de cosas, de «cosas en sí»⁹⁵. El rescate de este sentido del término «conocer», liga al conocimiento con el ejercicio del poder y deshace, de una buena vez, la idealización del acto contemplativo como la realización máxima de la intelección humana — por cierto, acto solitario, frío y calculador, desvinculado del cuerpo y completamente desinteresado porque es considerado un fin en sí mismo. Razón por la cual, se excluye la posibilidad de pensar el conocimiento siempre condicionado no a algún absoluto, sino en relación⁹⁶ a una época, a un contexto, a un sujeto histórico, a un paradigma cultural, a una formación social discursiva, etc., y, en cambio, se lo ciñe a un canon definitivo de verdad—. En todo caso, nos dice Foucault que “El conocimiento tiene por fundamento, base o punto de partida a los instintos, pero sólo en tanto éstos se encuentran enfrentados unos a los otros, confrontados. El conocimiento es pues un resultado de esta confrontación, un efecto de superficie”.⁹⁷ Los instintos y pasiones que se encaran y se desplazan, se confabulan o se traicionan en el juego desigual de fuerzas del que surge el fenómeno de la comprensión, sin duda, son del orden de la guerra, detentan un afán de oposición, conflicto, subyugación. Por tanto, el conocimiento, desde esta posición, es un acontecimiento positivo que surge en el interior de un sistema de ordenamiento mucho más complejo. De las proposiciones de conocimiento se puede decir si son verdaderas o falsas, si son racionales o irracionales, coherentes o contradictorias, pero sólo en relación a un campo de significación que opera en otro registro exterior al sistema mismo. Ese campo global de relaciones internas es lo que Foucault entiende por «saber», es decir:

[...] 1) aquello de lo cual se puede hablar en una práctica discursiva (el dominio de los objetos); 2) el espacio en el que el sujeto puede ubicarse para hablar de los objetos (posiciones subjetivas); 3) el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, son definidos, se aplican y se transforman; 4) las posibilidades de utilización y de apropiación de los discursos.⁹⁸

⁹⁵ F. Nietzsche, *op cit.*, 2007, §548, p.378.

⁹⁶ Nos referimos a su sentido etimológico, según el cual, «relativo» proviene del lat. tardío *relativus* y *relatio*, esto es, que guarda relación con alguien o algo; que no es absoluto; discutible, susceptible de ser puesto en cuestión. Cf. *Diccionario Real Academia Española*, etimologías, [en línea], <<https://dle.rae.es/relativo>>. [Consulta: 15 de diciembre 2022.]

⁹⁷ M. Foucault, *op cit.*, 1983, p.21.

⁹⁸ Edgardo Castro, *El vocabulario de Michel Foucault*, Entrada: Saber.

El «saber», tal como lo entiende Foucault, es una noción compleja porque no refiere necesariamente a lo que tradicionalmente se entiende por «conocimiento». El saber es el espacio de distribución de ciertos elementos (objetos, sujetos, enunciados, prácticas discursivas, métodos, etc.) que organizados internamente producen efectos epistemológicos que podríamos llamar «conocimiento». De algún modo, el saber surge como una necesidad histórica que configura los límites de lo posible en un contexto social determinado: de lo que puede ser percibido, enunciado o pensado visto como dado y natural. Pero, en realidad, el querer-saber detrás de la producción de nuestros conocimientos, la voluntad de saber de la humanidad, no se define por un anhelo de objetividad, por la búsqueda desinteresada de la verdad, por el ahínco de reconocernos en la naturaleza y descubrir, al fin, el enigma soterrado de las leyes del universo. No nos engañemos. “Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar”.⁹⁹ Todo el cúmulo de conocimientos que define la «episteme» de cada época delimita el campo de acción y, al mismo tiempo, configura las necesidades sociales que lo utilizan para otros fines.

⁹⁹ M. Foucault, *op cit.*, 1983, p.47.

2.3. El problema epistemológico-político de la verdad

*La verdad y su reino originario
han tenido su historia en la historia.*

M. Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

La noción de «verdad» se ha consolidado con tal fuerza, con tal solidez y arraigo, que nos resulta completamente indispensable suponer su existencia para la actividad misma del pensamiento y para el funcionamiento de la vida cotidiana. Sin embargo, esta necesidad humana de parámetros, de esquemas reguladores, de justificaciones últimas, no está vinculada, nos dice Nietzsche, a una pretendida “naturaleza” inherente a las cosas. Si la verdad no es una propiedad de las cosas, en sentido estricto, la categoría de «verdad» constituye un problema filosófico, que irrefutablemente, supone una conexión de suyo equívoca (o al menos discutible), entre el lenguaje y la realidad, entre el conocimiento humano y las cosas (del mundo externo).

La sesuda batalla nietzscheana contra la herencia filosófica arremete, también, contra una cierta noción de verdad que, por lo demás, Nietzsche adjudica a la metafísica platónica. La destrucción inclemente del venerado sustento supramundano de lo que «es», ha llegado hasta sus últimas consecuencias. Lo verdadero, en cuanto aprehensión fiel de la totalidad, de la genuina esencia de lo real, ya sólo se nos presenta como una especie de parábola mitificadora. El análisis genealógico, además de subvertir la estructura metafísica del mundo, ha calado más profundo, sacralizando el valor supremo de la verdad. Su huella crítica ha dejado a su paso el resquebrajamiento del esquema tradicional de inteligibilidad que configuró un tipo de racionalidad trascendental como fuente última del conocimiento. Bajo este esquema, aquello proveniente de los hedores del cuerpo y de las pulsiones anímicas quedó relegado a un valor secundario o inexistente y no como efectivos componentes constitutivos de la realidad. Su revés, por tanto, produjo una ruptura infranqueable con el ideal de verdad que pretendía sostener una conexión directa entre el sujeto y el mundo. A

este respecto, para Foucault, la genealogía también revela que “[...] detrás de la verdad, siempre reciente, avara y medida, hay la milenaria proliferación de errores”,¹⁰⁰ y no la significación objetiva de las cosas.

A consideración de Nietzsche, el valor de la verdad, igual que el del conocimiento, no está sustentado epistemológicamente. Como reconstruimos en el apartado anterior, el conocimiento es un medio y un efecto del poder al servicio de las pulsiones vitales (o tendencias o fuerzas extrañas), que duplica de manera siempre distorsionada lo existente porque le es imposible representarse el flujo del devenir (del no-ser), en la medida en que el pensamiento está inscrito en un esquema lingüístico y cognitivo predispuesto a significar las categorías y conceptos con las que se aproxima al mundo bajo la rúbrica del «ser». Por tanto, desde una lectura genealógica, el vetusto ideal de verdad asociado directamente con la noción sustancialista del ser, resulta simple y llanamente un contrasentido.

Para la añeja tradición filosófica, la categoría de «verdad» está suscrita a lo que *se dice* de lo real, esto es, a la coincidencia, *ipso facto*, entre el contenido del pensamiento (lenguaje o discurso) y el objeto externo. Se presume, entonces, que hay implícita una relación simétrica y transparente entre el lenguaje y las cosas. El lenguaje traduce de manera fidedigna e idéntica la imagen del mundo. Según la etimología del término verdad, ésta proviene “Del latín *veritas*, que traduce el griego ἀλήθεια, *alétheia* compuesto de negación y la raíz del verbo *anthano*, estar oculto; por tanto «lo que está patente»”.¹⁰¹ La verdad se manifiesta, está presente en la realidad esencial que constituye el mundo y el espíritu avezado en las cuestiones del intelecto puede desocultarla o develar su deslumbrante resplandor. Según esta tradición, el pensamiento y el ser son coextensivos, se implican mutuamente, se encuentran conectados de tal modo que el pensamiento traduce en esencia lo que «es». De modo que, la función epistemológica de la verdad está vinculada con la reproducción objetiva del ser del ente, y así, con la extrapolación o traducción conceptual de las cosas en conocimiento puro y genuino.

¹⁰⁰ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.21.

¹⁰¹ Encyclopaedia Herder, [en línea], [consulta: 10 de agosto 2023.]

2.3.1. La verdad como argucia lingüística y el inevitable perspectivismo

Sin lugar a dudas, Nietzsche es uno de los pensadores que se distanció drásticamente de las nociones predominantes y elaboró una novedosa concepción de la verdad, que más tarde fue radicalizada por Foucault, pues la entendió no en términos lógicos o epistemológicos, sino como el lugar discursivo —o como un mecanismo, dispositivo o estrategia de control de los discursos— que legitima (o no) la producción social del saber según una época o un contexto específico. Dicho esto, vemos que el tratamiento genealógico que Nietzsche hace del conocimiento, lo lleva a afirmar que la verdad es una especie de mentira colectiva que asume una serie de errores, suposiciones o prejuicios relacionados, en principio, con la estructura misma del lenguaje.

De nueva cuenta, en *Sobre verdad y mentira*, tras una inagotable indagación psicológica sobre el desconocimiento del ser humano de sí mismo y del mundo, se pregunta por el trasfondo de nuestro impulso hacia la verdad, a lo cual, objeta que no se trata de una experiencia natural y desinteresada, sino del resultado de un consenso social. La verdad, en tal caso, antes que tener una función estrictamente lógica o teórica para la consecución del conocimiento, se encuentra motivada por fines morales al servicio de la necesidad gregaria del ser humano. “En este mismo momento [tras la consolidación del tratado de paz] se fija lo que a partir de entonces ha de ser «verdad», es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”.¹⁰² En su sentido más profundo, la verdad es un artificio retórico que nace de una serie de convenciones sociales que históricamente se han impuesto como aceptables porque tienen un poder vinculante y resultan convenientes para la proliferación de las sociedades.

La verdad ha sido una invención útil para la supervivencia en la medida en que ha diseñado un mundo del que el hombre podía apropiarse, al igual que cualquier otra especie ha desarrollado la perspectiva que le era más adecuada, pero esto lo ha hecho condenándose

¹⁰² F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, p.20.

a ser especie, eliminando todo lo que no fuera ese lenguaje universal, que queda así relegado a la apariencia o a lo inefable, destruyendo en sí todo lo que no respondiera a esa universalidad.¹⁰³

El ser humano individual se ha constituido en sociedad, y para ello ha requerido de diversas estrategias, añagazas, categorías y artefactos que le han hecho posible edificar el mundo asequible y estable que habita; la base de ese mundo estriba en su necesidad de *creer*, de *confiar*, de *atribuir valor y sentido* a lo que le rodea. En realidad, “Los principios de lo real están ya incluidos en los juicios y por lo tanto no son un conocimiento en sentido estricto sino una creencia”.¹⁰⁴ Sin esas suposiciones básicas que estructuran la vida y le permiten la manipulación de las cosas, no habría conocimiento ni verdad. Tal vez podríamos considerar esta condición de existencia una ventaja sobre el resto de los seres, sin embargo, podría al mismo tiempo, constituir la mayor de sus desgracias, al limitar su comprensión y su sentir a los esquemas simplificadores del pensamiento, a las reglas exclusivas de ese lenguaje antropomórfico que ciñe lo existente bajo el yugo de las generalizaciones arbitrarias, de las inferencias inductivas o deductivas, de los conceptos, los principios, las conexiones y relaciones que *atribuimos* a las cosas, al fin y al cabo, a todas las *creencias* sobre las que reposa nuestra seguridad y petulancia, nuestra legitimidad y capacidad de acción.¹⁰⁵

“Quizás el lenguaje es un acto de fe en la verdad encontrada y no la verdadera ciencia de las cosas [...]”.¹⁰⁶ La necesidad de creer en algo firme y seguro, el anhelo de fe arraigado en el sentir humano constituye una de las motivaciones básicas infiltradas en el lenguaje que condicionan la apertura anímica fundamental del ser humano, y, por tanto, establecen un sesgo inquebrantable enmascarado de voluntad de verdad. “Pues así es el hombre: aunque se le refutase un artículo de fe, lo seguiría considerando verdadero una y otra vez si le fuera necesario”.¹⁰⁷ La demostración o refutación de cualquier suposición, en principio, está fundamentada por un ávido anhelo de certeza, que, en términos prácticos, está justificado por

¹⁰³ J. Luis Vermal, *op cit.*, p. 108.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹⁰⁵ “[...] ¿qué sucede con esas convenciones del lenguaje? ¿Son quizá productos del conocimiento, del sentido de la verdad? ¿Concuerdan las designaciones y las cosas? ¿Es el lenguaje la expresión adecuada de todas las realidades?”. F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, p.21.

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 2014, §11, p. 47.

¹⁰⁷ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, § 347, pp. 540-541.

sus consecuencias agradables, beneficiosas o funcionales. La justificación racional de nuestras creencias incluso podría ser innecesaria siempre y cuando satisfaga suficientemente los impulsos vitales para los que la racionalidad termina siendo un instrumento de sustentabilidad más sofisticado, pero nada más que eso. Los principios de la concepción lógica de la verdad, por nombrar la más rígida y estricta de las nociones, han partido también de un inevitable acto de fe.

“El habituamiento a principios intelectuales sin razones y sólo por hábito, es lo que llamamos *creencia*”,¹⁰⁸ por consiguiente, la creencia, irreflexiva e irracional, es la forma rudimentaria y elemental en la que se sustenta el valor de todos nuestros conocimientos verdaderos. Su prueba de verdad no está vinculada necesariamente a razones, por el contrario, “[...] los hombres creen en la verdad de todo lo que es creído con fuerza”.¹⁰⁹ El valor de verdad del conocimiento está relacionado directamente con los efectos que produce y con la fuerza vinculante que se genera a través del arraigo o costumbre en favor de ciertas creencias y en contra de otras.

Durante inmensos períodos de tiempo, el intelecto no produjo más que errores; algunos de éstos resultaron ser útiles y susceptibles de conservar a la especie [...] Estos erróneos artículos de fe, heredados sin cesar una y otra vez, finalmente llegaron a convertirse casi en una condición fundamental de la especie humana [...] Es más: esos asertos se convirtieron incluso, dentro del conocimiento, en las normas según las cuales se calibraba lo «verdadero» y lo «no verdadero» hasta llegar a las regiones más distantes de la lógica pura. La *fuerza* del conocimiento no reside, pues, en su grado de verdad, sino en su antigüedad, en su incorporación, en su carácter de condición para la vida.¹¹⁰

La verdad, antes que tener un valor lógico o teórico, comenzó siendo el sedimento que ciertas creencias en favor de algunos, después de una constante repetición, traía para la conveniencia, la satisfacción o el dominio de la naturaleza y de los otros. De modo que, lo verdadero es estipulado socialmente según determinadas valoraciones que satisfacen nuestras necesidades sociales (necesidades prácticas, biológicas, políticas, económicas, espirituales,

¹⁰⁸ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, 2014, §227, p.173.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §52, p.79.

¹¹⁰ F. Nietzsche, “Gaya scienza”, 2014, §110, p.427.

etc.); valoraciones que tienen que partir de la falsificación o tergiversación del mundo debido a que responden a los principios estructurales de nuestro conocimiento, principios que para Nietzsche no son más que artículos de fe autocreados por el pensamiento y el lenguaje.

En mi criterio, las «verdades», «a priori», más firmemente creídas son creencias provisionales; la ley de causalidad, por ejemplo, hábitos muy bien ejercitados de la creencia, de tal arraigo que el hecho de no creerlos terminaría con la especie. Pero ¿son por esto verdades? ¡Valiente razonamiento! ¡Como si la verdad se demostrase por la sustancia del hombre!¹¹¹

Si asumimos el problema del conocimiento, es inevitable aceptar que los principios que configuran la realidad están dados o supuestos de antemano en la forma en que conocemos, juzgamos y pensamos, debido a que ninguna de nuestras categorías, principios o conceptos refieren al mundo tal cual «es». De esta idea se desprende el hecho de que, para Nietzsche, la verdad no puede ser la agónica creencia en la correspondencia directa entre el pensamiento y la realidad porque ya demostró suficientemente que no existe ninguna transparencia o ningún acceso directo a lo real. Por tanto, la verdad y el error, en sentido estricto, no se contraponen; “Ni lo que se denomina verdad ni lo que se denomina error se distinguen esencialmente, por lo menos no por el hecho de que acierten o no con lo realmente existente”.¹¹² La verdad también constituye una forma de error que se distingue de otros errores, básicamente, porque a ciertas creencias se les atribuye un valor sobreañadido (y sobre todo valor moral) en función de su potencia productiva o de sus efectos (a todas luces políticos).

La relación entre la verdad, el error y la mentira, presuntamente autoexcluyentes, vira a la cuestión lingüística ya que, a tenor de Nietzsche, la articulación propia del lenguaje aprehende y traduce los fenómenos de conformidad con el ser de la representación, del pensamiento conceptual (identidad=ser=presencia) y no de conformidad con lo real (el flujo del devenir). Así, el pensamiento conceptual atribuye, categoriza, esquematiza, organiza y jerarquiza lo que existe partiendo de una serie de supuestos imposibles de eludir. “¿Cuáles

¹¹¹ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, 2007, Libro III, §492, p. 344.

¹¹² J. Luis Vermal, *op cit.*, p. 163.

son los prejuicios sobre los que se basa el lenguaje? En el lenguaje están encerradas todas las categorías metafísicas, o mejor dicho, las categorías metafísicas son la proyección fuera del lenguaje de las categorías gramaticales”.¹¹³ En la estructura gramatical del lenguaje se hayan implícitos, de manera involuntaria e irreflexiva, los principios metafísicos (que Nietzsche nombra *errores fundamentales* anclados en la gramática) que vuelven al mundo asequible para la experiencia humana. Por ende, el lenguaje es el medio y el ámbito *en* donde se urde el exterior, pues “[...] no hay más mundo que el mundo lingüístico y los criterios de su funcionamiento —si los hay— deberán estar en su interior”.¹¹⁴ Encima de ser una herramienta de comunicación, el lenguaje tiene un poder constitutivo o configurador de la realidad, su funcionamiento nos induce a *creer* que los objetos que produce son idénticos a los del mundo exterior, y nos obliga a proyectar su propio ordenamiento (lógico, causal, gramatical, sustancial, discursivo, etc.) fuera de sí, como si se correspondiera directamente con el ordenamiento del mundo.

“De este modo, lo que quizá sea una necesidad inevitable del lenguaje —aunque no por ello verdadera— se convierte en la propiamente real, creando así un mundo ideal como mundo verdadero”.¹¹⁵ Por su parte, el lenguaje y el mundo responden a dos ámbitos heterogéneos entre sí, se rigen por leyes contrapuestas; por un lado, el lenguaje de suyo implica una reducción de lo existente, esto es, su mecánica es posible únicamente por asociaciones metafóricas que ya son la extrapolación o sustitución de entidad diferentes, mismas que suponen el traspaso de un ámbito (de realidad) a otro, en el que “algo” irremediablemente se pierde o tergiversa. Por otro lado, el mundo responde a otros flujos en movimiento, tiene otros cauces, se articula bajo otras leyes que no corresponden a la ley de la identidad, de la no contradicción, de la causalidad, etc., propias de nuestras categorías con las que conceptualizamos el mundo. El mundo del devenir es un ordenamiento sin orden, al menos no el orden gramatical o metafísico del lenguaje. Es en este sentido en que Nietzsche nos dice que en los albores de cada concepto se encuentra oculta una cadena de metáforas que lo han vuelto posible: en cada proximidad con el mundo, el cuerpo experimenta una serie de percepciones sensibles que son traducidas en imágenes, cada imagen es traducida en un

¹¹³ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 149.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 148.

sonido/palabra y cada palabra es enarbolada en concepto. En cualquier caso, la estructura del lenguaje funciona por relaciones directas o indirectas entre objetos asimilados *dentro* del lenguaje mismo, pues requiere trasladar objetos (entidades, experiencias, fenómenos) y sustituirlos unos por otros para así construir el significado de cada *cosa*. En el origen de cada concepto, elocuente y calculador, se encuentra la metáfora de una afección corporal, que a su vez, es metáfora de una metáfora siempre múltiple, dinámica y efímera.¹¹⁶ “Creemos saber algo de las cosas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas”.¹¹⁷ Al hacer aflorar el problema de la referencialidad del lenguaje, preguntándose por la relación irreductible y enigmática que guardan las palabras y las cosas, Nietzsche, de nueva cuenta socava las bases de la noción de verdad como correspondencia. La correlación natural entre las palabras y las cosas no está suficientemente demostrada. Según arguye, tanto la afirmación de que hay una relación de transparencia o de continuidad natural entre las palabras y lo que nombran, así como su negación absoluta, resultan plenamente dogmáticas en la medida en que nos encontramos frente a la imposibilidad fáctica de salir por completo de las redes del lenguaje para disponer de la pretendida y añorada percepción neutra y adecuada que de suyo no suponga ya un *horizonte* desde el cual parte toda percepción posible. En sentido estricto, no se ha probado alguna posibilidad de demostrar ni su afirmación radical ni su negación absoluta; razón por la que Nietzsche, si se le lee con sumo cuidado y librándonos de algunas interpretaciones apresuradas y reduccionistas, se limita a *desmembrar* el problema ontológico del lenguaje y a jugar con sus posibles consecuencias (ya el hecho mismo de hurgar en el problema forma parte del espíritu inquisitivo e insidioso propio de todo genealogista.)

Pero, por lo demás, la «percepción correcta» —es decir, la expresión adecuada de un objeto en el sujeto— me parece un absurdo lleno de contradicciones, puesto que entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no hay ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, una conducta *estética*, quiero decir: un extrapolar alusivo, un traducir balbuceante a un lenguaje completamente extraño, para

¹¹⁶ “No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos”. M. Foucault, *Nietzsche, Freud y Marx*, p. 42.

¹¹⁷ F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, p.20.

lo que, en todo caso, se necesita una esfera intermedia y una fuerza mediadora, libres para poetizar e inventar.¹¹⁸

Es claro que Nietzsche se propone comprender la hendidura insalvable que separa al lenguaje del mundo, dado que, si no hay demostración de su correspondencia, entonces no nos queda más que pensar (edificar o crear) la relación sujeto-objeto desde la óptica del que percibe. No obstante, no significa que el sujeto pueda anular o invalidar toda referencia externa, por el contrario, cada percepción sensible es el fiel testimonio de su existencia, pero atribuirle un estatuto de sustancialidad al objeto (a esa misteriosa x) resulta ser un exceso y una inconsistencia que ha llevado a la tradición moderna a sostener aquello mismo que negaba, pasando por alto que las condiciones objetivas (el ámbito de lo incondicionado) que sustentan la existencia del objeto de experiencia, en realidad, son de carácter subjetivo porque han sido producidas por el pensamiento que ha creado su propio objeto a través del que “conoce” al mundo: el mundo de los conceptos, hasta ahora el *único* conocido por *nosotros*, es un mundo ficticio.¹¹⁹

“[...] lo que intenta pensar aquí Nietzsche es la absoluta diferencia del mundo respecto del pensar conceptual, la inconmensurabilidad de aquél respecto de éste. Esta diferencia, a pesar de ser irreductible, es la fuente de que el pensar se nutre al no poder renunciar a la referencia externa, cuya concreción, no obstante, siempre sería un engaño”.¹²⁰ Los objetos que nos representamos y que nombramos mediante nuestros conceptos sostienen una *diferencia* con respecto al mundo (del devenir), mundo que, por supuesto nos resulta sólo concebible en los términos del «ser», en la medida en que nuestro aparato cognitivo-lingüístico que nos abre la estructura del mundo, lo hace únicamente desde nuestra posición humana, desde nuestra perspectiva irrevocable.

“La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para

¹¹⁸ *Ibid.*, p.30.

¹¹⁹ Aquí la palabra «ficticio» puede tener diversos sentidos, pero en este caso, vemos que «autoproducido» es el sentido que más comprensible vuelve esta idea.

¹²⁰ J. Luis, Vermal, *op cit.*, p. 150.

nosotros inaccesible e indefinible”.¹²¹ Las palabras producen lugares comunes (a través de nombres) entre lo que es incalculable e incomparable, mutable y desigual, singular y concreto. Son abstracciones metafóricas que recrean relaciones entre los objetos que ellas mismas han delimitado a través de un esquema lingüístico-semántico. Es por ello que la distinción común entre el sentido propio y el sentido figurado del lenguaje es, en este punto, completamente redundante. El sentido figurado es el único sentido posible. El lenguaje es un artificio eminentemente retórico: “No hay ninguna «naturalidad» no retórica del lenguaje a la que se pueda apelar: el lenguaje mismo es el resultado de artes puramente retóricas”.¹²² Su retoricidad inherente, su imposible exactitud o adecuación, su impropiedad respecto del mundo, hacen del lenguaje un artefacto al servicio de fines distintos a los del conocimiento (en su sentido tradicional de aprehensión de presencias idénticas a sí mismas). El carácter *ficticio* del lenguaje crea la ilusión de que tratamos con las cosas cuando las nombramos, sin embargo, al nombrarlas las *producimos* en la medida en que circunscribimos discursivamente el campo significativo en el que se nos aparecen, de modo que sin esa delimitación lingüística previa nos serían plenamente ininteligibles como *cosas*. Pensar, nombrar, significar, etc., forman parte de la capacidad indiscutiblemente artística, inventiva, imaginativa del animal humano. Como todo viviente, se ve en la necesidad de *interpretar* el exterior de acuerdo a sus condiciones de existencia (que en el ser humano se expresan en distintos registros, no sólo biológicos, más aún pulsionales, simbólicos, sociales, etc.) y, así, afirmar el inexorable recorte de lo real de todo acto lingüístico. Este recorte estará definido según se establezcan las relaciones de fuerza entre los diferentes entes que interpretan.¹²³

“Detrás de las perspectivas no hay ningún mundo en sí. Lo que «hay» es el choque de perspectivas que no tiene ni fin ni una perspectiva superior que las haga a todas congruentes. El mundo es diferente, tiene un ser diferente desde cada punto, pero ningún punto constituye un límite real sino que de él surgen a su vez nuevas perspectivas que luchan entre sí. El

¹²¹ F. Nietzsche, *op cit.*, 1994, p.24.

¹²² F. Nietzsche, *Escritos sobre retórica*, p.

¹²³ “[...] «mundo exterior» no quiere decir ya el mundo exterior representado de un determinado ser ni tampoco un mundo objetivo del que todos los demás serían escorzos o falsificaciones. Este «mundo exterior» son las relaciones de fuerza con todos los demás seres que resultan simplificadas y traducidas de acuerdo con las necesidades del caso y de modo tal que sean dominables. El primer mundo exterior es, pues, siempre una «ficción» con el fin de dominar ese segundo mundo que por definición siempre le excede, pero no porque excediera su posibilidad de representación sino por una diferencia categorial fundamental”. J. Luis Vermal, *op cit.*, pp.164-165.

mundo sólo es una palabra para el juego total de esas acciones”.¹²⁴ Al pensar el mundo como un campo inestable de fuerzas cambiantes e irreductibles entre sí y no como una esfera unívoca de entidades fijas, Nietzsche trasmina por completo la idea de una exterioridad estable y calculable, y encima compatible con la significación objetiva impuesta por la perspectiva humana. No conforme con ello, abre la posibilidad de pensar las relaciones ontológicas fundamentales (sujeto-objeto, humano-animal, ser-devenir, cultura-naturaleza, etc.) desde otro lugar. Por otra parte, la idea de que la *interpretación* (o perspectiva) es la actividad elemental de toda fuerza, de toda expresión viviente, de toda voluntad de poder, introduce, de una manera fascinante y audaz, la alternativa inmediata de la crítica genealógica tanto del irredento simplismo del nihilismo, así como del engendro decadente del platonismo (cristianismo-metafísica) que se habían posado como los dos únicos horizontes históricos hasta entonces vislumbrados por la humanidad, pues su herencia maldita perpetró la supremacía de ciertas valoraciones autoalienadoras de la vida fundadas en el trasmundatismo de Occidente.

De acuerdo con la visión genealógica, para el perspectivismo no hay «ser», no hay «verdad», la vida es lo que rige en último término, pero no en función de un «yo» unitario y trascendental, sino a través de fuerzas en relaciones desiguales, locales e inestables. Las fuerzas combativas son manifestaciones de impulsos o tendencias vitales que pugnan por afirmarse en el interminable movimiento de la vida. Cada viviente, resultado de una intersección azarosa entre fuerzas, concentra una cantidad de poder que tiende a expandirse y produce cada una de las formas individuales de la naturaleza. Esta multiplicidad de fuerzas en conflicto permanente es, por tanto, lo que estructura primariamente el mundo y, de acuerdo a la determinación temporal de las fuerzas es como se habilita la concreción de los entes y su interpretación predominante del mundo.

“La interpretación es «la actividad básica por la que la voluntad de poder construye en cada caso su mundo» «la interpretación es un medio para dominar algo» [...] La interpretación es lo que constituye el carácter propio de todo suceder [...]”.¹²⁵ Si el lenguaje mismo invalida, por su funcionamiento, un sentido originario del mundo, el mundo humano,

¹²⁴ *Ibid.*, p. 185.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 192.

como todo otro mundo exterior, es la invención de un campo de posibilidades cambiantes; por consiguiente, las cosas, los fenómenos y los sucesos son *signos* producidos por el efecto de diferentes interpretaciones que toman el cariz de las fuerzas dominantes. Cada óptica, cada ángulo, cada posición en el entramado de fuerzas refleja una situación determinada de poder que fija un sentido visible entre otros sentidos posibles. Nos dice Nietzsche, “[...] lo que «es» forma parte de nuestra óptica”,¹²⁶ porque es imposible pensarlo sin haberlo creado, interpretado o transformado. La ficción del «en sí» encubre la pluralidad de perspectivas ocultas que han influido en su sentido actual, pero sólo como el efecto cosificado de una identidad inventada.¹²⁷

“La relación sujeto-objeto de la tradición se convierte para Nietzsche en una red de relaciones «políticas»”,¹²⁸ puesto que la «interpretación» implica un acto de violencia. La interpretación, a tal efecto, es un instrumento de poder que en cada acto comete una injusticia, un recorte arbitrario que supone una óptica desde la que se construye una determinada relación de sujeto-objeto. “Aquello de que aparentemente se habla no es para él [Nietzsche] más que una fugaz y engañosa concreción o síntesis de innumerables fuerzas cambiantes que pugnan por llegar a expresarse, subyugando así a las demás”.¹²⁹ De ahí que el sentido, producido por una cierta relación de poder entre las palabras y las cosas, anude un problema político que deja al descubierto el proceso de disputas y subyugaciones del que deriva. «Las políticas de la verdad», un término acuñado por Foucault, precisamente hace referencia a que la «verdad» no es una instancia soberana, por el contrario, estaría asociada a sistemas de poder que constantemente la crean y establecen los límites de la interioridad y la exterioridad de lo verdadero. Por eso, el problema epistemológico-político de la verdad está ligado al hecho de hacer pasar una interpretación deliberada *como si* fuera algo que en sí misma posee la cosa, sin mostrar que el campo discursivo que delimita su inteligibilidad opera mediante criterios políticos de selección.

¹²⁶ F. Nietzsche, *Voluntad de poder*, 2007, § 511, p. 354.

¹²⁷ “Una «cosa en sí» es tan absurda como un «sentido en sí», como una «significación en sí». No hay ningún «hecho en sí», porque para que pueda darse un hecho debe de interpretarse de alguna manera”. *Ibid.*, § 549, p.379.)

¹²⁸ J. Luis, Vermal, *op cit.*, p.191.

¹²⁹ *Ibid.*, p.186.

2.3.2. La voluntad de verdad y su producción discursiva en Foucault

Por su parte, Foucault exploró novedosamente los recovecos del camino genealógico acometido por Nietzsche. La historia crítica de la producción de las disciplinas y saberes en relación con las prácticas sociales a fines del siglo XVIII y el siglo XIX, evidencia que “[...] la verdad de las cosas es inseparable de la verdad del discurso que inmediatamente la oscurece y la pierde”.¹³⁰ La verdad, para Foucault, tiene más que ver con el campo discursivo en donde se produce y con lo que genera, que con la realidad de lo que predica. En el texto *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault expone su interés metodológico por mostrar que una cierta concepción de la verdad nos ayudaría a comprender la producción contemporánea de la subjetividad de acuerdo con las prácticas sociales y con determinadas formas discursivas del saber. Habría dos concepciones según su historia. La primera, que la llama “historia interna de la verdad”, se relaciona con la producción de verdad de las ciencias, según la cual se autoregula de acuerdo a un sistema de coherencia interna (de ahí que no sea cuestionable que $6+6=12$ sea una verdad matemática y así con las verdades lógicas porque funcionan según la correspondencia con un sistema interno cerrado, con normas propias y previamente estipulado); y la segunda, que la llama “historia externa de la verdad”, está relacionada con el sentido estratégico y polémico de la verdad. La verdad también se forma en otros sitios socialmente regulados, “[...] allí donde se definen un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber”.¹³¹ Para Foucault, la verdad de las ciencias vista desde sí misma, se esfuerza por articular un discurso racional que describa los objetos de conocimiento, pero da por sentada una relación de sujeto-objeto. Una historia genealógica de las ciencias, a la manera de Nietzsche, llevó a Foucault a indagar sobre la historia de la verdad, es decir, la historia del proceso de constitución tanto del objeto (cognoscente) como del sujeto (que conoce), afectados ambos por experiencias (límite) colectivas (la locura, la muerte, la sexualidad, la legalidad, etc.,) que han sido definidas mediante un conjunto de reglas específicas y externas a su propia constitución. La práctica científica (principalmente de las nuevas ciencias del

¹³⁰ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.21.

¹³¹ M. Foucault, *op cit.*, 1983, p.15.

siglo XIX) constituye, según Foucault, un campo discursivo de racionalidad que transforma, en su devenir, tanto al sujeto de conocimiento como al objeto de análisis científico a través de condicionantes históricas y sociales puntuales, y en esa interacción mutua, surge un nuevo “saber” que vuelve visible una cierta relación sujeto-objeto, es decir, una “verdad”, la verdad de una experiencia: la verdad de la locura, la verdad de la sexualidad, la verdad de la penalidad, la verdad de la educación, etc.

“Y así es como, a pesar de la paradoja, y esencialmente en torno de Nietzsche, damos en cuanto parentesco con una especie de punto de encuentro entre el discurso sobre las experiencias límite, donde la tarea del sujeto era transformarse, y el discurso sobre la transformación del propio sujeto mediante la constitución de un saber”.¹³² La voluntad de saber que auspician nuestros conocimientos se rige según la forma de la voluntad de verdad que, a todas luces, funciona como uno de los sistemas discursivos de exclusión más prolíficos de nuestras sociedades contemporáneas. La verdad se construye discursivamente, responde a las necesidades históricas de cada época, crea sus propios objetos y sujetos de enunciación según los procedimientos y prácticas de distribución y regulación discursiva de las sociedades, pero a la vez funciona como la «policía discursiva» que legitima y sanciona la aparición de otros discursos estratégicos.¹³³ “[...] como si la palabra misma de la ley no pudiese estar autorizada en nuestra sociedad más que por el discurso de la verdad”.¹³⁴ Entonces, la verdad no sólo es una meta a la que se quiere llegar, producto de una larga idealización histórica, sobre todo es la invención discursiva de un lugar privilegiado de enunciación desde donde se decide (o no) la validez, la legalidad, la realidad, la inteligibilidad, la viabilidad de otros discursos. Específicamente, Foucault ve este fenómeno social en la consolidación de las disciplinas modernas (la medicina, la psicología, la pedagogía, el derecho, etc.). “La disciplina es un principio de control de la producción del discurso. Ella le fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas”;¹³⁵ las disciplinas articulan espacios discursivos que delimitan intencionada y coactivamente las fronteras de la verdad, sólo dentro de la

¹³² M. Foucault, *La inquietud por la verdad*, p.52.

¹³³ “Finalmente, creo que esta voluntad de verdad apoyada en una base y una distribución institucional tiende a ejercer sobre los otros discursos -hablo siempre de nuestra sociedad- una especie de presión y de poder de coacción”. M. Foucault, *El orden del discurso*, 2005, p.22.

¹³⁴ *Idem.*

¹³⁵ *Ibid.*, p. 38.

interioridad restrictiva de ellas mismas, las proposiciones dichas cobran valor, están en el espacio premeditado de la verdad; por el contrario, en sus confines, en la exterioridad de sus murallas, sólo emergen proposiciones desarticuladas presas de la «monstruosidad lingüística», que aunque digan verdad, no están revestidas del poder discursivo que se abre y se reafirma sólo en el lugar institucionalizado de la verdad.

En consecuencia, la verdad es indisociable de los procedimientos que la engendran y que han fabricado históricamente la separación entre el discurso verdadero y el discurso falso. Foucault encuentra que la gran escisión que funda el ideal de verdad que tanto deploró Nietzsche, proviene de la ruptura de Platón con Hesíodo, para quien la verdad tenía un sentido poético y estético. Y ya para el siglo XIX, la voluntad de verdad encontró en las instituciones un soporte inaudito que cambió los juegos de verdad en relación con las nuevas técnicas de poder contemporáneas. Finalmente, la voluntad de verdad se define de acuerdo a la maquinaria social y al conjunto de reglas que producen y regulan las prácticas discursivas y no-discursivas que se ponen en marcha en una sociedad determinada:

Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad, es decir, los tipos de discursos que ella acepta y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera en que se sanciona unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos que tienen la función de decir lo que funciona como verdadero.¹³⁶

¹³⁶ Edgardo Castro, *op cit.*, entrada: Verdad.

3. Capítulo II: La reconversión histórica en el entrecruce de la genealogía y el poder

*El historiador no debe temer a las mezquindades
Pues fue de mezquindad en mezquindad,
de pequeñez en pequeñez,
que finalmente se formaron las grandes cosas.*

M. Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*.

*Todo gran hombre posee una fuerza de efectos retroactivos:
gracias a él toda historia se pone de nuevo en la balanza
y miles de secretos saldrán arrastrándose de sus escondrijos
—hasta alcanzar su sol.*

F. Nietzsche, *Gaya Scienza*.

*La revelación psicológica de la genealogía de la metafísica,
la religión, el arte y la moral, que tienen su origen en instintos
y tendencias casi siempre ocultos, subterráneos,
es la manera que Nietzsche tiene de luchar.*

Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche*.

3.1. La genealogía en detrimento del historicismo tradicional

El itinerario filosófico de Nietzsche, atravesado por una compleja diáspora de cuestionamientos anteriormente esbozados, finalmente se ha consolidado en una herramienta interpretativa de alto calibre. Con la aparición de *La genealogía de la moral* en 1887, vemos puesta en marcha una estrategia crítica e inédita de enfrentar el problema concreto de la producción histórica de los conceptos morales. Su potente arma desencubridora de los fenómenos morales se transfigura en el inclemente «sentido histórico» (de lo que llama Nietzsche «wirkliche Historia») que no se reduce a una simple concatenación de eventos ni a una referencia a la historiografía de su tiempo. Por el contrario, Nietzsche aduce una visión eminentemente histórica pero distinta de lo que llama la “historia de los historiadores”. Esta preocupación por desligarse de la orientación de una cierta forma de hacer historia también ha sido motivo de diversas acotaciones a lo largo y ancho de su compendio filosófico. Específicamente, vemos florecer su inquietud por encarar el sentido de la historia humana en la «Segunda intempestiva» que lleva por nombre *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (1874). Sin más, Foucault vuelve a las entrañas de este escrito para mostrarnos el abismo indisoluble entre un cierto enfoque de la historiografía moderna, al que la genealogía combate sin cesar y, por otro lado, el uso táctico del «sentido histórico» como el instrumento catalizador en la construcción metodológica de la genealogía.

En la «Segunda intempestiva», Nietzsche evalúa las deficiencias de dos vertientes teóricas situadas en el escenario político y social de su época. Por un lado, la historiografía positivista del siglo XIX que se caracterizó por “[...] la voluntad de equiparar las reflexiones sobre el hombre a la teoría y metodología de las ciencias naturales, es decir, a la búsqueda de leyes que desentrañaran el comportamiento histórico”;¹³⁷ dominada en gran medida por las ideas científicas de la figura de Leopoldo Von Ranke (1795-1886).¹³⁸ Y, por otra parte, la teoría de la filosofía de la historia de corte hegeliano, misma que considera que la historia es

¹³⁷ Luis García-Guijarro, “El positivismo alemán y la Edad Media: la construcción de un paradigma histórico e historiográfico”, p.644.

¹³⁸ “Para Nietzsche, quien antes y durante la escritura de la Segunda Intempestiva había leído algunos libros de Ranke, éste se convirtió en el representante por antonomasia de la concepción de la historia que había que combatir”. Herbert Frey, “Nietzsche: la memoria, la historia: la Segunda intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la historia”, p.278.

el desarrollo o realización consciente del espíritu hacia un fin razonable. A propósito de la concepción hegeliana de la historia, nos dice Herbert Frey que el objetivo último de la historia hegeliana era que “[...] finalmente se haya incorporado de manera consciente, universalmente válida, a la realidad”.¹³⁹ De cualquier forma, ambas líneas de pensamiento profesan una concepción de la historia que no tiene un auténtico objetivo vitalista. La vida, en ambos casos, es devaluada o sacrificada en nombre de una pretensión científicista de objetividad apocalíptica o a la luz de una teleología racionalista que determina el “verdadero” sentido de la historia humana. La historia, de acuerdo con Nietzsche, es una exigencia de la vida antropomorfizada; en efecto, el animal vive de un modo ahistórico mientras sostenga su capacidad de olvido. “Toda acción requiere olvido: como la vida de todo ser orgánico requiere no solo luz sino también oscuridad”.¹⁴⁰ La vida transcurre para él en un ininterrumpido instante, la mayor parte del pasado queda inadvertido por su gran potencia para transfigurar el tiempo presente y extraer de él lo estrictamente necesario para seguir viviendo. “Lo ahistórico es semejante a una atmósfera protectora, únicamente dentro de la cual puede germinar la vida y, si esta atmósfera desaparece, la vida se extingue”.¹⁴¹ En este tenor, el sinsentido en el que se ve sumergida la vida animal no humana, sin ningún afán de inferiorización, la conserva en una despreocupación y dicha casi irresistible, de tal modo que sus fuerzas instintivas fluyen en libertad a pesar de las estrepitosas escaramuzas de la vida. Sin embargo, en el ser humano la vida se juega en una tensión equidistante (diríamos tragicómica) entre el olvido activo y la inoculación de la memoria.¹⁴² En el «Segundo tratado» de *La Genealogía de la moral*, Nietzsche evoca justamente la capacidad de olvido como aquello que, en último término, distingue al animal del ser humano. Así es, el proceso de hominización anclado en las normas culturales de socialización tuvo como finalidad histórica, crear a un ser humano consciente de sí mismo. Este proceso implicó, desde la perspectiva genealógica, la domesticación o renuncia parcial del olvido activo del animal que

¹³⁹ Herbert Frey, *op cit.*, p.286

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *op cit.*, “Segunda intempestiva”, p.38.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴² “Es cierto: tan solo cuando el hombre pensando, analizando, comparando, separando, acercando, limitase ese elemento no histórico; tan solo cuando, dentro de ese vano envolvente, surge un rayo luminoso y resplandeciente, es decir, cuando es suficientemente fuerte para utilizar el pasado en beneficio de la vida y transformar los acontecimientos antiguos en historia presente, llega el hombre a ser hombre. Pero un exceso de historia aniquila al hombre y, sin ese halo de lo *ahistórico*, jamás hubiese comenzado ni se hubiese atrevido a comenzar”. *Idem.*

da paso a la irrupción imprevisible de un nuevo presente, para la impostación de un dispositivo mnémico capaz de regular la voluntad y el comportamiento humano. “[...] mediante la eticidad de la costumbre y la camisa de fuerza social el hombre es *hecho* realmente calculable”.¹⁴³ El poder de esta memoria lo consolida en un auténtico ser responsable de sí mismo, capaz de sobreponer la uniformidad impasible de la voluntad ante la volatilidad de sus fuerzas pulsionales y disponer de su propio destino, o sea, del tiempo futuro a través de diversos mecanismos para anticipar, prever, calcular, regular y dominar el tiempo, la naturaleza, a sí mismo y a los otros. En el ser humano, la necesidad de proyección consciente del futuro le revela la fatídica certeza de que la definición de lo que «es» está ineludiblemente anclada a un tiempo inacabado. Es por ello que, inmerso en esa trágica imperfección, el sentido de la humanidad no está preestablecido, por el contrario, pende del acceso siempre arbitrario de lo que fue, inexistente ya, y de su insoslayable narración. Sin embargo, “la historia de los historiadores”, nos dice Nietzsche, más que asumir que su labor teórica debe limitarse a ofrecer un cauce creativo y potencializador de la existencia humana, imponen, como la mayoría de los sistemas cognoscitivos, la «camisa de fuerza» de la excesiva sistematización del acontecer histórico.

Para auscultar el efecto que la cultura histórica genera sobre la vida, Nietzsche distingue tres enfoques distintos de la historia, a propósito de los cuales Foucault coloca como centro en la disociación anti-platónica del auténtico sentido histórico y en oposición a la falta de historicismo por parte de la ciencia histórica. Se trata de: 1. La historia monumental; 2. La historia anticuaria y, 3. La historia crítica.

El primer enfoque se fundamenta en una fe ciega y venerable en las edificaciones pasadas de la humanidad.

[La historia monumental] siempre acercará, generalizará y finalmente, igualará cosas que son distintas, siempre atenuará las diferencias de motivos y ocasiones para, en detrimento de las *causae*, presentar el *effectus* como monumental, es decir, como ejemplar y digno de imitación, de suerte que, dado que en todo lo posible prescinde de las causas, sin exagerar demasiado, se la podría llamar una colección de «efectos en sistemas», como de eventos que tendrán efecto en todo tiempo.¹⁴⁴

¹⁴³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, «Segundo tratado», §2.

¹⁴⁴ F. Nietzsche, *op cit.*, “Segunda intempestiva”, p.54.

Esta modalidad de la historia pretende recuperar lo que se considera grandioso y digno de la inmortalidad humana a través de la restitución fiel e idéntica de aquellas lejanías históricas que fundaron la grandilocuencia de la cultura. Erigen modelos generalizantes que sirven para seleccionar y equiparar lo que es digno de imitación y servilismo social a costa de suprimir arbitrariamente segmentos del pasado que no contribuyen con el supuesto engrandecimiento de la humanidad. “¿De qué manera forzada habría que hacer entrar la individualidad del pasado en un modelo general, recortando ángulos y líneas relevantes en beneficio de la homología!”.¹⁴⁵ El reproche medular de Nietzsche hacia esta vertiente se basa en la consideración de que, haciendo conexiones erróneas entre causas y efectos, de manera discrecional y según las fuerzas que seleccionan lo que deberá prevalecer del pasado, construyen grandes discursos fanáticos y totalizadores que idolatran y descalifican de acuerdo a sus propios criterios empobrecidos; a decir verdad, “[...] se glorían de ser médicos cuando, en realidad, suministran venenos [...]”.¹⁴⁶

La segunda forma anticuaria de hacer historia centra su mirada en establecer las continuidades históricas que el presente guarda con el pasado, para así, reubicarnos en la línea temporal de nuestras raíces primigenias y apuntalar la preservación acrítica e irreflexiva de las tradiciones ancestrales que nos han dado una patria y un origen antiguo. Al respecto dice Nietzsche: “Todo lo que es pequeño, limitado, decrepito y anticuado recibe su propia dignidad e intangibilidades por el hecho de que el alma del hombre anticuario, tan inclinada a preservar y venerar, se instala en estas cosas y hace de ellas un nido familiar. [...] con ese «nos», él se eleva, sobre la efímera y singular existencia individual para identificarse con el espíritu de su casa, de su estirpe, de su ciudad”.¹⁴⁷ La historia anticuaria pretende rehacer los lazos con ese pasado familiar en aras de conservar el *status quo*. Toda su visión del presente se ve desdibujada por una profunda añoranza y rescate de lo vetusto y arcaico como emblema de lo más valioso y esencial de la humanidad. Sin embargo, “La historia anticuaria degenera en el momento mismo en que ya no está animada e inspirada por la fresca vida del presente.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p.53.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p.57.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 59-60.

Entonces la piedad se marchita, la rutina erudita continúa existiendo sin la piedad y gira, en autosatisfacción egoísta y complaciente, en torno a su propio eje”.¹⁴⁸ Así es como, a la vista de Nietzsche, la historia anticuaria se pierde o se hunde en el pasado, su ímpetu por rescatar la tradición produce una falta de perspectiva respecto de la novedad del acontecimiento venidero. Su mirada retrospectiva se limita a coleccionar vestigios, cancelando la posibilidad de nutrirse del presente. La historia anticuaria únicamente “[...] *conserva* la vida, pero no la crea [...]”.¹⁴⁹

Por otra parte, la historia crítica detenta un afán excesivo por consolidar un verdadero conocimiento histórico al recusarle a las vertientes retrógradas de la historia, que se instalan en el cúmulo de intuiciones y enseñanzas pasadas, no ser realmente una sistematización rigurosa y objetiva del pasado. “Ninguna generación había visto desplegarse un espectáculo tan inmenso como el que muestra hoy la ciencia del devenir universal, la historia: pero lo muestra con la peligrosa audacia de su lema: *fiat veritas pereat vita* [ante todo la verdad, aunque la vida perezca]”.¹⁵⁰ A esta forma moderna y cientificista de la historia, es a la que Nietzsche, probablemente, se le va a la yugular con más fuerza. Esta historia con pretensiones universalistas reproduce, de nueva cuenta, la necesidad de conseguir la verdad objetiva a toda costa para hacerle justicia al pasado. Sin embargo, bajo esta máscara oculta una serie de convencionalismos y discernimientos personales que poco tienen que ver con su concepción pura de la verdad.

Estos ingenuos historiadores llaman «objetividad» al hecho de medir las opiniones y actos del pasado por las opiniones corrientes del momento: aquí encuentran ellos el canon de todas las verdades; su tarea es adaptar el pasado a la trivialidad actual [...] Y ¿no puede haber encerrada una ilusión hasta en la más alta acepción de la palabra «objetividad»? Con esta palabra se entiende un estado en que el historiador observa un acontecimiento con todos sus motivos y consecuencias con tal pureza que este no ha de ejercer efecto alguno sobre su subjetividad.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.63.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.64.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.70.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.96.

Bajo este cuasi mandamiento, la ciencia histórica urde sin cesar la copiosa tarea mágica del historiador: traer de vuelta la cosa original, hacer aparecer el fenómeno tal cual es en cada episodio de la historia. Comprometerse con volver su imagen tan vívida y nítida, tan transparente y ecuánime como lo había sido desde los albores de ese tiempo sin tiempo (el idílico pasado). “Pero es una superstición creer que la imagen que, en una persona así dispuesta, suscitan las cosas, reproduce la esencia empírica de las cosas. ¿O es que vamos a suponer que, en tales momentos, los objetos se imprimen, se copian, se retratan, se fotografían, por así decir, por sí mismos sobre una naturaleza puramente pasiva?”¹⁵² La historia crítica pretende volverse una ciencia en la medida en que aniquile la perspectiva del que interpreta los fenómenos, para ello tiene que suponer que la naturaleza humana es siempre una e imparcial y que el historiador, desprendido de cualquier emoción o tendencia individual, es el juez justo de lo que acontece. Simultáneamente, atribuye principios causales a las cosas, asume relaciones recíprocas entre los fenómenos, toma a su objeto de análisis como una totalidad independiente y aislada, concibe el tiempo en una linealidad progresiva y constante. En pocas palabras, “[...] se busca entonces todo lo que no provoca ninguna emoción, y la palabra más árida es exactamente la más justa. Se llega incluso a suponer que precisamente aquel, a quien no concierne *en absoluto* un momento del pasado, es el llamado a describirlo”.¹⁵³

En *Crepúsculo de los ídolos* (1888), Nietzsche vuelve a la cuestión problemática sobre la falta de «sentido histórico» en los análisis filosóficos y el historicismo naciente de la época. Según piensa, sus métodos de análisis momifican al objeto de estudio con la intención de capturarlo y conceptualizarlo sin darse cuenta de que lo sustraen de todo lo que le da realidad. “Cuando idolatran, matan, disecan, estos señores idólatras de los conceptos, —cuando idolatran son un peligro vital para todo. La muerte, el cambio, la vejez, así como la creación y el crecimiento son para ellos objeciones, refutaciones incluso”.¹⁵⁴ Todo lo que analizan lo deshistorizan en el momento en que le implantan una identidad ficticia contrapuesta al devenir. En último término, la invención de la dualidad metafísica ser/apariencia puede encontrar una motivación en el hecho de que, al no lograr capturar el ser de las cosas (por su

¹⁵² *Ibid.*, pp. 96-97.

¹⁵³ *Ibid.*, p.101.

¹⁵⁴ F. Nietzsche, *op cit.*, 2002, §1, p.53.

imposibilidad fáctica o por su diferencia categorial con lo real), introdujeron la otra ficción de la «apariencia» como la gran impostora que habría que librar. Este reproche al pensamiento conceptual en general, desde la «Segunda intempestiva» no dejó de ser una crítica directa al proceder suntuoso de la ciencia histórica.

De acuerdo con Foucault, Nietzsche arremete contra el historicismo tradicional (sobre todo de corte racionalista o teológico) y contra la “historia de los historiadores” (que comprendería cualquiera de las formas tradicionales de hacer historia, entre las que nombra como historia monumental, anticuaria o crítica) oponiendo lo que considera la «historia efectiva» (*Wirkliche Historia*) o el «sentido histórico». En realidad, el auténtico sentido histórico estará al servicio de la genealogía, siempre y cuando recuse de los análisis universalistas y objetivistas arraigados en una formulación ascética de la historia que ha cooptado una interpretación esencialmente purista del pasado histórico.¹⁵⁵

Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede volver a adoptarlo y, fijándolo bajo las especies de una ciencia objetiva, imponerle su propio ‘egipcianismo’. Por el contrario, el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto.¹⁵⁶

La genealogía, así, utiliza el sentido histórico para deshacer cualquier constancia, cualquier unidad indisociable, cualquier indicio de inamovilidad, cualquier intención de implantar una regularidad o necesidad lógica a lo que se pensaba parte de la naturaleza. El sentido histórico introduce la anomalía en medio de la homogeneidad de la corriente. Encuentra en el afán de continuidad analítica un síntoma del fanatismo metafísico disfrazado de cientificismo profanador. Por tanto, el sentido histórico no busca reajustar, a través de paliativos explicativos, la fractura o la dislocación del tiempo, la cuestión de que estamos

¹⁵⁵ Posiblemente cometamos una injusticia al etiquetar de “ascética” esta manera de hacer historia, pero ciertamente esta especie de repudio quisquilloso que Nietzsche manifiesta por esta forma de aproximarnos a los fenómenos nos coloca en el meollo de la discusión sobre los supuestos metafísicos que no han dejado de filtrarse incluso en los análisis que podríamos llamar científicos o positivistas. Numerosos fragmentos advierten del vocabulario abiertamente irónico, en donde Nietzsche denuncia que la “historia de los historiadores” con tendencias cientificistas y el análisis filosófico todavía tienen un tufo metafísico insoslayable.

¹⁵⁶ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.44.

rodeados de acontecimientos singulares que no se explican mediante las teorías históricas convencionales y tampoco por los principios racionalistas que apelan a la lógica o al sentido común. “[...] el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos”.¹⁵⁷ La genealogía, a contra pelo de los reduccionismos simplistas, pasa por la criba del sentido histórico todo lo que simula provenir de una estirpe pura, de tener una naturaleza propia, de descender de un sacro pasado, de haber rozado la mirada con la perennidad...

Por último, el sentido histórico, a diferencia de la ciencia histórica tradicional, admite la debilidad desde la que produce su saber. No escatima en reparos ni en retóricas de la elocuencia. Se muestra sin condecoraciones y a sabiendas de que no puede más que recibir la tradición traicionándola, socavando su linaje impuro e invirtiendo la dirección de su propia historia. Es así que, el sentido histórico deviene genealogía cuando asume que su visión analítica es un saber perspectivo. No pretende ocultar o aniquilar la perspectiva irreductible que impone el sentido de la actualidad, en el gesto de toda comprensión.

[El sentido histórico] Mira desde un cierto ángulo, con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todas las huellas del veneno, de encontrar el mejor antídoto. En lugar de simular un discreto anulamiento ante lo que mira, en lugar de buscar su ley y de someter a ella cada uno de sus movimientos, es una mirada que sabe desde donde mira y lo que mira.¹⁵⁸

Por ello, la historia no puede ser meramente una transcripción que preserva intacta la esencia del pasado. El sentido histórico es la consciencia de que la narración histórica simplifica, partiendo de un cierto enfoque, una serie de mutaciones y disputas, de vicisitudes y conquistas extrapoladas a una forma actual presuntamente libre de los procesos que condicionan su aparición. “Con su brutalidad y estupidez, el proceso histórico es intolerable porque nunca ofrece un asidero para la actuación humana”.¹⁵⁹ La genealogía revestida del sentido histórico ofrece un «campo de acción» para redirigir conscientemente la

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp.50-51.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁵⁹ Herbert Frey, *op cit.*, p.288.

interpretación del decurso de la humanidad ante la falta de sentido que el suceder mismo posee. La genealogía es la reapropiación de la interpretación histórica como devenir y no como destino divino. El sendero genealógico, entonces, no limita la visión histórica, por el contrario, abre nuevas vías creativas para consolidarnos en los arquitectos de nuestro porvenir desafiando el límite difuso entre el ejercicio del poder y la libertad humana. Ciertamente, advierte Nietzsche, “No se puede prever todo lo que será historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado sigue todavía esencialmente sin descubrir! ¡Necesita aún tantas fuerzas retroactivas!”.¹⁶⁰

¹⁶⁰ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, §34, p. 366.

3.2. Sobre el quehacer genealógico

En el «segundo tratado» de *La genealogía de la moral*, Nietzsche hace un esfuerzo por escudriñar de dónde proviene la pena, es decir, cuál es la motivación subterránea, *no moral*, detrás del acto del castigo. En el transcurso de esta peripecia genealógica, encuentra que, en la raíz de la invención del castigo, o sea, entre su sentido inicial y su utilidad, no hay una relación de continuidad y necesidad real. Por el contrario, antes que responder a un sentimiento natural de justicia bajo el supuesto moral de que el «acusado podía actuar de otra manera», el castigo se formuló como un potente instrumento mnémotécnico de crueldad inscrito en la relación primigenia entre el acreedor y el deudor. El antiguo canon moral de la justicia nació dentro de las coacciones propias de la deuda mediante la creencia de que la compensación al acreedor podía ser retribuida a partir de infligir sufrimiento, vejación y control sobre el cuerpo (o alguna otra propiedad) del deudor. Es a través de la exploración genealógica que Nietzsche señaló “[...] la siempre creciente espiritualización y «divinización» de la crueldad que atraviesa toda la historia de la cultura superior”.¹⁶¹ Por tanto, dejó al descubierto que, la moralidad justificada en los conceptos de «conciencia», «culpa», «deber», «justicia» y «respeto» está sostenida por una serie de prejuicios, procedimientos y mecanismo altamente escabrosos que nada tienen que ver con su utilidad y valor moral actual. “Su comienzo [de los conceptos morales], al igual que el comienzo de todo lo que es grande en este mundo, ha sido regado con sangre a fondo y durante largo tiempo”.¹⁶² Sólo enarbolando las directrices encubiertamente hostiles de la racionalidad de los esquemas morales es como estamos compelidos a disfrutar del beneficio de la sociedad; “Ah, la razón, la seriedad, el dominio sobre las emociones, toda esa cosa sombría que se llama reflexión, todos esos privilegios y galas del hombre: ¡qué caros han salido!, ¡cuánta sangre y horror hay en el fondo de todas las «cosas buenas»!”.¹⁶³

En las inmediaciones de esta (aparentemente) nimia distinción crítica entre la *causa* y la *finalidad* del castigo (digamos, en este caso, pero relativo al surgimiento de cualquier

¹⁶¹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, «Segundo tratado», §6.

¹⁶² *Idem.*

¹⁶³ *Ibid.*, §3.

concepto), se decide, no sólo la definitiva oposición a las narrativas metafísico-teleológicas del historicismo tradicional que toman la finalidad por la causa misma de un fenómeno, sino el quehacer y el sentido subversivo de la propia genealogía. Al respecto increpa Nietzsche:

[...] la causa del surgimiento de una cosa y la utilidad que al cabo tenga, su efectiva utilización e integración en un sistema de fines son cosas *toto coelo* distintas; que algo existente y de algún modo llegado a término siempre es interpretado después una y otra vez, por un poder que le es superior, en referencia a nuevos puntos de vista, y una y otra vez se vuelve a confiscar, reformar y redirigir a una nueva utilidad; que todo lo que sucede en el mundo orgánico es un *debelar*, un *enseñorearse*, y que a su vez todo *debelar* y todo *enseñorearse* es una reinterpretación, una acomodación en la que el «sentido» y la «finalidad» vigentes hasta ese momento tienen que quedar necesariamente oscurecidos o completamente borrados. Por bien que se haya comprendido la *utilidad* de cualquier órgano fisiológico (o también de una institución jurídica, de una costumbre social, de un uso político, de una forma en las artes o en el culto religioso), aún no se ha comprendido nada en lo que respecta a su surgimiento, por incómodo y desagradable que esto pueda sonar a oídos más antiguos.¹⁶⁴

Está claro, entonces, que la genealogía interroga por el *sentido* de un concepto (de un acontecimiento, de una cosa, de una formación social, de un texto, de un fenómeno, etc.), no bajo el supuesto de que es una entidad fija, sino desde la mirada perspectivista que comprende que el sentido de un fenómeno es el resultado de un proceso histórico multipolar. “El sentido es pues una noción compleja: siempre hay una pluralidad de sentidos, una *constelación*, un conjunto de sucesiones, pero también de coexistencias, que hace de la interpretación un arte. «Cualquier subyugación, cualquier dominación equivale a una nueva interpretación»”.¹⁶⁵ Desde este posicionamiento, la genealogía es una manera de indagar sobre la formación o construcción histórica del sentido múltiple de un fenómeno, y para ello, acude a la ardua labor de la interpretación de signos. Por tanto, nada en principio es tomado como evidente, aislado o independiente de un sistema de fuerzas; más aún, el sentido auténticamente histórico trata de *reconstruir*, pieza a pieza, el trasfondo inhabilitado de las distintas fuerzas interpretativas que han dominado el acceso a un fenómeno concreto. Es por ello que la

¹⁶⁴ *Ibid.*, §12.

¹⁶⁵ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, pp. 10-11.

genealogía es un tipo de análisis inmerso en un escenario sumamente fangoso, pues no trabaja con material estático, aún se trate de testimonios, de supuestos “hechos históricos”, de documentos o archivos, de edificaciones arqueológicas o de datos duros, por nombrar algunas de las fuentes históricas. A pesar de tratar con referencias directas, el acceso al sentido implica una labor de desenmascaramiento de las redes de poder ocultas que han impuesto, subrepticamente, la forma actual del fenómeno indagado y que, a la vez, resulta en una nueva violación residual del sentido mismo —como producto de las diversas tensiones que están en juego en todo ejercicio hermenéutico—.

Observamos que el arte de interpretar debe ser también un arte de atravesar las máscaras, y de descubrir qué es lo que se enmascara y por qué, y con qué objeto se conserva una máscara remodelándola. Es decir, que la genealogía no aparece al principio, y que se corre el riesgo de muchos contrasentidos al buscarla [...] La diferencia en el origen no aparece desde el origen, salvo quizás para una mirada particularmente experta, la mirada que ve de lejos, la mirada del presbítero, del genealogista.¹⁶⁶

La genealogía está completamente empeñada en mostrar las diferentes máscaras (los intereses, sentidos y motivaciones ulteriores) que ha tomado un fenómeno situado en el devenir histórico. Tras la conciencia de la *diferencia* radical entre la razón del surgimiento de una cosa y sus interpretaciones posteriores de acuerdo al sistema de reglas y fines en los que estén inscritas, el genealogista tiene la minuciosa tarea de sopesar, por un lado, la posibilidad de una *nueva* lectura de los fenómenos que se pensaban definitivos a través de la proliferación de nuevas hipótesis; y, por otro, de descifrar la frontera o el límite exegético de las fuentes interpretadas. Pues, “[...] en sentido estricto, una fuente nunca nos puede decir lo que debemos decir; pero sí nos impide en cambio, elaborar interpretaciones que la contradigan. Las fuentes, por lo tanto, tienen el derecho de vetar una interpretación”.¹⁶⁷ Al evaluar la tensión inmanente entre la ineluctable injusticia de las perspectivas y la “objetividad” siempre relativa y parcial de las fuentes, el genealogista esgrime un *diagnóstico* del estado de cosas sin confiscar el orden del sentido ni cederlo a ningún punto de vista

¹⁶⁶ G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p.13.

¹⁶⁷ Herbert Frey, *op cit.*, p.283.

universal. Su visión pende entre la lucidez casi esquizofrénica y la imaginación desaforada de un párvulo. Y es que su afinidad por *repensar* las proximidades, lo pequeño, lo infortunado, lo de menor valor o lo olvidado, requiere de una mirada aguda capaz de ver lo impensable y lo inimaginable dentro de los límites del ámbito de una inteligibilidad establecida.

El quehacer genealógico, por tanto, trabaja con los *simulacros*, los hace reverberar. Fuera de la lógica de las identidades sustanciales, no busca restituir las esencias perdidas de las cosas, más bien busca desentrañar los procesos previos que dieron lugar a esas esencias como productos cosificados, justamente con el afán de invisibilizar el gesto político de su simulación. Para la genealogía, los simulacros son signos, son la cara visible de una perspectiva imperante que remite a otras perspectivas. Lejos del sistema de las jerarquías platónicas, sólo persiste la coexistencia simultánea de fuerzas que simulan diversos papeles en la historia, ninguno les pertenece, ninguno revela una naturaleza sustancial o un sentido propio; por el contrario, sólo son máscaras anónimas e inacabadas que expresan la fuerza heterogénea que las domina. “El simulacro incluye en sí el punto de vista diferencial [...] hay en el simulacro un devenir-loco, un devenir-ilimitado [...] un devenir siempre otro, un devenir subversivo de las profundidades, hábil para esquivar lo igual [...] Siempre más o menos a la vez, pero nunca igual”.¹⁶⁸ Al hacer proliferar los simulacros en la reconfiguración histórica, la genealogía está lejos de ser un análisis convencional, por eso no busca retratar las consolidadas “constancias evolutivas” que ya han sido mitificadas por los grandes discursos ideológicos en la historia de las ideas. Pero tampoco significa que busque un no-saber al margen de toda apropiación. “La genealogía no opone la multiplicidad concreta de los hechos a la unidad abstracta de la teoría. No es un empirismo o un positivismo en el sentido ordinario del término. Intenta más bien oponer los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, a la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero”.¹⁶⁹ En ese sentido, se muestra renuente a la posibilidad de una historia global y a la centralización de los poderes coercitivos de las instancias privilegiadas en la producción de los discursos teóricos, acabados y positivos. Ejercitarse en la lectura genealógica es, así, incitar la ruptura y la

¹⁶⁸ G. Deleuze, “Platón y el simulacro”, pp.300-301.

¹⁶⁹ Edgardo Castro, *op cit.*, Entrada: Genealogía.

desujeción de los saberes institucionalizados y evidenciar su capacidad de transformación y resistencia contra los poderes de un discurso científico homogéneo. Hacer la genealogía de un concepto será, entonces,

[...] insistir en las meticulosidades y azares de los comienzos; prestar una atención escrupulosa a su irrisoria mezquindad; prepararse al verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están —“registrando los bajos fondos”—; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia.¹⁷⁰

La genealogía busca hacer una *historia de la diferencia*. No sólo hacer una historia diferente de las tres modalidades (platónicas) de la historia tradicional esgrimidas en el capítulo anterior, también significa hacer una historia de las contingencias, de las ambigüedades de la humanidad y de los saberes excluidos a través de diversos mecanismos de poder. Por eso extrae un conocimiento diferencial nunca antes explorado; invita a renovar nuestros puntos de vista sin buscar consagrarlos en una doctrina dogmática, incluso, invita a mantenerlos en contraposiciones mutuas y en una distancia desigual que los desliga del acecho permanente de normalización. A decir verdad, “¡Toda razón de ser, toda apreciación e iluminación existentes sobre las cosas han de salir a luz! ¡Hasta ahora todo lo que ha proporcionado color a la existencia no ha tenido historia!”¹⁷¹

Por último, El método de interpretación genealógica, nos dice Foucault, logra concretarse destituyendo del nivel de análisis la búsqueda de cualquier significación que apele a un origen sustancialista (*Ursprung*). Entonces, el quehacer genealógico se centra no en afianzar los fundamentos sino en resignificar dos categorías que contravienen toda posibilidad de restituir o fundar nuevos fundamentos. La genealogía es la exploración deconstructiva de la *Herkunft* y de la *Entstehung* de un acontecimiento.

¹⁷⁰ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p. 23.

¹⁷¹ F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*, §7, p. 341.

3.2.1. Procedencia (*Herkunft*) y acontecimiento: una marca corporal

Foucault encuentra en el término alemán *Herkunft*, una categoría privilegiada en el análisis genealógico. Rastrear la «procedencia» (*Herkunft*) de los fenómenos significa aventurarse a seguir la *marca diferencial* que hay en el surgimiento de un fenómeno, es decir, trazar el lazo genético o la tradición a la que responde un concepto, pero no para asimilar su parentesco común, sino para desligarlo por completo y trazar su individualidad, su *diferencia* respecto de la regularidad de la historia. La búsqueda de la *Herkunft* nos arroja a “[...] descubrir todas las marcas sutiles, singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una red difícil de desenmarañar”.¹⁷² El genealogista tiene que hacer un trabajo de disección para reconocer la pluralidad de fuerzas (de comienzos, sentidos, finalidades, voluntades, etc.,) que anidan en la formación de un fenómeno y, al mismo tiempo, disociar esa diversidad ante el inminente peligro de unificarlos en grandes categorías universales o sistemas teóricos institucionalizados. El análisis genealógico pretende reinterpretar la historia, pero sin partir de las continuidades dogmáticas (herencias y atavismos) que no dejan espacio reflexivo para la crítica.

Seguir el hilo complejo de la procedencia es, [...], conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad sino la exterioridad del accidente.¹⁷³

El genealogista recusa de la historia de los triunfos y de los grandes descubrimientos, así como de las narrativas totalizadoras que clausuran el sentido y lo fijan a una sola verdad o a una única identidad. En vez de ceñirse a la supuesta solidez de los “hechos históricos”,

¹⁷² M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.25.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 27-28.

sucesos ya consumados y acabados, el genealogista apuntala la mirada hacia las múltiples posibilidades que se abren en el comienzo histórico de las cosas. Presta atención a las peripecias y a las luchas; señala los puntos de quiebre, los segmentos que marcan una discontinuidad imprevisible; se desliga de la memoria histórica convencional, fabricada y selectiva para apreciar la dislocación del tiempo normalizado, y, concebir lo acontecido desde la antítesis de la memoria antropológica; deja al fin resurgir lo que había sido olvidado, pasado por alto, descartado o anulado, mas no para encadenarlo coherentemente, sino para liberarlo de las asociaciones y pretensiones de sistematización que aniquilan la imperfección de lo ocurrido, el hecho de que no coincidan unas cosas con otras, la inexactitud de las perspectivas de los que participan y dan su testimonio, la falta de una explicación lógica o cabal ante un fenómeno polimorfo, etc.

La procedencia, como instrumento genealógico, es una renuncia explícita a la idea de que las tradiciones son incuestionables y de que son un suelo firme y certero, una suerte de autoridad legítima inquebrantable. Por el contrario, la procedencia deja al descubierto que la tradición “[...] es un conjunto de fallas, de fisuras, de capas heterogéneas que la vuelven inestable y que, desde el interior o desde abajo, amenazan al frágil heredero [...]”.¹⁷⁴ No hay en la tradición algo que de suyo sea fundamental, en el sentido de que resguarde y transmita la pura objetividad. Más bien, es un cúmulo de experiencias, comportamientos y saberes sedimentados y reactualizados a través de diversas prácticas ritualizadas; su existencia, a decir verdad, es inmensamente inestable a pesar de ser impuesta. En la raíz de la procedencia, por tanto, no se encuentran los atavismos y las herencias sin ser asimismo socavadas, removidas, puestas a prueba, pasadas por la criba del martillo intempestivo del «sentido histórico».

Foucault suscribe a la indagación de la *Herkunft* el concepto crítico de «acontecimiento». Vemos que el «sentido histórico», desde la perspectiva nietzscheana ya planteaba la necesidad de introducir a la visión histórica nuevas categorías conceptuales que nos permitieran deshacernos de los conceptos atemporales y de las prácticas antihistóricas del egipcianismo moderno. La «Wirkliche Historia» nietzscheana, a diferencia de la historia tradicional, justamente se deslinda de los grandes relatos unificadores para posibilitar que el

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.28.

flujo histórico emerja sin arreglo a una esquematización previa. Así, la historia efectiva reivindicada por el método genealógico recoge el testimonio anónimo del devenir que pugna sin ley, que transcurre aleatoriamente y deja emerger, una y otra vez, la multiplicidad de acontecimientos sin encadenaciones estables. El concepto de «acontecimiento» se opone a la idea de lo ya dado, al *hecho* histórico que asume una identidad permanente a través de alimentar la creencia en la recuperación fiel de lo ocurrido. Por el contrario, el acontecimiento muestra las rupturas históricas, es señal de una aparición dispersa, heterogénea y única. El método genealógico toma al acontecimiento como su punto de partida y su bastión de análisis en la medida en que irrumpe imprevisiblemente y transgrede un cierto ordenamiento, multiplica las causas de su surgimiento al evidenciar que no hay origen que no esté contaminado o mezclado. El acontecimiento, se define por:

[...] hacer surgir la singularidad allí donde se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia que se impone más o menos a todos [...] En segundo lugar, esta forma de proceder se caracteriza también por hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como evidente.¹⁷⁵

La *Herkunft* también desdeña el ascetismo de los historiadores que han negado el cuerpo reiteradamente para establecer la intemporalidad y el estatismo de los hechos. La historia de los historiadores es la historia descarnada, desarraigada del cuerpo y de todo lo que recae en su adventicia y frágil existencia. La procedencia se arraiga y trastoca al cuerpo. Cada creencia, cada práctica, cada discurso, cada violencia ejercida, cada error de la humanidad se materializa en el cuerpo de los otros y traspasa, así, de generación en generación. La historia siempre afecta al cuerpo, “[...] porque es el cuerpo el que lleva, en su vida y su muerte, en su fuerza y su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error [...]”.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Edgardo Castro, *op cit.*, Entrada: Acontecimiento.

¹⁷⁶ M. Foucault, *op cit.*, 1997, pp. 30-31.

Sin duda, la procedencia recupera el cuerpo. Un análisis que prescinde del cuerpo hace de la teoría un terreno superfluo, hasta cierto punto quimérico porque se desvincula de la materialidad en la que se encarna toda idea, toda creencia, todo juicio. No era para menos, pues toda la filosofía nietzscheana giró en torno a repensar la vida como el núcleo material indisociable de todo pensamiento. La teoría (el saber), de algún modo, se consagra en el cuerpo, nace de las preocupaciones y necesidades del cuerpo viviente (individual y colectivo, fisiológico y social). Por eso la genealogía tiene que reconciliar el saber histórico con el cuerpo sobre el que se impregna, porque el cuerpo es el receptáculo que se afecta en la proclamación de cualquier formación histórico-social (sea un sistema de valores, un régimen económico, una disposición espacial, una práctica discursiva, etc.) Para Foucault, “La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo impregnado de historia, y la historia arruinando al cuerpo”.¹⁷⁷

3.2.2. Emergencia (*Entstehung*): entre el no-lugar y el poder diagramático

El otro componente imprescindible en la reconstrucción genealógica es lo que Foucault llama la «emergencia» o *Entstehung*, es decir, “[...] el principio y la ley singular de una aparición”.¹⁷⁸ La indagación de la emergencia significa la busca, en cada caso, de las condiciones históricas y los escenarios en los que las relaciones de poder y los juegos de las fuerzas en una sociedad dada, han instaurado cada una de las dominaciones/interpretaciones del decurso histórico. Desentrañar la emergencia es entonces mostrar el campo singular de las fuerzas que han intervenido en la formación histórica de un acontecimiento y sus

¹⁷⁷ *Ibid.*, p.32.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.33.

tensiones immanentes. Sin embargo, el genealogista debe tener cuidado con no atribuir de antemano la finalidad o la causa de un fenómeno, puesto que:

[...] todos los fines, todas las utilidades son sólo *señales* de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y le ha imprimido desde ella misma el sentido de una función; y la entera historia de una «cosa», de un órgano, de un uso o costumbre, puede ser así una continuada cadena de signos de interpretaciones y correcciones siempre nuevas y cuyas causas no tienen por qué formar un mismo contexto, sino que, antes bien, en determinadas circunstancias se suceden y relevan unas a otras de modo meramente contingente”.¹⁷⁹

Sin una única ley de causalidad que rija el desenlace de los eventos, sin un sentido ulterior impregnado de antemano en el flujo de lo que deviene, la emergencia debe retratar cada movimiento, cada desplazamiento de las fuerzas, cada alianza, cada dominación, cada retroceso, pero también cada resistencia, cada contrapeso que, al final, resulta en un reacomodo de las fuerzas, y cuyo registro es necesario para el trabajo genealógico. Digamos que, para Foucault, “Mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento”.¹⁸⁰ De ahí que la emergencia de los acontecimientos esté relacionada con el espacio que se abre para verlos emerger dentro de un determinado estado de las fuerzas. De tal modo que para determinar la relación que guarda una fuerza con otra, y su cualidad establecida por la relación misma, es indispensable hacer visible el espacio común de encuentro entre las fuerzas (sentidos e interpretaciones) y el viraje que lo hace posible. Por tanto, este ejercicio interpretativo implica, también, registrar sobre todo las modificaciones, las rupturas, las mutaciones y las superposiciones de los poderes que actúan a expensas de un supuesto sujeto universal, de una ley externa o de un orden necesario de cosas.

¿Qué relevancia traería para el análisis genealógico el mostrar el escenario de las relaciones de fuerzas que han anudado un esquema de inteligibilidad (en su relación recíproca entre lo visible y lo enunciable) en los confines de cada época o de cada formación histórica?

¹⁷⁹ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, «Segundo tratado», §12.

¹⁸⁰ M. Foucault, *op cit*, 1997, p.37.

Es más que sabido que uno de los estratos conceptuales más imprescindibles en el pensamiento de Foucault (que aparece en su segunda etapa prolífica que inicia con el ensayo aquí analizado de 1971) es la cuestión del poder. También se sabe de sobra que su innovadora concepción tiene que ver con su profunda proximidad hacia Nietzsche, y, por otro lado, con el cambio de perspectiva en relación al dominio conceptual de las teorías de la soberanía y el Estado como centros exclusivos de la producción del poder. Ese viraje que añade Foucault a las viejas discusiones de la filosofía política tradicional y al debate marxista de su época, obligan a replantearnos su sofisticado análisis del poder en relación con el quehacer genealógico.¹⁸¹ Pues la genealogía para Foucault, *grosso modo*, es un método de comprensión de la actualidad que toma por objeto las operaciones y mecanismos del poder presupuestas por las formas del saber y los juegos de verdad que definen el umbral de las experiencias de cada época y de sus contenidos ontológicos y epistemológicos.¹⁸² Por tanto, es de crucial importancia considerar que “el poder”, en realidad, “[...] es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”.¹⁸³ No es un cargo, una posesión, ni una estructura o institución, es un ejercicio que sirve de instrumento y soporte de las divergentes tensiones y estrategias en cada punto del campo social. En el primer tomo de *Historia de la sexualidad*, “La voluntad de saber”, Foucault traza más detalladamente las hendiduras de lo que se conoce como la «analítica del poder»; y es que esta denominación define su capacidad relacional para escabullirse y establecer conexiones móviles y altamente difusas que distribuyen las fuerzas constitutivas y constituyentes de cada momento histórico (cada etapa, cada época, cada ruptura, cada contexto social). La representación gráfica de las relaciones microfísicas del poder bien podría ser un «diagrama»:¹⁸⁴ *el poder es eminentemente diagramático*, nos dice Deleuze leyendo a Foucault.¹⁸⁵ La figura del diagrama

¹⁸¹ Varios de los estudiosos de Foucault convienen en que el tema del «poder» abre una segunda etapa, que había estado ya en ciernes desde la consolidación del método arqueológico, pero que, sin duda, es plenamente articulada a partir de 1971 con el ensayo sobre *Nietzsche y la historia*, seguido de *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. El mismo Foucault afirma que la genealogía forma parte de un mismo método de análisis y disección de la realidad, pero en una dimensión diferente, aunque complementaria.

¹⁸² Acerca de la relación immanente y productiva entre el saber y el poder, Foucault nos dice lo siguiente: “Ejercer el poder crea objetos de saber, los hace emerger, acumula informaciones, las utiliza [...] El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber con lleva efectos de poder”. M. Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 99.

¹⁸³ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, Tomo I: “Voluntad de saber”, p. 84.

¹⁸⁴ “¿Qué es un diagrama? Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder [...]” según una multiplicidad espacio-temporal. G. Deleuze, *Foucault*, p. 63.

¹⁸⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 62-64.

es propicia para pensar el campo intersocial como un sistema abierto de relaciones múltiples e inestables en constante desequilibrio,¹⁸⁶ en el que inevitablemente las relaciones de poder son coextensivas o inmanentes a las otras formas de relaciones sociales. En este mismo tenor, el poder no sería el ejercicio de una limitada forma de violencia; tampoco quedaría subsumido a la hipótesis represiva (que Foucault analiza sesudamente respecto de las prácticas de la sexualidad victoriana del siglo XIX y la consolidación de un saber sexual cada vez más prolífico), que nos haría creer que su única capacidad es prohibitiva, negativa o de censura absoluta. Lejos de ser éste su funcionamiento, las sociedades modernas se han regido por otro tipo de técnicas de poder («anatomopolítica» y «biopolítica») mucho más eficientes y mucho más imperceptibles en cuanto se han servido de diversos dispositivos para generar una suerte de efectos subjetivadores que han tenido como objetivo la intensificación de ciertos discursos; el control sistemático y la utilidad de las fuerzas y capacidades de los cuerpos; la regulación biológica de las grandes masas; en fin, toda una serie de estrategias de intervención, administración, implantación, modificación, explotación, vigilancia, adiestramiento, etc., que tienen más que ver con la astucia de un poder polimorfo, creativo y constitutivo de nuevas formas de subjetividad y de nuevas prácticas discursivas.

Entonces, ¿qué se entiende por diagrama y qué relación tiene con la búsqueda de la emergencia (*Entstehung*)? “El diagrama o la máquina abstracta es el mapa de las relaciones de fuerzas, mapa de densidad, de intensidad, que procede por uniones primarias no localizables, y que en cada instante pasa por cualquier punto, [...]”.¹⁸⁷ De esta manera, digamos que el diagrama es el medio y la configuración, a la vez, de las relaciones de fuerzas articuladas en una sociedad específica, pero que, en sí mismo no contiene una forma fija o estable. El diagrama, como medio de expresión de las fuerzas, de algún modo antecede a las formaciones históricas concretas en la medida en que es un campo de fuerzas difusas; emite, distribuye y determina singularidades, sin embargo, esto no significa que esté fuera de la historia:

[...] todo diagrama es intersocial, está en devenir. Nunca funciona para representar un mundo preexistente, produce un nuevo tipo de realidad, un nuevo modelo de verdad. No es

¹⁸⁶ Cf. *Ibid.*, p.62.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.63.

ni el sujeto de la historia, ni el que está por encima de la historia. Al deshacer las realidades y las significaciones precedentes, al constituir tantos puntos de emergencia o de creatividad, de conjunciones inesperadas, de continuos improbables, hace historia. Subyace a la historia como un devenir.¹⁸⁸

El diagrama de fuerzas constituye, por tanto, composiciones temporales específicas, es decir, conjuntos sociales determinados, sin que por ello estén destinados a emerger. Entonces, si la emergencia muestra las distintas disposiciones de las fuerzas que han tenido lugar (según cada caso, según cada situación, relativas a cada contexto), la búsqueda de la emergencia es también la reconstrucción de los diagramas en tanto en cuanto exponen el escenario de enfrentamiento e irrupción de las fuerzas, en sí mismo vacío, sin disposiciones o distribuciones preexistentes más allá de la exterioridad de las relaciones de poder, que, en todo caso, es lo único que fluye en «microagitaciones»¹⁸⁹ sin fin.

“En resumen, las fuerzas están en constante devenir, existe un devenir de las fuerzas que subyace a la historia, o más bien la engloba, según una concepción nietzscheana. Por eso el diagrama, en la medida en que expone un conjunto de relaciones de fuerzas, no es un lugar, sino más bien «un no lugar»: solo gracias a mutaciones es un lugar”.¹⁹⁰ El campo de las fuerzas, en sentido estricto es un espacio político de batalla, no es un terreno definido por la igualdad de condiciones en el que a cada disputa le preceda una distribución justa de los instrumentos de ataque; por el contrario, el lugar de enfrentamiento siempre es un terreno pantanoso en el que cada fuerza utiliza las tácticas y herramientas de las que puede apropiarse para, así, volverlas contra su blanco de ataque desde cualquier posición y distancia. Es por esta razón por la que Foucault señala que el escenario de las emergencias, en realidad es “[...] un no-lugar, una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenezcan al mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio”.¹⁹¹ Que la emergencia se produzca en el intersticio significa, en primer lugar, que no se da en las inmediaciones de un espacio cerrado, sino que

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁸⁹ *Cf. Ibid.*, p.114.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p.115.

¹⁹¹ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.38.

intervienen todo tipo de poderes (fuerzas) desiguales. En segundo lugar, también podría querer decir que la emergencia surge en una «espacio-temporalidad» paradójica, es decir, en medio de una especie de regularidad discontinua. En un momento y en un espacio que sólo están motivados por el «azar de la lucha»¹⁹² sin que esto signifique casualidad absoluta. En realidad, se trata de salir de las teorías deterministas o estructuralistas que explican los fenómenos o el curso de la historia a través de causas lineales o instancias suprahistóricas. Es en este sentido en que “El diagrama no es un desplegamiento de las relaciones de fuerza sin ser, como consecuencia, una emisión de singularidades, de puntos singulares. Eso no significa que cualquier cosa se encadene con cualquier cosa. Más bien se trata de tiradas sucesivas, cada una de las cuales actúa al azar, pero en las condiciones extrínsecas determinadas por la tirada precedente”.¹⁹³ El juego dinámico de las relaciones de fuerzas (de los distintos agentes, de las diversas voluntades, de la pluralidad de interpretaciones e intereses con sus intensidades y afecciones) es el flujo inmanente de la historia, que en cada efecto sucesivo se reactualiza según sus interacciones múltiples. Y, en tercer lugar, el advenimiento y devenir de una emergencia no dependen de la voluntad de ningún sujeto universal o preexistente, más bien se producen en un “entre”, en un espacio indeterminado producto de la intersección arbitraria de las relaciones mismas entre las fuerzas.

De esta manera, el trabajo genealógico tiene que esforzarse en averiguar las condiciones materiales y extrínsecas de aparición de los acontecimientos, porque así no se los toma de manera aislada y unitaria (como otros análisis tradicionales lo hacen), sino en el sistema de relaciones en el que se insertan. De ahí que determinar los sistemas de fuerzas o las redes de relaciones por las que surgen los acontecimientos, sea parte fundamental del análisis metodológico, porque nos ayuda a comprender la especificidad de cada acontecimiento inscrito en una situación compleja y mucho más amplia; o mejor aún, nos interpela para plantearnos a través de qué vías discursivas y no-discursivas son delimitadas o circunscritas nuestras interpretaciones de los fenómenos.

“En cierto sentido, la obra representada en ese teatro sin lugar siempre es la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados. Unos dominan a otros, y así

¹⁹² Cf. *Ibid.*, pp. 48-49.

¹⁹³ G. Deleuze, *Foucault*, p.115.

nace la diferenciación de los valores [...]”.¹⁹⁴ Cada momento en la historia (cada «episteme», cada paradigma histórico) construye sus propios métodos de saber, se rige bajo distintos rituales, establece sus prácticas, inventa dispositivos y crea sus formas de subjetividad que utiliza sin cesar para fijar un «sistema de reglas» que permita repetir la dinámica histórica del enfrentamiento de unos contra otros. A través de estos sistemas históricamente constituidos se determinan las reglas del juego de cada época, se abre un campo de lo posible (lo aceptable, lo normal, lo válido, lo inteligible, lo permitido, lo verdadero, etc.) pero siempre delimitado por condiciones extrínsecas. Ese campo de posibilidad está ahí a disposición de quienes puedan explotarlo para servir a sus propios fines e imponer un cierto tipo de ordenamiento. Asimismo, Foucault considera que el supuesto desarrollo de la humanidad no funciona de manera progresiva hacia la consolidación de la paz; que la idea de que la humanidad avanza hacia la estabilización y la erradicación de la guerra mediante el ejercicio cada vez menos cruel de la violencia no es más que el encubrimiento relanzado de una dinámica de dominación que pretende ser cada vez menos visible, mucho más sutil en su funcionamiento y en sus métodos. El conjunto de reglas de las que dispone cada momento histórico, esto es, un conjunto de herramientas, de esquemas de conducta, de métodos, de dispositivos, de poderes fácticos, de instituciones, de leyes, etc., “[...] permite que se haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda doblegar a los mismos que dominan”;¹⁹⁵ justamente porque las reglas están ahí para ser utilizadas, no poseen un sentido unívoco; presuponen relaciones de poder que intentan fijar pero pueden ser removidas, reconfiguradas, vueltas a interpretar, pueden ser reutilizadas una y otra vez para diversos fines, incluso pueden servir para revertir sus propios efectos subyugadores.

Finalmente, Foucault prosigue y nos dice:

[...] si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia [...].¹⁹⁶

¹⁹⁴ M. Foucault, *op cit.*, 1997, p.38.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 40.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 41-42.

Por eso, evidenciar las diferentes emergencias es revocar la creencia en la continuidad de una significación originaria que determinaría el hilo conductor de la historia. Las emergencias son los efectos producidos tras la inminente resignificación de los sistemas de reglas que dominan el destino de las sociedades. Nada es definitivo, el juego de la historia depende de la apropiación y transformación de las interpretaciones que nos rigen y condicionan nuestra conducta y, de quiénes y para qué fines vuelquen la voluntad de la humanidad. Por tanto, el uso genealógico de esas interpretaciones, es decir, la historia crítica de cada uno de sus movimientos, de sus sustituciones y quiebres, de los juegos de imposiciones y emplazamientos, es un arma teórica profundamente poderosa no sólo en el plano conceptual sino, también, en la articulación de nuevas luchas sociales contra todo tipo de dispositivos de poder, y, más aún, en la reconfiguración deseable de nuestras condiciones vitales de existencia individual y colectiva.

4. (Una no) conclusión: los desafíos postnietzscheanos y el pensamiento de la resistencia en Foucault

*Lo propio de la escena actual es
representar un teatro;
sin monumentos que sean obra nuestra
y que nos pertenezcan,
vivimos en una multitud de decorados.*

Foucault, Nietzsche, la genealogía, la historia.

*¿Si pudiéramos permanecer conscientemente en la contra-verdad!
O bien:
en el caso en que tuviéramos que hacerlo,
¿no sería ya preferible la muerte?*

F. Nietzsche, *Humano demasiado humano*.

Finalmente, situados en las contigüidades de este periplo filosófico, el cuestionamiento fehaciente que inmediatamente nos invade tiene que ver con la actualidad de este método de comprensión histórica de la realidad. Y sin duda, nos induce a considerar que el gran problema filosófico y político actual que atraviesa gran parte de la filosofía de Nietzsche y su transmutación foucaultiana puede resumirse de esta manera: ¿si los dispositivos de poder son coextensivos a las formas de subjetivación, cómo podemos, entonces, resistirnos a las tecnologías contemporáneas del poder?; ¿cuáles son las vías teóricas para hacer frente a los modos de sujeción propios de nuestra época?; ¿cuáles son las prácticas de resistencia viables (es decir, que no sólo impidan que se cumplan los fines normalizadores que invisibilizan y vuelven sutiles, aceptables e incluso deseables las formas de sometimiento) para reconfigurar las condiciones por las cuales los sujetos contemporáneos son constituidos?

Sin más, en resonancia directa con el legado nietzscheano, Foucault no sólo se avezó en diagnosticar los modos de sujeción y los mecanismos y la economía de las relaciones de

poder en nuestras sociedades, también abrió una brecha (menos explorada) para pensar la *resistencia* como efecto súbito e inalienable del ejercicio mismo del poder. Y, resolver esta cuestión quizás sea la motivación primordial de todo el pensamiento postnietzscheano del siglo XX y XXI. Un claro ejemplo de la aplicación magistral e innovadora de la lectura genealógica de Foucault es, sin menoscabo alguno, la teoría performativa del género de la filósofa Judith Butler, en donde la concepción de las normas sociales coercitivas y la posibilidad de resistirse a ellas se diluyen y entremezclan en un estudio sobre las dimensiones históricas y políticas, así como corporales y lingüísticas, sin precedentes. En la teoría de género de Butler, vemos puesto en marcha un análisis de la relación entre el poder, la subjetivación y la resistencia en correspondencia directa con el más arraigado nietzscheísmo de Foucault.

En un compendio de escritos llamado *Mecanismo psíquicos del poder*, Judith Butler explora excepcionalmente la doble significación paradójica de la noción de «subjetivación» en Foucault. La subjetivación implica tanto el ser un *sujeto*, esto es, volverse un ser viable y consistente; así como el proceso de *sujeción*, es decir, de estar sujeto a las normas, de «ser gobernado por». Apunta Butler, “La sujeción es, literalmente, el *hacerse* de un sujeto, el principio de regulación conforme al cual se formula o se produce un sujeto. Se trata de un tipo de poder que no sólo *actúa* unilateralmente sobre un individuo determinado como forma de dominación, sino que también *activa* o forma al sujeto”.¹⁹⁷ Así, la sujeción se instala e invade el cuerpo, de ahí que este poder productivo de las normas sociales no sólo sea exterior al sujeto, por el contrario, le ofrece el principio restrictivo mediante el cual todo sujeto adquiere la forma de la subjetividad coherente según los esquemas de validación social admisibles.

Es de sumo interés cómo Butler explota la noción paradójica «sujeción/subjetivación» de Foucault para explicar un fenómeno social de vital relevancia en tiempos tan insidiosos. Entre otras razones, Foucault es conocido por introducirnos en una concepción dinámica y capilar del poder para dilucidar la formación de las nuevas sociedades de normalización. Esta inédita comprensión del poder fuera del imperio de la ley y el derecho, arroja un sólido diagrama de las relaciones sociales, es decir, describe toda una serie de mecanismos y

¹⁹⁷ Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder*, p.96.

estrategias por las cuales una sociedad normativa como la nuestra articula sus prácticas ritualizadas, produce sus discursos, sus saberes, recrea espacios, consolida dinámicas económicas, educativas, sexuales, médicas, penales, etc., a través de la regulación sistemática de los individuos o de grupos sociales. En consonancia con esta interpretación, Butler reflexiona cómo las normas sociales (en este caso de género pero también para otro tipo de normas o poderes), a través de su poder (que Butler acuña como performativo), consolidan (o no) el mandato heterosexual mediante las prácticas identitarias (roles de género, interpelaciones discursivas, designación del sexo, etc.), que al imponerse terminan produciendo, activando, instalando, configurando o demarcando eso que regulan; no como un hecho esencial o natural del cuerpo sino como una *práctica reiterativa* que tiene que ser actuada (performada) para crear la ilusión de su esencialismo. Así, las normas sociales no son pensadas sólo como poderes ajenos al sujeto, sino como actos corporalizados de sujeción a través de prácticas (discursivas y no-discursivas) que se vuelven inquebrantables, incuestionables o irrefutables *en razón de su repetición*. La reflexión actual sobre la resistencia, desde mi punto de vista, está anclada a esta lectura deconstructiva sobre la producción de las relaciones sociales y la conformación del sujeto fuera de la «lógica de la identidad», y, más bien apuesta al análisis genealógico para dimensionar la incidencia histórica y multipolar de estos fenómenos y vislumbrar estrategias verdaderamente críticas que reviertan los diversos poderes que consolidan la subjetividad contemporánea.

Sin embargo, ¿cómo es posible resistirnos ante poderes que, incluso, nos constituyen o se nos presentan absolutamente inalterables? Uno de los grandes hallazgos de estos estudios genealógicos es que el efecto esencialista de las normas sociales, no es más que el resultado de un proceso coercitivo a través del cual los poderes constriñen al sujeto, y al constreñirlo *sostenidamente en el tiempo*, producen el efecto de la naturalización del mandato que sustentan. Esto implica que las normas no por ser actuadas individualmente son prácticas plenamente voluntarias y conscientes y que, por lo tanto, pueden hacerse o deshacerse a voluntad. Las prácticas sociales que nos constituyen son públicamente reguladas y sancionadas por poderes que superan y trascienden al sujeto individual, por tanto, son actos colectivos que tienen una historia más allá de la singularidad. La entrada a la socialidad nos arroja a un campo de posibilidades previamente restringidas por valores y significados culturales, es en este campo en donde el sujeto *libremente* (no determinado) se constituye.

Las relaciones de poder, lo aclara Foucault, presuponen la libertad como condición necesaria y suficiente: “El poder sólo se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en tanto ellos sean libres”.¹⁹⁸ Todo poder implica, en sí mismo, la posibilidad de deshacerse, de lo contrario, no constituiría relaciones de poder sino un estado de esclavitud, por ejemplo. Aún en lo que Foucault denomina «estados de dominación», existe el ejercicio de la libertad aunque éste esté sumamente acotado o diluido. Los estados de dominación, advierte, son aquellos en los que “[...] las relaciones de poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes intervinientes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas”,¹⁹⁹ dando una falsa apariencia de inamovilidad, estatizando por completo un tipo de relación vertical y unilateral y haciéndola pasar por incuestionable.

Pese a estos fines altamente coactivos de las normas sociales, siempre está la posibilidad abierta de socavar estos fines. “Para Foucault, el sujeto producido a través del sometimiento no es producido instantáneamente en su totalidad, sino que está en vías de ser producido repetidamente (lo cual no quiere decir que sea producido de nuevo una y otra vez)”.²⁰⁰ Por tanto, este poder productivo que se actualiza en el ejercicio individual de las normas, asume su autoridad, su verdad, su ley, sólo por el uso constante que invoca permanentemente el conjunto de significados históricos a los que se debe la norma misma, pero sin revelar su origen inestable y difuso. Hay algo del cuerpo que escapa a su regulación total y termina por no acatar entera y cabalmente las normas. “Por consiguiente, el sujeto foucaultiano nunca se constituye plenamente en el sometimiento, sino que se constituye repetidamente en él, y es en la posibilidad de una repetición que repita en contra de su propio origen donde el sometimiento puede adquirir su involuntario poder habilitador”.²⁰¹ El poder deviene potencia constitutiva en virtud de su *re*-producción constante, y es así como adquiere su fuerza pero al mismo tiempo adquiere su debilidad más flagrante. En efecto, la repetida actuación de las normas, en un circuito no del todo predecible, abre una fractura temporal entre una repetición y otra, repetición que, en sentido estricto, no es mecánica. La fisura temporal, ese abismo entre repeticiones siempre diferentes, posibilita que el sujeto, quien encarna la norma, al encarnarla la distorsione, la recree y se recree en ella de manera

¹⁹⁸ M. Foucault, *El sujeto y el poder*, p. 16.

¹⁹⁹ M. Foucault, *Sexualidad y poder*, p. 57.

²⁰⁰ J. Butler, *op. cit.*, p.106.

²⁰¹ *Ibid.*, p.107.

diferente, desviándose así de sus fines originales. “En otras palabras, la ley se vuelve contra sí misma y genera versiones de sí misma que se oponen a los propósitos que la animan y los multiplican. Para Foucault, la pregunta estratégica es, entonces: ¿cómo podemos manejar las relaciones de poder que nos manejan, y en qué dirección?”²⁰²

En las inmediaciones de la vorágine social actual, nos encontramos sumergidos en una iconosfera cada vez más implacable, no sólo por su creciente globalización y reacomodo de los poderes fácticos mundiales —que han desatado un ansia de acumulación de riquezas por medio de esas oligarquías financieras y corporativistas que son incomparablemente más poderosas que cualquier otro poder existente en el mundo—; también, presenciamos la distensión de innumerables centros de poder menos visibles en cuanto son fabricados por el mundo ingobernable de la virtualidad digital. El fenómeno social de Internet y las redes sociales, actualmente, dominan la producción discursiva (diríamos ininterrumpida) en la frágil zona limítrofe entre las *fake news*, la información no verificada y la desinformación. El predominio del marketing, la tecnociencia y la hiperproducción de mercancías nos coloca, casi de inmediato, entre el voraz consumismo y el rapaz endeudamiento como formas exclusivas e irresistibles del modo de existencia vigente. Expuestos constantemente a un sinfín de estímulos neuronales y condicionados psicológicamente a la satisfacción inmediata del placer y el usufructo del otro, nuestro campo de acción parece sumamente limitado. No es baladí que, en medio de este escenario disgregado, el individualismo como práctica sostenida y estandarte de la cultura moderna sea nuestra aspiración más latente por encima de la fuerza disruptiva de lo social.

Entonces, ¿Dónde queda nuestra capacidad crítica y creativa para escabullirnos de un mundo que se nos viene encima?; ¿qué herramientas nos quedan para desafiar la ineludible confabulación de los poderes que trafican, atentan y explotan las regiones más vulnerables, personales e impensadas de la vida humana? Es sabido que las grandes apuestas por los discursos políticos libertarios y por los movimientos sociales revolucionarios del siglo pasado perdieron muy pronto su cariz liberador. Incluso, podríamos decir que el legado foucaultiano acabó de enterrar, por lo menos en la ideología filosófica postmoderna, la creencia en las macro revoluciones o macro movilizaciones radicales que tuvieran como

²⁰² *Ibid.*, p. 113.

desenlace la instauración plena e inmediata de otro orden mundial. Las movilizaciones subversivas, considera Foucault, vienen desde otro lugar; nuestras sociedades polimorfas exigen otros modos de acción y reacción que se fraguan desde otros horizontes y responden a lógicas de poder nunca antes vistas. La acción individual y colectiva de reprobación y repulsión consciente frente a lo que nos constriñe y opaca, violenta o subordina, resulta una vía altamente potente y seductora hoy en día. Quizás, nuestra labor resida en pensar el presente desde una posición crítica y contestataria, opositora y repulsiva, en contra de las vías mismas que habilita el poder con el propósito deliberado de revertirlas, resignificarlas o impugnarlas para, así, hacer pulular otras formas de gobierno que no representen la anulación de la *diferencia* constitutiva del sujeto. Esta preocupación inspiró genuinamente la escritura extemporánea de Nietzsche y el legado precursor de Foucault, pero no como reliquias estáticas o palabras muertas, por el contrario, su pensamiento en tanto *práctica renuente* consolidó su teoría en una verdadera arma disruptiva...

5. Referencias

Aizola, Aitor, “Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche”, *Revista de filosofía Eikasía*, Universidad Complutense de Madrid, [en línea], <<https://www.studocu.com/es-mx/document/instituto-politecnico-nacional/filosofia-institucional/pensarconbnietzsche-pensar-con-nietzsche-la-relacion-de-michel-foucault-con-la-filosofia-de-nietzsche/31855421>>

Benítez, Laura, *El mundo en René Descartes*, UNAM/IIF, Cuaderno 59, México, 1993.

Castro, Edgardo, *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Ed. Latorre literaria, [en línea], <<https://we.riseup.net/assets/562193/Edgardo+Castro+El+vocabulario+de+Michel+Foucault.pdf>>

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, [en línea], <<https://dle.rae.es/>>.

Deleuze, Gilles, *Foucault*, Ed. Paidós, Barcelona, 2019.

———, *Nietzsche y la filosofía*, Ed. Anagrama, España, 2019.

———, *Nietzsche*, Ed. Cactus, Argentina, 2019.

———, “Platón y el simulacro”, en *Lógica del sentido*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.

Enciclopaedia Herder, [en línea], <<https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/>>.

Fink, Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Ed. Alianza, Madrid, 2000.

Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Ed. Tusquets, México, 2005.

———, *El sujeto y el poder*, [en línea], <http://148.202.18.157/sitios/catedrasnacionales/material/2010a/martin_mora/3.pdf>.

[Consulta: 25 de mayo de 2023.]

———, *Historia de la sexualidad*, Tomo 1. “La voluntad de saber”, Ed. Siglo XXI, México, 2014.

———, *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.

- , *La verdad y las formas jurídicas*, Ed. Gedisa, México, 1983.
- , *Nietzsche, Freud y Marx*, Ed. Anagrama, Buenos Aires, 2009.
- , *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Ed. Pre-textos, Valencia, 1997.
- , *Sexualidad y poder (y otros textos)*, Ed. Folio, Barcelona, 2007.
- , *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 2000.
- Frey, Herbert**, (2015). “Nietzsche: La memoria, la Historia La Segunda Intempestiva entre la crítica al historicismo y la negación de la filosofía de la Historia”. *Cuicuilco Revista De Ciencias Antropológicas*, 22(64), págs. 270–290, [en línea], <<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/6258>>.
- García-Guijarro, Luis**, (1999). “El positivismo alemán y la Edad Media: la construcción de un paradigma histórico e historiográfico”, *Revista Aragón en la Edad Media*, Nº 14-15, 1, págs. 641-652, [en línea], <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=108516>>.
- Heidegger, Martin**, *Nietzsche*, Tomo I, Ed. Destino, Barcelona, 2002.
- Kant, Immanuel**, *Crítica a la razón pura*, Ed. Taurus, Trad. Pedro Rivas, España, 2005.
- Nietzsche, Friedrich**, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*, Ed. Alianza, Madrid, 2023.
- , *Crepúsculo de los ídolos. O de cómo se filosofa con el martillo*, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- , *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Ed. Alianza, Madrid, 2016.
- , “El caminante y su sombra” en *Nietzsche*, Tomo I, Ed. Gredos, Barcelona, 2014.
- , *Humano demasiado Humano*, Ed. Edaf, España, 2016.
- , “La gaya ciencia”, en *Nietzsche*, Tomo I, Ed. Gredos, Barcelona, 2014.
- , *La genealogía de la moral*, Ed. Edaf, España, 2007.

—————, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994.

—————, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, «Segunda Intempestiva», Ed. Biblioteca Edaf, España, 2004.

—————, *Voluntad de poder*, Ed. Edaf, España, 2007.

Vermal, J. Luis, *Crítica de la metafísica en Nietzsche*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987.

Bibliografía complementaria

Butler, Judith, *Mecanismo psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Ediciones Cátedra, España, 2015.

Safranski, Rüdiger, *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Ed. Tusquets, España, 2019.

Vaihinger, Hans, “La voluntad de ilusión en Nietzsche”, en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Ed. Tecnos, Madrid, 1994.