



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL CONCEPTO DE PODER EN NIETZSCHE Y FOUCAULT.  
UNA APROXIMACION A LA CORPORALIDAD BIOLÓGICA

TESIS

OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
ANTONIO CERON AGUILERA.

DIRECTOR: DR. GERARDO DE LA FUENTE



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

## Contenido

Introducción general. ....	1
1. La Valoración. ....	4
Introducción al capítulo primero.....	4
1.1.1 Las características de la valoración. ....	5
1.1.2 La fisiología como un proceso que condiciona los juicios de valor y determina una actitud. ....	11
1.1.3 La decadencia socrática.....	13
1.2. Los cuatro grandes errores.....	15
1.2.1 Confundir el efecto con la causa. ....	15
1.2.1.1.....	15
1.2.1.2.....	17
1.2.1.3.....	19
1.2.1.4.....	21
1.2.1.5.....	23
1.2.2 Error de una causalidad falsa. ....	25
1.2.2.1.....	25
1.2.2.2.....	27
1.2.2.3.....	28
1.2.3 Error de las causas imaginarias. ....	29
1.2.3.1.....	29
1.2.3.2.....	33
1.2.3.3.....	36
1.2.3.4.....	37
1.2.4 Error de la voluntad libre.....	40
1.3 La valoración decadente. ....	44
1.3.1 Primera característica de la valoración decadente: la contraposición entre lo que es y lo que deviene. ....	44
1.3.2 Segunda característica de la valoración decadente: interpretar a partir de la metafísica del lenguaje. ....	46
1.3.3 Tercera característica de la valoración decadente: la desnaturalización de la razón a partir de oponer la necesidad y universalidad de las categorías a los datos de los sentidos. ....	50

1.3.4 Cuarta característica de la valoración decadente: distinguir entre el mundo aparente y el mundo verdadero.....	51
1.4 La moral afirmativa .....	53
1.4.1 La negación como la extirpación de las pasiones y la afirmación como la espiritualización de las pasiones.....	53
1.4.2 La negación como imposibilidad de la moderación, la afirmación como el aumento de la contradicción.....	54
1.4.2.1 Tres elementos para problematizar el concepto de “fuerza”.....	56
1.4.3 La moral natural como afirmación de la vida.....	58
1.4.4 La “estética de la existencia” nietzscheana.....	63
2. Las condiciones de la práctica de sí como ejercicio de la libertad.....	69
Introducción al capítulo segundo.....	69
2.1.1 La política como la disposición de las fuerzas en el espacio lo cual <i>produce</i> valores .....	70
2.1.2 Los valores como contenidos a partir de los cuales la consciencia emite juicios prácticos.....	72
2.1.3 El poder no como represión sino como producción.....	72
2.1.4 El análisis del poder: ¿Cómo son constituidos materialmente los sujetos?.....	73
2.1.5 ¿Cómo es posible la resistencia?.....	76
2.1.6 La resistencia como un acto imaginativo para la formación de sí.....	77
2.7 El sujeto agente como acto voluntario de formación de sí.....	79
2.8 Los presupuestos para postular el cuidado de sí.....	83
2.8.1 Semejanza entre el cuidado de sí foucaultiano y la formación de carácter kantiano .....	83
2.8.2 La identidad en Kant como una condición de posibilidad para juzgar de otra manera .....	84
2.9 Contradicción entre el fundamento empírico y a priori de la moral.....	85
3. La enacción de Francisco Varela y el organismo como perspectiva para el ejercicio de la libertad.....	94
Introducción al capítulo tercero.....	94
3.1 Los sistemas vivos y la autonomía.....	96
3.1.1 las máquinas heterónomas.....	96
3.1.2 Las máquinas autopoieticas.....	97
3.2 Cognitivismo: la mente como procesamiento de símbolos.....	105
3.3 La enacción.....	106

3.3.1 Principios del enfoque enactivo. ....	107
3.3.2 Conexionismo: la mente como emergencia global.....	109
3.3.3 Capacidades senso- motoras y contexto cultural.....	111
3.4.1 Consecuencias para la acción humana.....	114
3.4 La habilidad ética. ....	117
3.1 La consciencia inteligente en el budismo. ....	120
4. Conocimiento y prácticas. ....	124
Introducción al capítulo cuarto. ....	124
4.1 Isomorfismo: sistema autopoietico/constitución de sí, sistema heterónimo/relaciones de poder. ....	124
4.2 Semejanzas y diferencias entre la forma del sujeto foucaltiano y la organización de la autopoiesis vareliana. ....	126
4.2.1.....	133
4.2.2.....	134
4.2.3.....	135
4.2.4.....	137
5. Conclusión. ....	138
6. Bibliografía. ....	143

Agradezco la beca otorgada por el CONACYT entre los años 2006 y 2008.

## **Introducción general.**

El proyecto de inicio para el presente escrito era poner en diálogo el concepto de “perspectiva” de Nietzsche, el concepto de “experiencia” en Foucault y el concepto de “enacción” de Francisco Varela. Nos animaba el interés por pensar sin prejuicios ni partidismos lo que entendíamos eran diversas perspectivas sobre un mismo problema: entender qué es la acción humana. Dado que suponemos que el ejercicio filosófico consiste en poner en juego diferentes perspectivas sobre un problema nos ha parecido conveniente indagar hasta qué punto es posible establecer un diálogo fructífero entre Nietzsche, Foucault y las ciencias cognitivas, en este caso bajo la postura de Francisco Varela.

El punto de partida en este intento fue la lectura de Michel Foucault en la que nos pareció descubrir una inconsistencia en su discurso: la postulación del cuidado de sí como un eje de la experiencia en el que el sujeto aparecía como autónomo nos aparecía en contraposición con el sujeto en los métodos arqueológicos y genealógicos. Nos parecía que Foucault se alejaba del espíritu nietzscheano, del que se consideraba heredero, en cuanto a que proponía, en la última parte de la vida de su decurso filosófico, no ya el cuerpo como el lugar de la valoración sino a la “subjetividad”.

Durante este momento de nuestras lecturas sobre Foucault y Nietzsche nos acercamos a la ciencia cognitiva por un secreto interés de “cambiar de aires”. Fundamentalmente porque nos parecía encontrar cierta cercanía entre los planteamientos nietzscheanos y la postura del conexionismo en tales ciencias, al menos en la idea de que no hay un yo central rector de la consciencia y la conducta. Encontrábamos así en

Nietzsche una posibilidad para poner en diálogo a la ciencia cognitiva con los planteamientos de Foucault en torno al problema de entender qué es la acción humana.

Después de un largo abandono retomamos el proyecto con reservas. Seguimos pensando que es pertinente y fructífero el proceder de una forma, digamos, heterodoxa. Sin embargo procedemos con mayor cautela.

Consideramos en nuestra lectura sobre Nietzsche la relación entre la subjetividad y el cuerpo. A partir de mostrar las características de la valoración y los errores que han resultado de una mala interpretación de la valoración, según Nietzsche, así como de lo que entiende por valoración decadente tratamos de mostrar lo que es la moral afirmativa y algo así como "la estética de la existencia" nietzscheana. Afirmamos "estética de la existencia" en la idea de que para Nietzsche es la actividad artística, en tanto que instrumento que puede aumentar o debilitar la vida, la forma en que los individuos se moldean. Pero consideramos que esto no es efecto de una toma de consciencia sino que es expresión de su constitución fisiológica. La acción humana nos aparece así como la expresión de una constitución fisiológica que determina el pensar consciente y sus formas de construcción de sí.

En el capítulo segundo sobre Michel Foucault tratamos de indicar lo que para este autor es la relación de poder. Consideramos que cuando contrastamos este concepto con lo que Foucault entiende por "prácticas de sí" hay un matiz que modifica el concepto de "relación de poder": de ser el conjunto de relaciones que producen al sujeto a ser el campo de posibilidades de acción del sujeto. Este viraje nos lleva a pensar en lo que implica la idea de "posibilidad de acción" para lo cual ejemplificamos con la distinción entre el fundamento a priori y el fundamento contingente de la moral en la ética de Kant. En el caso



de Foucault llegamos a señalar una aporía en cuanto a la idea de “posibilidad de acción”: presupone, para que sea ejercida en *realidad*, un fundamento a priori cosa que Foucault difícilmente podría aceptar. ¿Cómo entender la acción entonces en Foucault? ¿Cómo el resultado de relaciones de poder que la objetivan o como la auto constitución que el sujeto, en la libertad de su pensar, construye?

En el tercer capítulo comenzamos afirmando que a la aporía que nos resulta en Foucault proponemos darle una inflexión si consideramos el concepto de organismo en Varela: como si el concepto de autopoiesis fuera la clave para entender el carácter de autónomo de las prácticas de sí en Foucault. La razón de suponer tal cosa es que Varela menciona a Foucault como ejemplo de la relevancia de pensar prácticas de autoformación pero para el científico chileno tal necesidad parte de la descripción científica de la mente y de la relación mente-cerebro. Esto nos parecía llamativo en un principio. Una segunda revisión a este intento nos ha llevado sin embargo primero a esforzarnos por entender las razones científicas de Varela para afirmar la necesidad de prácticas dirigidas a la formación de sí y cómo entiende estas prácticas. Para esto hacemos una revisión de los conceptos de “autopoiesis”, de “cognitivismo”, de “enacción” y de “conexionismo”. La idea central, nos parece, es que las teorías sobre la cognición afirman que el ambiente no es algo dado que el receptor registra sino que es un mundo que el organismo enactúa, esto es, construye en función de sus capacidades motoras. Pero además el organismo es un conjunto de relaciones cuya nota fundamental es que se mantienen a sí mismas, es autopoietico. De esto Varela deriva en el carácter relacional y conexionista del cerebro: es decir en la ausencia de un yo como unidad central de la cognición y de la conducta. Varela así se pregunta cómo construir un modo de vida ético acorde con la ausencia de fundamento para lo cual dialoga

con el budismo. La acción en Varela nos aparece entonces como la coherencia de las acciones de un organismo pero sin que exista un yo central rector de la conducta sino como resultado de un proceso aleatorio y correlacionado entre la constitución orgánica y el ambiente.

Para el cuarto capítulo ponemos a dialogar a Varela con Foucault: tratamos de reflexionar en torno a algo así como los *isomorfismos* que encontramos entre máquina heterónoma y relaciones de poder, entre prácticas de sí y máquina autónoma. Seguimos insistiendo en el problema de la autodeterminación del individuo y llegamos a concluir que la problematización, en el sentido foucaultiano, surge cuando las relaciones de poder objetivan al individuo, y nuestra tesis es que esto puede ser quizá *en parte* debido a que la autofinalización es una característica del organismo.

## **1. La Valoración (Das Problem des Sokrates).**

### **Introducción al capítulo primero.**

Intentaremos mostrar la relación entre la subjetividad y el cuerpo. Relación que entendemos consiste en una determinación de la constitución jerárquica entre los instintos hacia la valoración entendida ésta como un acto de la reflexión subjetiva.

Primero reflexionamos sobre la valoración: ésta no determina un juicio verdadero si no hay criterio estático que permita fundar su verdad y porque es efecto de una constitución jerárquica de instintos. Ejemplo de esto es la valoración socrática sobre la vida como efecto de su decadencia: la disgregación de los instintos. Consideramos por esto que afirmar que la conciencia puede dirigir de forma incondicionada la conducta es una forma de decadencia pues se opone a la seguridad de los instintos.

Después indicamos las valoraciones erróneas que Nietzsche encuentra en la tradición filosófica occidental. Confundir la causa con el efecto, confundir a los estados mentales como causas de la acción, confundir el sentido con la causa del sentido, postular que los hombres son libres y por ende responsables.

Luego reflexionamos sobre las características de la valoración decadente: opone lo alto a lo bajo, interpreta a partir de la metafísica del lenguaje, desnaturaliza la razón y distingue entre el mundo aparente y el verdadero. En este apartado intentamos mostrar que esta valoración es efecto de una determinación de los instintos.

En cuarto lugar reflexionamos sobre el conflicto en torno a las pasiones según dos versiones que nos propone Nietzsche: la moral contra natural y la moral natural. Entendemos que una forma de problematizar las pasiones es tratar de extirparlas. Pero esta forma de proceder es debida a una debilidad de la voluntad. Reflexionamos en torno al concepto de fuerza y postulamos tres características: la fuerza en el otro, la oposición y la riqueza de oposiciones como algo positivo.

Por último indicamos lo que entendemos es para Nietzsche la moral afirmativa como aquella que no parte de la reflexión consciente ni de establecer imperativos o normas de conducta sino que es el efecto de la propia constitución individual para luego determinar lo que para Nietzsche sería una “estética de la existencia” como la selección de los valores que fomentan el dominio de sí frente a circunstancias adversas.

### **1.1.1 Las características de la valoración.**

Dice Nietzsche que los juicios de valor sobre la vida no pueden ser verdaderos: solo tienen valor como síntomas y esto porque un ser vivo es parte e incluso objeto en cuestión y no juez<sup>1</sup>.

El ejemplo paradigmático de un juicio de valor, dado que Nietzsche considera que es el juicio que los sabios de todos los tiempos han emitido, es el que reza “la vida no vale nada”<sup>2</sup>. Sin embargo tales juicios han sido considerados como verdaderos tan solo incluso

---

<sup>1</sup> KGW; 6-3.62. Nomenclatura que usamos: KGW=Kritische Gesamtausgabe, Werke; 6-3.62= Sechste Abteilung-Dritter Band. (Página) 62 .

<sup>2</sup> es taugt nichts

por el hecho del llamado consenso de los sabios<sup>3</sup>. En el caso del valor de la vida juzgar sería, quizá, decir si su valor es positivo o negativo pero además que la opción tomada es verdadera o falsa. Se relaciona así a la vida con un valor y con la determinación de la verdad de tal valoración. El problema es que, Nietzsche parece indicar, en el concepto “vida” está incluido quien emite el juicio: con lo que se emite un juicio sobre sí mismo. Pero además considera Nietzsche que el valor de la vida no puede ser valorado porque todo ser vivo es parte y no juez<sup>4</sup> de lo que juzga. Esto es cuando se trata de emitir un juicio de valor sobre la vida también se emite un juicio sobre sí mismo y esto para Nietzsche torna imposible que tal juicio pueda ser verdadero. Pero ¿por qué?

Parece ser que para Nietzsche al emitir un juicio de valor sobre la vida caemos en una falacia: juzgar al todo por la parte. Pero también parece cuestionar que tenga sentido emitir un juicio de valor sobre uno mismo. Podría pensarse que la valoración en este sentido es posible ahí donde se distinguen quien valora y lo que se valora. Valorar podría ser así comparar, establecer una *jerarquía*, entre dos o más elementos *determinados* en función de un criterio *fijo* anterior o distinto a la valoración. Por ejemplo A es bello o feo, A es bueno o malo, A es justo o injusto. Sin embargo Nietzsche dice más adelante<sup>5</sup> que para valorar la vida es necesario conocerla tan bien como uno solo y como todos.

Lo anterior nos hace pensar que una condición de posibilidad de la valoración verdadera es la presentación de la suma finita de la totalidad de las perspectivas; entendiendo por “perspectiva” el conjunto de valoraciones que emite un individuo sobre algo en específico en un momento determinado. Consideramos así que un individuo a lo largo de su existencia emite una gran cantidad de valoraciones diferentes en cuanto a sus grados y significados sobre algo en específico. Para que tales valoraciones fueran verdaderas, interpretamos, eso algo que se valora no debería transformarse de tal manera que obligue a quien valora a introducir una nueva perspectiva: presupone que las perspectivas son un conjunto finito, un conjunto de elementos *determinados* y *dados*. También se implica que quien valora no experimenta una transformación tal que produce

---

<sup>3</sup> Der consensus sapientium beweist die Wahrheit.

<sup>4</sup> (...) der Werth des Lebens nicht abgeschätzt werden kann. Von einem Lebenden nicht, weil ein solcher Partei, ja sogar Streitobjekt ist und nicht Richter (...). (KGW; 6-3.62)

<sup>5</sup> KGW; 6-3.80.

una nueva perspectiva sobre lo que valora: presupone que quien valora es una medida inmutable, un criterio *fijo* en el espacio y el tiempo.

Pero si quien valora y lo que se valora experimentan de algún modo transformaciones de tal manera que constantemente produjeran nuevas y diferentes perspectivas respecto de las anteriores entonces todo juicio de valor no puede ser verdadero. En efecto subyace el supuesto, para que la valoración pueda ser verdadera, de que sólo lo que es, es verdadero. Por lo que lo que deviene no puede ser verdadero dado que es y no es al mismo tiempo.

Una característica fundamental de la valoración entonces es que no puede ser verdadera dado que sus constituyentes, lo que es comparado y ordenado en una jerarquía, el criterio utilizado para comparar y ordenar, como quien compara y ordena no son fijos, determinados de una vez, atemporales y aespaciales.

#### §

Mencionamos como ejemplo de esto los diversos estados que Nietzsche indica se han identificado de forma equívoca en lo que se ha llamado en la moral, la “paz del alma”<sup>6</sup>. Por ejemplo Nietzsche menciona que la paz del alma puede ser (1) la plácida irradiación de una animalidad rica en el terreno moral, o (2) el comienzo de la fatiga, la primera sombra que arroja todo atardecer, o (3) un signo de que el viento del sur sopla y se acerca, o (4) el agradecimiento, sin saberlo, por una digestión feliz, llamada a veces filantropía, o (5) el todavía no del convaleciente para quien todas las cosas aparecen como nuevas y espera, o (6) el estado que sigue a una fuerte satisfacción de nuestras pasiones dominantes, el sentimiento de bienestar debido a una saciedad infrecuente, o (7) la debilidad senil de nuestra voluntad, nuestras pasiones, nuestros vicios, o (8) la pereza persuadida por la vanidad a ataviarse con adornos morales, o (9) la llegada de una certeza, incluso de una certeza terrible, después de una larga tensión y tortura debido a la incertidumbre, o (10) la expresión de la madurez y la maestría en el hacer, crear, obrar, querer, la respiración tranquila, la alcanzada libertad de la voluntad, o incluso (11) el crepúsculo de los ídolos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> (Frieden der Seele)

<sup>7</sup> (1) Die safte Ausstrahlung einer reichen Animalität in's Moralische (oder Religiöse) sein.

(2) Der Anfang der Müdigkeit, der erste Schatten, den der Abend, jede Art Abend wirft.

(3) Ein Zeichen davon, dass die Luft feucht ist, dass Südwinde herankommen.

Entendemos que en la llamada “paz del alma” generalmente se indica un cierto estado de tranquilidad hacia sí mismo, hacia los demás y hacia nuestras circunstancias. En este sentido podría afirmarse que quien experimenta tal estado es una medida fija puesto que sus relaciones hacia sí mismo, hacia los otros y hacia sus circunstancias expresan un mismo estado “paz del alma”. La valoración podría entonces tener un elemento fijo que funde su verdad. Nietzsche sugiere sin embargo que es diferente una relación (1) que irradia, que es capaz de conducirse moralmente, esto es según ciertas normas aceptadas de conducta, de una relación (2) en la que no se puede reaccionar ante las adversidades porque se está cansado. Estas son relaciones diferentes también a las de cuando (3) se reciben los cambios en el ambiente, dicho con simpleza, un día de lluvia inesperado. Son diferentes de cuando nos sentimos bien por haber hecho una buena acción (4).

Qué expresan todos estos casos sino que lo que podríamos identificar como “paz del alma” esconde en realidad una diversidad de estados y situaciones. Lo que nos parece instructivo aquí es que Nietzsche propone algo así como un análisis de los casos en los que las personas se ven envueltas. Pero qué es lo que se busca en tal análisis. Nos parece que mostrar las valoraciones implícitas en las acciones de las personas. Esto significa que las acciones son expresiones de determinadas valoraciones.

Entendemos entonces que una segunda característica de la valoración es que puede expresarse en las acciones: en las formas de conducirse de los individuos.

## §

Nos parece entonces que Nietzsche aquí acepta el supuesto de que sólo lo que es, es verdadero pero lo radicaliza puesto que parece decir que si tal es el criterio de verdad entonces todo juicio de valor no puede ser verdadero: no hay un juicio o conjunto de juicios

---

(4) Die Dankbarkeit wider Wissen für eine glückliche Verdauung

(5) Das Stille-werden des Genesenden, dem alle Dinge neu schmecke und der wartet.

(6) Der Zustand, der einer starken Befriedigung unsrer herrschenden Leidenschaft folgt, das Wohlgefühl einer seltenen Satttheit.

(7) Die Altersschwäche unsres Willens, unsrer Begehungen, unsrer Laster.

(8) Die Faulheit, von der Eitelkeit überredet, sich moralisch aufzuputzen.

(9) Der Eintritt einer Gewissheit, selbst furchtbaren Gewissheit, nach einer langen Spannung und Marterung durch die Ungewissheit.

(10) Der Ausdruck der Reife und Meisterschaft mitten im Thun, Schaffen, Wirken, Wollen, das ruhige Athmen, die erreichte "Freiheit des Willens".

(11) Götzen-Dämmerung. (VI-3.78, 79)

que determinen todas las posibles perspectivas sobre algo de tal manera que se pueda *deducir* que la comparación que establece en términos de bueno o malo en algún sentido es verdadera en el sentido de necesaria y universal. Entendemos entonces que Nietzsche advierte el carácter particular y contingente de nuestras valoraciones así como los criterios bastante elevados del concepto de verdad por lo que infiere que *toda* valoración, como hasta ahora la entendemos y se produce, es falsa<sup>8</sup>. De esta forma interpretamos que para Nietzsche carece de sentido establecer un conjunto finito de perspectivas sobre algo, dado que todo está deviniendo. Es por esto que cuando Nietzsche encuentra que los juicios sobre la vida de los sabios de todos los tiempos coinciden en afirmar que no vale nada él considera en respuesta que no son verdaderos (KGW; 6-3.61).

Sin embargo Nietzsche sí valora tales juicios: afirma que algo está enfermo, que para que en éstos sabios se de la misma actitud negativa hacia la vida, para que se tenga que dar tal actitud<sup>9</sup>, debe haber una coincidencia fisiológica<sup>10</sup> que consiste en una cierta *decadencia*<sup>11</sup>. Pero ¿la valoración de Nietzsche, “el juicio sobre el valor negativo de la vida de los grandes sabios de todos los tiempos es sólo un síntoma de decadencia”, es a su vez verdadera? Podemos decir aquí que él no afirma esto en términos de verdad. Antes bien afirma que esto es una irreverencia<sup>12</sup>, más aun un ensayo<sup>13</sup>.

Nos preguntamos entonces a este respecto por qué Nietzsche introduce este criterio: la ascendencia o decadencia como estados fisiológicos y los juicios del valor de la vida como síntomas de tales condiciones. Ahora bien nos parece que con las palabras de “fisiología” y “síntoma” Nietzsche hace alusión a un proceso que condiciona los juicios de valor y que determina una actitud. Esto porque, entendemos, en el caso de Sócrates, como en general en los sabios de todos los tiempos, hubo una misma valoración en torno al valor de la vida: “(...) vivir significa estar enfermo durante largo tiempo: debo un gallo a

---

<sup>8</sup> La aclaración del carácter particular y contingente de las valoraciones la realizaremos al hablar sobre el cuerpo como el lugar de la valoración.

<sup>9</sup> stehn zu müssen

<sup>10</sup> physiologisch übereinstimmen

<sup>11</sup> „(...) alle diese grosse Weisen –sie wären nicht nur decadents (...).“ (KGW; 6-3.62)

<sup>12</sup> Unehmbietigkeit.

<sup>13</sup> Versuch.

Asclepio salvador”<sup>14</sup>. Pero esta valoración sólo prueba para Nietzsche un condicionamiento fisiológico que la determina

Ese consenso de los sabios- ahora lo entiendo mejor- lo que menos prueba es que tuvieran razón en aquello en que coincidían: prueba más bien que estos sabios coincidían fisiológicamente en algo para adoptar- *para tener que adoptar*<sup>15</sup>- una misma actitud negativa frente a la vida.<sup>16</sup>

Entendemos además que el proceso que indica la decadencia es el del desenfreno<sup>17</sup> y la anarquía de los instintos<sup>18</sup>. Esta valoración negativa Nietzsche la caracteriza también como una actitud general, lo que llama un tono<sup>19</sup> de duda, de melancolía, de cansancio ante la vida. Pero sobretodo entendemos que esta anarquía hace imposible la “elección libre”, entendida como un acto incondicionado y espontáneo del yo.

La valoración se caracteriza entonces en tercer lugar por ser un juicio o conjunto de juicios que no determinan la verdad de algo sino que expresan un proceso que la condiciona. Esto es así aceptando que valorar no es postular una relación entre dos elementos considerando que estos elementos no cambian, que la relación postulada es también inmutable y que quien valora no se modifica. En efecto la valoración es efecto de una condición fisiológica: que puede ser ascendente o decadente.

Tres son las características de la valoración que encontramos: la primera es que la valoración no puede ser verdadera dado que en sus elementos no hay un elemento fijo que funde su verdad, la segunda es que la valoración se expresa también en las acciones y la tercera es que la valoración es efecto de una condición fisiológica. Para poder entender la acción en Nietzsche consideramos entonces relevante indagar en qué consiste esta condición fisiológica y cómo determina la valoración puesto que la acción expresa también valoraciones.

---

<sup>14</sup> „Leben — das heisst lange krank sein: ich bin dem Heilande Asklepios einen Hahn schuldig.“ KGW; VI-3.61

<sup>15</sup> Énfasis nuestro

<sup>16</sup> Jener consensus sapientium — das begriff ich immer besser — beweist am wenigsten, dass sie Recht mit dem hatten, worüber sie übereinstimmten: er beweist vielmehr, dass sie selbst, diese Weisesten, irgend worin physiologisch übereinstimmten, um auf gleiche Weise negativ zum Leben zu stehn, — stehn zu müssen. KGW; VI-3.62

<sup>17</sup> Wüstheit.

<sup>18</sup> Instinkt

<sup>19</sup> (...) einen Klang voll Zweifel, voll Schwermuth, voll Müdigkeit am Leben, voll Widerstand gegen das Leben. (KGW; 6-3.61)



### **1.1.2 La fisiología como un proceso que condiciona los juicios de valor y determina una actitud: el ejemplo de Sócrates.**

Cuando Nietzsche dice que con Sócrates el gusto griego dio un vuelco hacia la dialéctica (KGW; 6-3.63) entendemos que este giro fue condicionado por la decadencia. Entendemos que la decadencia es una condición fisiológica cuya nota distintiva es la anarquía de los instintos. Por esto cuando Nietzsche afirma que Sócrates era feo y que la fealdad la entiende como una cierta evolución cruzada, que se estorba y por eso descendente, lo que quiere decir, interpretamos, es que entre los instintos no hay un orden, una jerarquía. Entendemos que Sócrates para Nietzsche fue un tipo decadente porque en él se dio la anarquía de los instintos es decir la lucha de unos contra otros que provoca, interpretamos, la disolución de la voluntad; si entendemos “disolución de la voluntad” como falta de firmeza en la decisión tomada o para tomar una decisión lo cual ocurre por el choque entre los instintos.

En efecto dice Nietzsche que Sócrates era el caso extremo de una condición general: que nadie era ya dueño de sí, que los instintos luchaban uno contra otro<sup>20</sup>. Ahora bien Sócrates frente a la tiranía de los instintos opuso un contra tirano más fuerte: “Los instintos quieren ser tiranos, entonces el hombre debe construir un contra tirano que sea más fuerte.”<sup>21</sup> Pero para Nietzsche el oponer a la tiranía de los instintos la tiranía de la razón no elimina el peligro de la tiranía misma: ser absurdamente racionales no salva del exceso absurdo de los instintos. Esto porque la cuestión en la decadencia es el desenfreno, la anarquía, el exceso, la desmesura.

Cuando se tiene necesidad de hacer de la razón un tirano, como hizo Sócrates, por fuerza se da un peligro no pequeño de que otra cosa distinta haga de tirano. Entonces se adivinó que la racionalidad era la salvadora, pero ni Sócrates ni sus enfermos eran libres de ser racionales (...): se estaba en peligro, se tenía una sola elección: o bien perecer o bien – ser absurdamente racionales (...). Razón= virtud=felicidad significa simplemente: hay que imitar a Sócrates e implantar de manera permanente, contra los apetitos oscuros, una luz

---

<sup>20</sup> (...) Niemand mehr über sich Herr war, (...) die Instinkte sich gegen einander wendeten. (KGW; 6-3.65)

<sup>21</sup> Die Triebe wollen den Tyrannen machen; man muss einen Gegentyrannen erfinden, der stärker ist. (KGW; 6-3.65)

diurna- la luz diurna de la razón. Hay que ser inteligentes, claros, lúcidos a cualquier precio: toda concesión a los instintos, a lo inconsciente, conduce hacia abajo.<sup>22</sup>

Es por esto que la dialéctica no representaba la salida de la decadencia. Salir de la decadencia, dice Nietzsche, era algo que estaba sobre la fuerza<sup>23</sup> que Sócrates y sus enfermos tenían. Entendemos entonces que para Nietzsche los procesos fisiológicos condicionan una actitud y determinan una elección.

De manera que la “moral del mejoramiento”<sup>24</sup> entendida como la racionalidad a cualquier precio, racionalidad que es clara, previsor, consciente, sin instinto, es sólo un mal entendido que es expresión de la decadencia y no de la salud: “Tener que hacer la guerra a los instintos es la fórmula para la decadencia: mientras la vida es ascendente en cambio la felicidad es igual a instinto.”<sup>25</sup>

Consideramos relevante la contraposición que nos parece Nietzsche establece en cuanto a la acción que expresa la decadencia y la acción que expresa la ascendencia. En el primer caso la acción es por decirlo así ardua, difícil, expresa una constante lucha entre instintos que tiran hacia diversos fines. En el segundo caso la acción es feliz, lo cual inferimos indica una cierta facilidad, una no contraposición y contradicción entre los instintos. Esto muestra sin embargo la relación entre condición fisiológica y acción y cómo ésta puede indicar qué condición fisiológica expresa. Si la acción es ardua, con contradicciones entonces expresa una constitución decadente pero si la acción es ligera entonces expresa una constitución ascendente.

Pero es necesario aclarar qué significa “instinto”, también cómo se transforma esta decadencia en ascendencia, cómo entender “fuerza” y su papel en tal transformación. Además qué es la razón, cuál es su relación con el instinto y si puede intervenir en la transformación antes mencionada. Trataremos de distinguir entre las valoraciones griegas y

---

<sup>22</sup> Wenn man nöthig hat, aus der Vernunft einen Tyrannen zu machen, wie Sokrates es that, so muss die Gefahr nicht Klein sein, dass etwas Andres den Tyrannen macht. Die Vernünftigkeit wurde damals errathen als Retterin, es stand weder Sokrates, noch seinen “Kranken” frei, vernünftig zu sein (...): man wahr in Gefähr, man hatte nur ein Wahl: entweder zu Grunde zu gehen oder –absurdvernünftig zu sein (...). Vernunft= Tugend =Glück heist bloss: man muss es dem Sokrates nachmachen und gegen die dunklen Begehungen ein Tageslicht in Permanenz herstellen – das Tageslicht der Vernunft. Man muss klug, klar, hell um jeden Preis sein: jedes Nachgeben an die Instinkte, an’s Unbewusste führt hinab... (KGW; 6-3.66)

<sup>23</sup> Kraft

<sup>24</sup> Besserungs-Moral

<sup>25</sup> Die Instinkte bekämpfen müssen das ist die Formel für decadence: so lange das Leben aufsteigt, ist Glück gleich Instinkt. (KGW; 6-3.67)

la socrática para identificar lo decadente en el proceder socrático y lo ascendente en las valoraciones griegas para entender mejor lo instintivo y lo racional en este contexto.

### 1.1.3 La decadencia socrática

Nietzsche describe la decadencia socrática no sólo como la anarquía de los instintos. También menciona una “superfetación de lo lógico”, una “maldad de raquítrico”, sus alucinaciones interpretadas como un demon, un cierto carácter “exagerado” y “bufo” pero también “oculto” y con “dobles intensiones”. Pero fundamentalmente la fórmula socrática Razón=Virtud=Felicidad es una fórmula decadente y en oposición a los instintos griegos<sup>26</sup>. También es indicativo de la decadencia socrática su forma de proceder: presentar sus razones y probar lo que se cree mediante razones. “Dondequiera que la autoridad es aun una buena costumbre, en donde el hombre no fundamenta sino que obedece, la dialéctica es una especie de bufonería (...)” (KGW; 6-3.64)<sup>27</sup>.

La dialéctica es en cambio, dice Nietzsche, sólo un instrumento de defensa para quien no tiene otro instrumento pero es ineficaz por la desconfianza que genera y la poca capacidad de persuasión que logra. La dialéctica además es una opción necesaria para quien carece de la fuerza producto de un orden jerárquico estable de sus instintos. “El hombre debe tener por la fuerza su derecho: si es así no tiene necesidad de ella [la dialéctica].” (KGW; 6-3.64) La dialéctica socrática fue además una forma de venganza contra los aristócratas atenienses. Esto porque dejaba al otro la necesidad de probar algo, creaba enojo y dejaba sin ayuda: despotencializa<sup>28</sup> a los oponentes.

Después de esta descripción podemos advertir que la racionalidad en Nietzsche consiste en dar razones, esto es, decir por qué se hace lo que se hace, con vistas a probar

---

<sup>26</sup> KGW; 6-3.63

<sup>27</sup> Nos es llamativo que por un lado Nietzsche diga que todo en Sócrates es oculto y con dobles intenciones pero también diga que él muestra sus razones. En efecto ¿en qué sentido es oculto Sócrates? Al menos aquí encontramos algo así como una oposición entre la autoridad y el razonamiento. Nos parece que Nietzsche considera que los instintos griegos funcionaban mediante una cierta autoridad entendiendo esto en términos de un cierto orden jerárquico entre ellos. Es como si hubiera un orden en los instintos griegos que les permitía a los helenos emitir determinadas valoraciones y actuar en consonancia con ellas.

<sup>28</sup> Depotenziert.

que lo que se hace es correcto. Si se procede así para toda situación entonces se procede con claridad y lucidez. Pero para Nietzsche esta es una forma de decadencia. Esto porque hay una tiranía de la razón en tanto que los instintos son interpretados como un peligro u obstáculo para esta forma de proceder que es considerada la *única* correcta. Esto no significa, nos parece, que lo que Nietzsche propone es entonces negar la razón con vistas a seguir a los instintos. Esto porque el problema no es de oposición sino de un orden jerárquico entre ambos. Pero fundamentalmente la acción, desde un punto de vista ascendente, es fácil, ligera, diríamos instintiva, y no tardía o dubitativa.

Como podrá advertirse hemos descrito lo que Nietzsche entiende por racionalidad dialéctica. Tratamos de indicar cómo es que la considera una forma de decadencia. ¿Cómo entiende la acción Nietzsche según la racionalidad dialéctica? Consideramos que si por “razón” entendemos el indicar por qué se actúa como se actúa o se valora apelando a un criterio diferente a la constitución de los instintos, criterio que es diferente si se busca adecuar la acción a él, entonces esta forma de proceder<sup>29</sup> es decadente: pues nos parece que toda acción y toda valoración son el resultado del tipo de orden o de la disgregación de los instintos y no de la lucidez y claridad de la razón consciente y previsor.

Esto nos plantea el problema fundamental de la relación entre la subjetividad, en su forma de la racionalidad dialéctica que Nietzsche cuestiona, y el cuerpo, entendido como conjunto de instintos. ¿Qué son los instintos y cómo se organizan de tal forma que produzcan y conduzcan los decursos de la racionalidad dialéctica? Nos preguntamos también si ¿todo proceder que se basa en la consideración deliberativa de un fin como guía en la conducción de la acción es una forma de decadencia? ¿Cómo sería el proceder ascendente? ¿Cómo se modifican las constituciones de decadentes en ascendentes?

## §

Concluimos este apartado señalando que consideramos que es por la destrucción de la valoración como juicio verdadero, que aparece para Nietzsche entonces como síntoma: como expresión de una determinada constitución fisiológica. La acción entonces es también síntoma de tal constitución. Consideramos que Nietzsche distingue dos tipos de síntomas en las acciones: decadente y ascendente. La acción decadente es ejemplificada por la dialéctica

---

<sup>29</sup> En esto entendemos que consiste la forma de proceder de la moral del mejoramiento.

socrática en la que fundamentalmente encontramos que aparece como el cálculo deliberativo y consciente sobre qué hacer considerando que las pasiones son un obstáculo en esta deliberación y que la acción consistirá en un constante esfuerzo por adaptarse a ese cálculo. Consideramos pertinente para pensar la relación entre la subjetividad y el cuerpo y para entender cómo es que éste determina los decursos de aquella insistir sobre lo que es el instinto, cómo se organizan los instintos y cómo esto conduce los decursos de la reflexión subjetiva. Para esto encontramos que en lo que Nietzsche llama “los cuatro grandes errores” podremos indicar más elementos para pensar tales interrogantes.

## 1.2. Los cuatro grandes errores.

### 1.2.1 Confundir el efecto con la causa.

Trataremos de pensar en lo que sigue cómo Nietzsche entiende la confusión en cuanto a la relación causal entre la consciencia y el cuerpo.

#### 1.2.1.1

Error al que Nietzsche llama "la real corrupción de la razón"<sup>30</sup> o también Religión o Moral pues cada afirmación en estos discursos, dice, lo implican. El ejemplo de esto es Cornaro quien recomienda su dieta escueta como receta para tener una vida larga, feliz y virtuosa. Pero el efecto que ha tenido esta recomendación, en los millares de libros impresos, es el de acortar muchas vidas. Y si esto ha ocurrido es por la confusión del efecto con la causa<sup>31</sup>. Entendemos aquí que para Nietzsche no es el *acto voluntario* de *seguir* la dieta la causa de una vida larga. Antes bien la condición<sup>32</sup> de una vida larga, la causa de su dieta exigua, es la extraordinaria lentitud del metabolismo<sup>33</sup>. Cornaro, nos dice Nietzsche, no era libre de elegir<sup>34</sup> pues cuando se excedía se enfermaba.

Para Nietzsche, interpretamos, es una confusión suponer tanto que la aceptación o la negación de un fin, en el caso de Cornaro querer vivir mucho, felizmente y con virtud, es un acto consciente e incondicionado, como suponer que a partir de tal decisión consciente se determinan, mediante una observación consciente, los medios más adecuados

---

<sup>30</sup> die eigentliche Verderbniss der Vernunft KGW, VI-3.82

<sup>31</sup> die Verwechslung der Folge mit der Ursache KGW, VI-3.82

<sup>32</sup> Vorbedingung

<sup>33</sup> die ausserordentliche Langsamkeit des Stoffwechsels

<sup>34</sup> freier Wille

para su consecución, en el caso de Cornaro seguir una dieta en la alimentación y en los hábitos cotidianos. El error de confundir el efecto con la causa consiste entonces en creer que las propiedades mentales tienen eficacia causal unidireccional. Pero fundamentalmente indica esto en aquellos campos de la experiencia en los que se trata de algo así como la formación moral. En efecto en el caso de Cornaro se trata de los preceptos morales, formas de conducta, que se proponen a los individuos para que vivan mucho, sean felices y virtuosos.

Empero el error no consiste en alguna falsa determinación del contenido específico de los fines o los medios, tampoco en alguna equívoca postulación de eficacia causal a las propiedades mentales. Antes bien el error tiene que ver con la suposición de que la elección en tanto que tal, *en su forma* (entendiendo por tal el simple acto de consentimiento o rechazo de cualquier fin propuesto a la consciencia) es primera e incondicionada. En efecto entendemos que para Nietzsche hay una condición anterior a la aceptación o no de cualquier fin: el proceso metabólico.

Pero esto no significa que la racionalidad consciente no tenga poder para dirigir la conducta. Esto porque Nietzsche menciona que hubo quienes *se tomaron en serio* la fórmula de Cornaro y la adoptaron como fórmula de vida. Lo cual nos indica que el proceso metabólico, fisiológico, del que habla Nietzsche no determina mecánicamente la decisión. Basándonos en las consecuencias que dice Nietzsche ha tenido el libro de Cornaro entendemos entonces que la racionalidad consciente puede contravenir el proceso metabólico pero en última instancia esto tiene un efecto negativo, acortar la vida. En efecto cuando decimos que es un error para Nietzsche afirmar que la elección tiene eficacia causal unidireccional entendemos que lo que considera correcto es un condicionamiento no necesario pero sí causal mutuo<sup>35</sup> entre los procesos fisiológicos y la intención consciente. Es decir entendemos que para Nietzsche la forma es una condición correlativa de la acción pero no necesaria ni suficiente.

No es una condición necesaria porque Nietzsche va a decir que la intención consciente puede faltar en la acción. No es suficiente porque por sí misma no gobierna la acción. Sin embargo es correlativa porque si ocurre puede modificar la acción. Parece ser

---

<sup>35</sup> Podría decirse también bidireccional entre los procesos fisiológicos y los estados mentales.

entonces que la labor de la volición consciente es atender a los procesos que la condicionan. Entendemos que es entonces una articulación entre el cuerpo y la volición consciente, consistente en que ésta se subordina en la medida en que *escucha* o *atiende* a los procesos que la condicionan, lo que al menos impide el acortamiento de la existencia.

¿Qué nos indica lo dicho hasta aquí sobre qué es la acción? Nos parece advertir que el énfasis de la determinación de la constitución fisiológica hacia la valoración está en la formación moral. Lo que la consciencia elige y las formas que escoge para alcanzar sus fines son ya expresiones de una condición anterior: el metabolismo. Pero por el hecho de que los individuos pueden contravenir sus propios procesos fisiológicos al aceptar normas morales opuestas a sus hábitos de vida consideramos que la volición consciente puede modificar la conducta.

#### **1.2.1.2**

Sin embargo nos surgen dos objeciones: (1) si la racionalidad consciente puede contravenir el proceso metabólico, con la consecuencia necesaria de acortar la vida, parece entonces que el metabolismo es un proceso incondicionado en la medida en que la modificación de la conducta debida a la intervención de la racionalidad consciente sólo puede, digamos, estorbar un proceso que tiene sus propios mecanismos y que las nuevas circunstancias en las que se encuentra, debido a la modificación consciente de la conducta, no los afectan. Es decir si aceptamos que las elecciones conscientes no modifican el proceso metabólico que las condiciona sino sólo negativamente, dado que pueden llevar a la muerte al individuo, suponemos entonces que este proceso anterior no responde a las condiciones externas sociales, culturales e incluso físicas, del ambiente del individuo. Esto porque la consciencia al modificar la conducta cambia los estímulos que recibe el individuo pero el metabolismo sigue sin considerar tal cambio, sigue con su propio ritmo, con lo que se da algo así como un choque en el que éste sale perdiendo. Entonces ¿Nietzsche postula que el proceso metabólico es incondicionado?

Podría responderse a esto que Nietzsche no afirma que las elecciones conscientes *sólo* puedan contravenir el proceso metabólico que las condiciona. Podría decirse entonces que la consciencia si observa cuidadosamente el proceso metabólico que se da en el

individuo podrá ser consecuente con él y actuar en consonancia eligiendo los mejores medios para el fortalecimiento de este metabolismo. Nietzsche dice por ejemplo que si él siguiera la dieta de Cornaro le haría bastante mal. Esto quiere decir que puede elegir seguir esa dieta pero que las condiciones bajo las que trabaja, gran gasto de fuerza nerviosa, en lugar de lograr aquello que promete, una vida larga, feliz y virtuosa, lo mataría. Entendemos entonces que es el tipo de actividades de los individuos lo que condiciona el régimen de hábitos cotidianos que es mejor para realizar esas actividades. Es decir no se trata sólo de aceptar un conjunto de preceptos generales sino de relacionar los hábitos cotidianos con las actividades generales que se realizan.

Ahora bien un problema es que quienes siguen sin más los preceptos recomendados se hacen daño pues las actividades que realizan demandan determinado régimen de vida el cual no cumplen por seguir tales preceptos. No es que el proceso fisiológico sea incondicionado entonces. El problema es suponer que lo que es mejor para cada individuo sea algo idéntico para todos pues lo que es mejor depende del tipo de actividades que se realicen.

Pero también hay un problema en la postulación de eficacia causal unidireccional a los estados mentales pues esto supone que la propia condición fisiológica no puede por sí misma producir algo así como un mecanismo de regulación interno en la medida en que es considerada la consciencia como la condición primera y necesaria para dirigir *correctamente* a la conducta. El problema para Nietzsche es que este dualismo es una interpretación errónea.

Pero nos surge nuestra segunda objeción: cómo por un lado entender que Nietzsche afirme que la elección consciente no es un acto incondicionado pero por otro que la consciencia tiene la posibilidad de elegir libremente, esto es de forma incondicionada dado que nada la obliga a elegir entre un fin y otro, al observar el proceso metabólico que la condiciona para digamos acoplarse a él.

Podría ser quizá que para Nietzsche el surgimiento de la conciencia sea efecto de una degeneración y en este sentido cuanto más intensa sea, más fuerte sería la



degeneración. Es decir entre más disgregación de la voluntad<sup>36</sup> más intensa es la dualidad entre lo que la consciencia decide y lo que la constitución fisiológica hace. Afirmamos esto porque el surgimiento de la consciencia, entendemos, no constituye la apertura de un campo en el que el individuo puede formarse un carácter moral. Pero por qué suponemos esto.

### 1.2.1.3

Quizá nos ayude a pensar estas objeciones indicar lo que en el campo de la moral consiste la inversión de valores según Nietzsche. El filósofo alemán considera que toda Moral y Religión tienen como punto de partida un mandamiento, un imperativo, que divide lo permitido de lo prohibido. Cosa que considera es el gran pecado de la razón. Entendemos que esta división que hacen la Moral o la Religión es dirigida a la consciencia con la pretensión de gobernar la conducta de los individuos. Sobre todo entendemos que la Moral y la Religión parten del supuesto de que la felicidad es algo que se puede alcanzar pero no por azar de algún tipo sino mediante el establecimiento consciente de conductas pertinentes para su prosecución; la felicidad no es algo dado en las acciones sino un efecto de un conjunto de acciones.

Frente a esto Nietzsche menciona su primer ejemplo de transvaloración de los valores: afirma que la virtud es efecto de la felicidad. Entendemos en esto que la felicidad si es algo así como un estado no es el resultado del establecimiento consciente de un conjunto de acciones como medios para alcanzarla. Antes bien el conjunto de acciones son el resultado, no los medios, de un estado de felicidad. Así “(...) un hombre bien constituido, un hombre feliz, tiene que realizar ciertas acciones y recela instintivamente de otras, lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden que él representa fisiológicamente.”<sup>37</sup>

Si bien en esta cita Nietzsche parece indicar no cómo se construye una buena constitución sino que a partir de esta constitución *de forma instintiva* se realizan ciertas

---

<sup>36</sup> Indicamos dos sentidos del término Voluntad (Wille) en Nietzsche: como un acto incondicionado de la consciencia de aceptar o rechazar y como constitución fisiológica como agregado de instintos. La disgregación de la que hablamos aquí se refiere a la segunda acepción.

<sup>37</sup> „(...) ein wohlgerathener Mensch, ein Glücklicher, muss gewisse Handlungen thun und scheut sich instinktiv vor anderen Handlungen, er trägt die Ordnung, die er physiologisch darstellt, in seine Beziehungen zu Menschen und Dingen hinein.“ KGW, VI-3.83

acciones y se desconfía de otras sin embargo nos parece indicar que no es ni la deliberación consciente, ni una elección incondicionada consciente el principio de lo que se hace y de lo que se desconfía. Pero fundamentalmente las formas en las que el individuo se vincula, se relaciona, afecta y es afectado, por los hombres y las cosas es efecto de su constitución fisiológica, instintiva. Notamos entonces que la acción feliz es instintiva en el sentido de que no tiene una justificación consciente según razones. Antes bien esta justificación es *posterior*. Nietzsche nos describe entonces algo así como relaciones sociales intuitivas en las que los individuos construyen formas de interactuar por decirlo así inmediatas pero en ningún sentido incondicionadas.

En este sentido el papel de la consciencia como una condición correlativa aparece como superfluo. Aquellas acciones que tiene que realizar el individuo y aquellas sobre las que desconfía no aparecen como justificadas en términos de creencias basadas según algún criterio de lo que son la virtud y la felicidad. Antes bien son inmediatas, evidentes. Nietzsche nos parece enfático en el sentido de que la acción de un hombre bien constituido, un hombre con una buena constitución, es inmediata y fácil.

Ahora bien si la moral dice que un pueblo se pierde por el ocio y el lujo para Nietzsche es a la inversa: cuando un pueblo degenera fisiológicamente entonces aparecen el ocio y el lujo (entiende por ocio y lujo la necesidad de estímulos cada vez más fuertes y frecuentes, esto lo sabe, dice, una naturaleza agotada). Entendemos entonces que un indicio de condición fisiológica agotada es la imposibilidad de reaccionar ante los estímulos si estos no son cada vez más intensos. Pero hay que recordar que una voluntad débil es la que es incapaz de no reaccionar ante los estímulos. Ambas afirmaciones parecen indicar dos estados extremos en los que Nietzsche postula decadencia y debilidad. Por un lado toda voluntad débil simplemente reacciona a todo estímulo y por otro no reacciona a los estímulos a menos que sean cada vez más intensos y frecuentes, en ambos casos encontramos que la naturaleza débil o agotada es incapaz de discriminar. Esto podría significar que una voluntad fuerte es la que puede discriminar pero no sólo en el sentido de reaccionar ante estímulos determinados sino de indicar la intensidad y frecuencia pertinente para reaccionar. Un rasgo elemental entonces de la voluntad débil es el carácter heterónimo

de su conducta. Esto es son los estímulos los que condicionan su conducta sin que haya algo así como un principio de regulación interno.

Podemos concluir este párrafo indicando que la inversión de valores en relación a la conducta moralmente buena consiste en afirmar que no es la consciencia, en tanto que acto incondicionado de la voluntad que acepta o rechaza algún fin dado, el principio de la formación moral. Antes bien es un proceso anterior a los actos conscientes lo que determina qué acciones hacer, de qué acciones recelar, cómo interactuar con los hombres y las cosas y cómo se es afectado por estas interacciones. Una primera razón para afirmar que según Nietzsche el surgimiento de la consciencia no abre un campo para la formación moral es que, entendemos, todo acto consciente es ya efecto de un proceso metabólico que discrimina y proyecta el orden que representa en sus relaciones con los hombres y con las cosas.

#### 1.2.1.4

Ahora bien Nietzsche postula este principio de *condiciones fisiológicas determinantes de la acción* a fenómenos tan divergentes como un pueblo, un individuo y los partidos políticos. En todos estos ejemplos indica que es un proceso instintivo lo que determina la conducta. En todos estos casos es la pérdida de una seguridad instintiva<sup>38</sup> lo que ocasiona las elecciones erradas y el daño de sí mismo.

Todo error, en todo sentido es consecuencia de una degeneración de los instintos, de la disgregación de la voluntad: casi se ha definido con esto lo malo. Todo lo bueno es instinto- y por consiguiente, fácil, necesario, libre.<sup>39</sup>

No obstante cómo hablar de instintos en una organización humana como un pueblo o un partido político si no es metafóricamente. Parece ser que Nietzsche distingue entre entidad y ambiente en términos de oposición, es decir como si las condiciones externas fueran sólo un medio para verificar la propia fuerza. Fuerza que parece consistir en una cierta habilidad para mantener un orden, una jerarquía entre los instintos. En efecto, para quien es de naturaleza fuerte determinadas condiciones no serán dañinas sino benéficas pero para quien

---

<sup>38</sup> Instinkt-Sicherheit

<sup>39</sup> Jeder Fehler in jedem Sinne ist die Folge von Instinkt-Entartung, von Disgregation des Willens: man definiert beinahe damit das Schlechte. Alles Gute ist Instinkt- und, folglich, leicht, nothwendig, frei. (KGW, VI-3.84)

es de naturaleza débil las mismas condiciones serian mortales. Por esto quizá Nietzsche dice que lo que no mata hace más fuerte<sup>40</sup>.

Sin embargo nos parece excesivo postular el error como algo que depende sólo de la condición fisiológica de la entidad en cuestión; organización, individuo o grupo. Esto porque parece como si las condiciones en las que tal entidad se desenvuelve no fueran factor en el acierto o equívoco al actuar. Por ejemplo en la enfermedad. ¿Nietzsche afirma que quienes enferman, enferman no por la acción de factores ambientales sino por una debilidad en la propia constitución? Ciertamente hay individuos que tienen una mayor resistencia a factores adversos pero el punto es que la condición fisiológica parece un acto incondicionado en la medida que no hay factores externos de algún tipo que determinen de algún modo la entidad dada. Precisamente como el concepto de yo que la tradición que cuestiona ha postulado.

Pero ¿qué es el error aquí para Nietzsche? Entendemos que fundamentalmente el error tiene como origen la pérdida de la seguridad instintiva<sup>41</sup>. Esto es, el error no es algo que se determina en función de sus consecuencias: el error no son las acciones cuyas consecuencias dañan al individuo sino que las acciones son el efecto de un daño presente ya en el individuo. Daño que consiste en una cierta degeneración de los instintos<sup>42</sup> o disgregación de la voluntad<sup>43</sup>. Esto último nos hace pensar que la acción en términos fisiológicos no es un acto puro en el sentido de que en la soledad de su individualidad transparente a sí misma acaece la decisión. Si es válido hablar de “yo” aquí éste es un compuesto de instintos.

Pero entonces regresando al problema formulado al final de párrafo 1.2.1.2 ¿Nietzsche postula tanto que la consciencia está determinada por un proceso metabólico como que la consciencia es algo así como una causa correlativa? Nos parece que en los casos en los que los individuos proceden en términos de fundamentación mediante razones ellos suponen que eligen un fin y los medios pertinentes para alcanzarlo pero esto es ya efecto de una debilidad de la voluntad, de una disgregación de los instintos en la que se ha

---

<sup>40</sup> Was mich nicht umbringt, macht mich stärker (KGW; VI-3.54)

<sup>41</sup> Instinkt-Sicherheit nicht mehr

<sup>42</sup> Instinkt-Entartung

<sup>43</sup> Disgregation des Willens

perdido la seguridad instintiva. Seguridad que en principio, entendemos, no necesita apelar a la consciencia para legitimar o para postular su *dirección*. Tenemos entonces que el surgimiento de la consciencia es efecto de una degeneración de los instintos, proceso que consiste en una pérdida de la seguridad instintiva, lo cual *obliga* a la consciencia a intentar realizar una función que en principio no puede cumplir.

#### 1.2.1.5

Ahora bien nos preguntamos en qué consiste la degeneración de la voluntad. Si recordamos que en el problema de Sócrates hemos postulado que lo ascendente y lo decadente son expresiones que mientan procesos que determinan una elección y condiciona una actitud podremos decir que esta disgregación de la voluntad consiste en que no hay un orden jerárquico entre los instintos.

Si bien Nietzsche nos menciona las consecuencias de esta disgregación no nos indica la constitución específica de los instintos ni sus configuraciones, ni cómo estas surgen y se disgregan. Indica en cierta forma que los elementos fundamentales son los instintos entendidos como las pasiones y los apetitos. Ahora encontramos que dice que lo bueno es instintivo y postula la conducción de la acción buena en términos de facilidad<sup>44</sup>, ligereza<sup>45</sup>, inevitabilidad<sup>46</sup>, libertad<sup>47</sup> y el esfuerzo<sup>48</sup> como una objeción.

Que la acción buena, instintiva, es fácil y ligera entendemos indica una oposición en cuanto el proceder torpe, dubitativo del discurrir racional. Que sea inevitable consideramos indica que la acción no es resultado de una elección incondicionada producto de una deliberación (decimos “incondicionada” para indicar que la elección como tal es libre, esto es, tiene el poder de inclinarse a cualquiera de las opciones en la medida en que no hay factor alguno que obligue elegir x o y. Decimos “deliberación” para indicar un proceso discursivo en el que se busca conscientemente un criterio, cualquiera que este sea, para decidir). En este sentido la acción es necesaria, no se abre sobre un campo de posibilidades.

---

<sup>44</sup> folglich

<sup>45</sup> leicht

<sup>46</sup> nothwendig

<sup>47</sup> frei

<sup>48</sup> die Mühsal

Pero cómo. Habíamos dicho que Nietzsche quizá piensa en una articulación entre el discurrir consciente y el cuerpo en la que aquél *escucha* al cuerpo. ¿No es esto buscar un criterio mediante un proceso discursivo? Como hemos indicado en el párrafo anterior aquí mencionamos que cuando la consciencia tiene que escuchar al cuerpo estamos en el proceso de la decadencia.

## §

Cómo apuntamos en la conclusión preliminar al final del punto 1.1.3 estamos tratando de pensar qué quiere decir Nietzsche cuando afirma que hay una determinación de la condición fisiológica hacia la valoración y por ende hacia la acción. La acción nos ha resultado ser un síntoma de una constitución ascendente o decadente. El problema a pensar es el de la definición de instinto así como de organización de los instintos para entender cómo ésta conduce el pensar consciente.

Ahora podemos afirmar que para Nietzsche esta determinación es en cuanto a la aceptación o rechazo de determinados fines así como la aceptación o rechazo de determinados medios. El surgimiento de la consciencia ocurre cuando hay degeneración de los instintos. Esta degeneración produce una cierta dualidad en el sentido de que lo que el individuo decide hacer no es realizado por el cuerpo. Es por esto que Nietzsche dice que una buena constitución *tiene* que llevar a sus relaciones con los hombres y las cosas el orden fisiológico que representa. Esta buena constitución tiene una cierta “seguridad instintiva” en la que la acción es necesaria y libre: tiene que realizarse debido a la constitución fisiológica pero no es impuesta por una condición externa.

Ahora bien nos sigue pareciendo insuficiente lo dicho hasta ahora en cuanto a la naturaleza del instinto y sus formas de organización. Consideramos no obstante que Nietzsche nos da más elementos para pensar la acción en cuanto determinada por la condición fisiológica. Entendemos que lo que a Nietzsche le importa no es tanto la descripción exacta de la determinación de la constitución fisiológica hacia la valoración sino lo que resulta de esta determinación para la acción: las acciones son expresiones necesarias de la constitución fisiológica. Más aún: la acción consiste en establecer relaciones con las cosas y con los hombres y estas relaciones son expresión de tal constitución.

En este sentido la acción no es el conjunto de movimientos físicos que un cuerpo humano realiza sino el conjunto de relaciones cambiantes entre un individuo y los otros individuos y las cosas. Hemos visto ya un tipo de relación decadente: la dialéctica socrática. Recordamos que ésta indicaba una *actitud* en la que el individuo busca constantemente razones que den cuenta de su actuar, busca un criterio que le indique cómo actuar, busca adecuar su conducta a tal criterio y considera a las pasiones y al cuerpo como obstáculos que en sí entorpecen la labor del discurrir consciente.

En contraposición con este tipo de relación Nietzsche habla de lo que es una buena constitución en la que hay una seguridad instintiva en la que no hay tal estado dubitativo al actuar. Consideramos que dos son los tipos de preguntas que se pueden formular. Por un lado podríamos cuestionar cómo sabe Nietzsche que esta es la relación entre la constitución fisiológica y la valoración. Por otro podríamos indagar por las formas de relación y cómo éstas expresan una determinada constitución. Seguiremos indagando la primera pregunta en los puntos 1.2.2, 1.2.3 y 1.2.4. Sobre la segunda será el tema que discutiremos en los puntos 1.3 y 1.4.

## **1.2.2 Error de una causalidad falsa.**

### **1.2.2.1**

Entendemos que Nietzsche encuentra que el error de la confusión del efecto con la causa tiene su origen en una evidencia incuestionada: un supuesto saber sobre lo que es la causalidad como tal. Nietzsche busca cuestionar aquella evidencia sumamente general que ha sostenido todo un conjunto discursivo llamado Moral y Religión: la certeza de que la propia vivencia inmediata del individuo es *real*.

En efecto la creencia en la existencia de lo que se ha llamado los "hechos internos"<sup>49</sup> ha sido el origen de una confusión. La creencia en la existencia de "hechos internos" tiene su fuente en la supuesta evidencia de que en el acto de la voluntad, de querer algo, aparece

---

<sup>49</sup> inneren Tatsachen

la causalidad en su sentido primero y original. "Nosotros nos creíamos causa en el acto de la voluntad; opinábamos que al menos aquí sorprendíamos en el acto a la causalidad."<sup>50</sup>

Nietzsche propone en este sentido llevar la sospecha hasta una evidencia radicalmente inmediata. Indica que no se podía poner en cuestión que toda acción sólo puede tener como antecedente un acto de la conciencia<sup>51</sup> como motivo<sup>52</sup>. Considera en este sentido que ha sido un error común el buscar motivos conscientes para las acciones para así postular la libertad<sup>53</sup> y la responsabilidad<sup>54</sup> de la acción. En efecto según este error todo acto es interpretado como libre, lo cual no significa otra cosa sino que se le puede imputar responsabilidad, si es causado por un motivo consciente. Supone este error además que este motivo es a su vez incondicionado, es la razón que, mediante el uso de su entendimiento, el individuo indica para concebirse a sí mismo como libre.

Nietzsche considera tres errores que han sido llamados hechos internos. (1) Que en el acto de la voluntad aparece la causalidad en su sentido original, (2) que toda acción libre y responsable tiene como antecedente un motivo consciente y (3) que todo pensamiento<sup>55</sup> es causado por el yo<sup>56</sup>. Considera Nietzsche además que cuando se ha interpretado como algo dado que la voluntad es causa, como dato empírico<sup>57</sup>, se ha hecho posible creer que es la conciencia causa y que es el yo causa. No obstante Nietzsche parece llevar más allá la sola sospecha cuando afirma que el "mundo interno" está lleno de "espejismos"<sup>58</sup> " y de "errores"<sup>59</sup>.

Nietzsche insiste en indicar que en tanto que error y espejismo la voluntad no mueve ni el uso de este concepto para describir la acción humana aclara algo. Considera que la voluntad ni es una condición necesaria, hay procesos que ocurren sin ella, y ni siquiera suficiente, puede acompañar pero sólo esto: el motivo es sólo un fenómeno

---

<sup>50</sup> „Wir glaubten uns selbst im Akt des Willens ursächlich; wir meinten da wenigstens die Ursächlichkeit auf der That zu ertappen.“ KGW; VI-3.84

<sup>51</sup> Bewusstsein

<sup>52</sup> Motive

<sup>53</sup> frei

<sup>54</sup> verantwortlich

<sup>55</sup> Gedanke

<sup>56</sup> Ich

<sup>57</sup> Entendemos que esta interpretación consiste en que se ha hecho del sentimiento subjetivo de querer algo un dato empírico a partir de que comúnmente la acción querida en términos subjetivos ocurría.

<sup>58</sup> Trugbilder

<sup>59</sup> Irrlichter



superficial de la conciencia<sup>60</sup>. Nietzsche indica que el motivo en realidad oculta el antecedente de la acción en lugar de mostrarlo. El yo a su vez lo considera una fábula y afirma que ni piensa<sup>61</sup>, ni siente<sup>62</sup>, ni quiere<sup>63</sup>.

#### 1.2.2.2

No podemos dejar de sentir sin embargo que Nietzsche está indicando la inversión de la interpretación de la acción pero que no menciona las razones de esta inversión<sup>64</sup>. Es decir si ha sido una evidencia fuerte el creer que la voluntad es causa ¿basta con decir que hoy sabemos que es una palabra nada más, un error? ¿En qué consiste este saber, de dónde lo obtenemos? Si no es el yo quien piensa, siente o quiere entonces ¿no hay pensar, ni sentir, ni querer en el individuo? ¿O en qué consiste el pensar, el sentir y el querer en el individuo para Nietzsche?

Si nos basamos en el ejemplo de Cornaro y la conclusión a la que Nietzsche llega al decir que la virtud es consecuencia de la felicidad tendríamos que decir que el pensar, el sentir y el querer son procesos anteriores a la conciencia, si identificamos el yo con la conciencia. Nietzsche no parece negar la existencia de la conciencia antes bien considera que es un fenómeno superficial. Pero qué es lo que está detrás de la superficie. Suponemos que se refiere al cuerpo y a los instintos y las pasiones. Ahora bien no hay que perder de vista que Nietzsche cuando habla de las dos actitudes frente a las pasiones<sup>65</sup>, querer extirparlas o espiritualizarlas, nos da ejemplos de lo que entiende por apetitos y pasiones. Ejemplos que parecen indicar algo así como sentimientos subjetivos compulsivos; el ansia de dominio, de venganza por ejemplo. Pero entonces cómo el ansia de dominio o de venganza en tanto que apetitos son algo anterior a la conciencia: suponemos que en tanto

---

<sup>60</sup> Das sogenannte Motiv: ein anderer Irrthum. Bloss ein Oberflächenphänomen des Bewusstseins. KGW; VI-3.85

<sup>61</sup> denken

<sup>62</sup> fühlen

<sup>63</sup> wollen

<sup>64</sup> Esta afirmación parece falaz en los términos mismos del discurso nietzscheano: ¿Cómo pedirle que nos dé razones que justifiquen su inversión de valores cuando precisamente interpretamos que para él dar razones como justificación de la acción es una interpretación equívoca de la acción e incluso decadente? Nietzsche es claro en este sentido: la inversión es simplemente un movimiento que tiene otra dirección. "Heute wo wir in die *umgekehrte Bewegung* eingetreten sind, wo wir Immoralisten zumal mit aller Kraft den Schuldbegriff un den Strafbegriff aus der Welt wieder herauszunehmen (...)". KGW; VI-3.90 (énfasis nuestro)

<sup>65</sup> Ver 1.4.1

que son impulsos que no nacen a partir de una deliberación consciente sino que *aparecen* a la consciencia. Pero este surgimiento es efecto de una constitución fisiológica.

Nietzsche enfatiza que postular los motivos conscientes como causas de la acción es una interpretación que lejos de mostrar sus antecedentes los oculta. Esto supone que sí hay antecedentes de la acción pero ¿cuáles son estos si todo motivo consciente es sólo un fenómeno superficial? Si los reales antecedentes de la acción son los instintos, que son pasiones o apetitos, supondríamos que éstos no son elegidos como motivos de la acción como resultado de alguna deliberación consciente, esto es, dar razones en pro y en contra de algo considerando un propósito. Los instintos no proceden de esta forma (por más que la consciencia puede acompañar estos procesos): supondríamos que una pasión es compulsiva en el sentido de que no emite razones en pro y en contra para decidir considerando un propósito, es ya movimiento sin deliberación ni elección.

### **1.2.2.3**

Sin embargo Nietzsche considera que a partir de la creencia en la voluntad como causa se ha construido un mundo de causas, de voluntades, de espíritus. Considera que la psicología rudimentaria es una forma de interpretación que se basa en las vivencias subjetivas para describir lo que percibe: en efecto en todo acontecimiento entiende que hay un acto y que todo acto es efecto de una voluntad, de tal manera que el mundo es una pluralidad de agentes.

Entendemos que Nietzsche nos habla de una interpretación de causa en tanto que descripción del movimiento cuyo agente es el yo. Es decir la sensación subjetiva de que yo quiero y al querer muevo mi cuerpo es la evidencia de base para suponer que en todo movimiento se distinguen dos elementos, el agente y el efecto; es decir para suponer causalidad como un proceso formado por dos elementos, uno origen del movimiento y otro receptáculo del movimiento. Pero a más de esto esta evidencia subjetiva, junto con los presupuestos fetichistas del lenguaje, crearon a partir de su constante reiteración, la creencia en la permanencia como condición del movimiento.

Nos parece relevante indicar que la creencia para Nietzsche es en términos generales una solidificación, la determinación de una regularidad. Pero no hay un principio a priori para Nietzsche que oriente la determinación de regularidades tanto empíricas como

subjetivas. Suponemos que es el lenguaje, que a su vez orienta la interpretación de las vivencias subjetivas, lo que permite esquematizar, solidificar.

Sin embargo si lo real no provee indicio alguno para construir determinada creencia nos preguntamos cómo entonces es que hay reiteración. Si ésta no es dada en lo real y es el individuo quien la introduce, entonces tenemos un principio orientador en el individuo: principio que desde el inicio identifica la primera regularidad y que la reitera constantemente hasta que surja la creencia. Pero de dónde surge este principio organizador. Si proviene del cuerpo entendemos que debe ser del orden y jerarquía entre los instintos.

Ahora bien este orden no puede pensarse en términos de unidades discretas que se organizan en estados sucesivos en el espacio. Esto porque la idea de átomo es también resultado de una proyección de la psicología rudimentaria<sup>66</sup>. En efecto si la idea de átomo como unidad indivisible e irreductible es sólo una ficción entonces el orden y la jerarquía como la condición fisiológica que indica la ascendencia o la decadencia no son un mero agregado de elementos simples de tal manera que la ascendencia fuera, digamos, la configuración “x” y la descendencia la configuración “y”.

## §

Concluimos aquí que la acción ascendente es aquella que expresa el surgimiento inmediato de determinadas pasiones. Consiste fundamentalmente en decir *quiero esto y de esta forma*. Pero el principio orientador de este querer no son máximas universales deducidas por la razón, tampoco son el cálculo de las posibles consecuencias del querer: el principio orientador está en la jerarquía de los instintos del individuo.

### **1.2.3 Error de las causas imaginarias.**

#### **1.2.3.1**

Pero ¿cómo es que los relatos conscientes tienen un sentido, un orden, una racionalidad y no son meros estados aleatorios? Nietzsche postula un instinto causal<sup>67</sup> como determinante en la construcción de la experiencia consciente. Así por ejemplo las sensaciones que durante el sueño son percibidas pero que carecen de una conexión coherente entre sí son

---

<sup>66</sup> KGW; VI-3.85

<sup>67</sup> Ursachentrieb

organizadas mediante la ficción de un relato en el que adquieren un *sentido*<sup>68</sup>. Veamos cómo muestra esto.

Durante el sueño, parece decirnos Nietzsche, quien duerme está sujeto a un conjunto de estímulos en los que puede no haber algo así como la ruptura de la regularidad. Así por ejemplo durante el sueño Nietzsche se imagina que los individuos recibimos estímulos regulares y poco intensos, en efecto, el silencio regular de la recámara durante la noche. Pero se imagina que puede ocurrir un disturbio de esta regularidad, por ejemplo, un disparo de cañón en algún lugar más o menos cercano del lugar en donde alguien duerme. Ahora bien ese disparo activa una cierta actividad mental entre la consciencia clara diurna y el sueño profundo en quien duerme. Considera además que en este estado intermedio ocurrirán un conjunto de procesos en donde se construye el sentido.

En primer lugar dice Nietzsche que esa percepción discontinua es como retardada: un primer momento en la construcción de la experiencia consiste en algo así como retardar la sensación primera mediante una especie de arte de resonancia<sup>69</sup>. Durante este retardamiento se construye un pequeño relato en el que quien sueña es el personaje principal. Consideramos que esto último indica que en el relato construido es quien sueña quien ha decidido el curso de los acontecimientos en función de motivos y quien conduce el desarrollo de la acción. Nos parece que no hay que desatender que Nietzsche sugiere que los fenómenos de la consciencia son algo así como narraciones literarias, construcciones ficticias en las que se construye un orden en términos de razones y se postula un agente como el responsable de este orden pero para tratar de, digamos, ocultar un desorden. Una vez que se ha construido este relato es cuando aparece el sueño; cuyas trazas de recuerdos más o menos coherentes recordamos al despertar. Considera Nietzsche que en la construcción de ese relato se ha operado una inversión del tiempo<sup>70</sup> pues lo que es posterior, el motivo, es vivido como primero<sup>71</sup> mientras que lo que en realidad es primero, la percepción, es vivido como segundo. Imaginamos por ejemplo lo siguiente: mientras un individuo duerme escucha un disparo de cañón a lo lejos. Pero en ese momento empieza a

---

<sup>68</sup> Sinn

<sup>69</sup> Art von Resonanz

<sup>70</sup> Umkehrung der Zeit

<sup>71</sup> zuerst erlebt

construir un relato en el que súbitamente se ha trasladado de su cama al campo de batalla y está dando la orden para que se dispare un cañón. Da la orden y entonces *aparece* el disparo de cañón. Entendemos entonces que para Nietzsche los sueños son aquellos relatos que la mente construye para tratar de dar sentido a los estímulos caóticos que durante la noche pueden ocurrir: el carácter fantástico de los sueños es precisamente un orden forzado construido en torno a estímulos caóticos.

Entendemos que Nietzsche nos invita a relativizar entonces nuestra concepción de nuestra percepción del tiempo y con ello mismo de la percepción como tal. Nietzsche parece sugerirnos en primer lugar que el tiempo no es una entidad sustancial ni externa, ni neutral a la constitución fisiológica. La percepción del tiempo más bien tiene una relación con los relatos subjetivos<sup>72</sup>: parece como si el tiempo fuera el orden que los relatos subjetivos construyen en términos de causas y efectos. En la medida en que las percepciones son ordenadas en el lenguaje adquieren también una dimensión temporal ya sea de sucesión o de coexistencia pero en función no del orden intrínseco en ellas mismas sino de las construcciones lingüísticas que las ordenan. En segundo lugar Nietzsche parece ligar lo que llama “lo vivido”, que entendemos indica esa dimensión temporal subjetiva del “ahora”, con un relato, un cierto orden en el lenguaje, en función de un yo como signo de permanencia. Pero Nietzsche dice que el instinto causal no sólo opera retrasando las sensaciones, construyendo un relato e invirtiendo el tiempo. También opera accionando la memoria: sin que sea un acto consciente<sup>73</sup> la memoria trae a la consciencia actos semejantes y las interpretaciones causales unidas a esos actos reforzando así la interpretación causal misma<sup>74</sup>. Es entonces sólo un hábito esta interpretación causal que a su vez obstaculiza y excluye una verdadera investigación de la causa<sup>75</sup>.

Pero esto es solo una interpretación errada. Antes bien: las representaciones son efecto<sup>76</sup> de situaciones determinadas ordenadas en función de un yo como agente y causa.

---

<sup>72</sup> Entendiendo por tales las vivencias subjetivas en términos de creencias que indican lo que somos, lo que hacemos, lo que creemos podemos esperar.

<sup>73</sup> ohne unser Wissen

<sup>74</sup> Die Erinnerung, die in solchem Falle, ohne unser Wissen, in Thätigkeit tritt, führt frühere Zustände gleicher Art und die damit verwachsenen Causal-Interpretationen herauf,-nicht deren Ursächlichkeit. KGW; VI-3.86.

<sup>75</sup> (...) die in Wahrheit eine Erforschung der Ursache hemmt und selbst ausschliesst. KGW; VI-3.86

<sup>76</sup> erzeugte

Sin embargo Nietzsche considera que esta interpretación errada no sólo opera en el sueño, de hecho es también la forma en que son interpretados los hechos internos<sup>77</sup> en la vida consciente. Esto porque para Nietzsche son los procesos en los órganos, en el nervio simpático<sup>78</sup> los que excitan nuestro instinto causal<sup>79</sup>. Pero la expresión mental de esta irrigación es un acto del querer: queremos tener una razón por la que nos encontramos de tal o cual modo.

Consideramos que Nietzsche indica que es en la constitución fisiológica en donde encontramos los procesos primarios que excitan instintos los cuales tienen una expresión mental. En efecto la constatación de un estado actual no entra en la consciencia sino hasta que se le ha asignado un motivo. “Nunca nos basta el dar por sentado el hecho de que nos encontramos de este o de tal modo: consideramos este hecho, tomamos consciencia de él, cuando le hemos dado alguna motivación.”<sup>80</sup>

¿Qué quiere decir Nietzsche cuando afirma que “nunca nos basta con constatar un hecho”? Parece describirnos una situación común: cuando nosotros de manera súbita experimentamos alguna molestia corporal algo que comúnmente hacemos es buscar en nuestra memoria la causa de este malestar. Al proceder así, para Nietzsche, se ha activado nuestro instinto causal. Algo fundamental aquí es que en la medida en que tratamos de encontrar la causa de por qué nos sentimos mal buscamos *también* un *responsable*: queremos encontrar si somos inocentes o no de sentirnos como nos sentimos, queremos saber si debimos o no hacer tal o cual cosa. Si encontramos que no debimos hacerla entonces nos hacemos responsables, y en este sentido, merecedores también del dolor que nos aqueja, es decir, *culpables*. Pero si nos encontramos como no responsables de nuestro dolor buscamos entonces a un responsable, pues *alguien tiene que ser responsable, culpable aquí*.

---

<sup>77</sup> Recordamos los tres hechos internos que Nietzsche critica: (1) Que en el acto de la voluntad aparece la causalidad en su sentido original, (2) que toda acción libre y responsable tiene como antecedente un motivo consciente y (3) que todo pensamiento es causado por el yo.

<sup>78</sup> nervus sympathicus

<sup>79</sup> erregen unsern Ursachentrieb

<sup>80</sup> Es genügt uns niemals, einfach bloss die Thatsache, dass wir uns so und so befinden, festzustellen: wir lassen diese Thatsache erst zu, -werden ihrer bewusst-, wenn wir ihr eine Art Motivierung gegeben haben. KGW; VI-3.86

Ahora bien esta forma de proceder no es algo que ocurra sólo para las sensaciones de malestar orgánico, tampoco para los estados del sueño: es la forma común de proceder también en la vigilia. Es la forma común de proceder en relación a los “hechos internos”. Nietzsche parece decirnos que cuando nosotros en términos subjetivos estamos envueltos en un discurrir racional tratando de dar sentido, justificar en términos de razones, a nuestras conductas, en *realidad* está operando nuestro instinto causal accionado por el juego y contra juego de nuestros órganos.

### 1.2.3.2

Basándonos en lo anterior podemos inferir que la psicología en Nietzsche parece consistir en el análisis de las relaciones entre las formas de discurrir mentales y los procesos fisiológicos que las condicionan. Decimos esto porque Nietzsche dice explicar en términos psicológicos la relación entre, por un lado, el querer buscar una causa de por qué nos encontramos como nos encontramos pero una vez que percibimos o sentimos algo, por otro.

En efecto ¿por qué no entran en la consciencia los estados fisiológicos o las percepciones del ambiente como dados sino una vez que se les ha imputado un relato en el que aparecen con sentido? Nietzsche postula un sentimiento como la causa de este proceder: el sentimiento de poder que aumenta si se producen estados conscientes de tranquilidad. Estados que son producidos cuando lo que se nos presenta como azar o simplemente como dado, y con esto como desconocido, es enmarcado en un sentido. Al hacer esto el sentimiento de miedo que surge ante lo desconocido se *elimina*. “Reducir algo desconocido a algo conocido alivia, tranquiliza, produce satisfacción y provoca además un sentimiento de poder.”<sup>81</sup>

Nietzsche nos describe los principios de la psicología rudimentaria: lo desconocido provoca sentimientos de peligro, inquietud<sup>82</sup>, preocupación<sup>83</sup>. Estados subjetivos, inferimos, que contravienen el sentimiento de poder por lo que el primer instinto, suponemos el instinto causal, opera para eliminar estos estados penosos<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. KGW; VI-3.87

<sup>82</sup> Unruhe

<sup>83</sup> Sorge

<sup>84</sup> diese peinlichen Zustände

Nos es llamativo que el concepto de poder<sup>85</sup> Nietzsche lo piense aquí en términos de algo así como una tranquilidad subjetiva, como un sentimiento<sup>86</sup>. Entendemos que esta tranquilidad subjetiva es un correlato de la facilidad de la acción, es decir, aquella en la que no hay una problematización en términos de no saber qué hacer ante una circunstancia nueva, desconocida. Ante estas últimas circunstancias, inferimos que para una naturaleza débil, la consciencia se intensifica como inquietud y en esta medida impide en algún grado la acción. Entendemos entonces que el “sentimiento de poder” surge ante la facilidad de la acción: sentimiento que aumenta cuanto más fácil, ligera, necesaria y libre es la acción. En efecto es el instinto primero el que actúa para conducir las explicaciones a nivel consciente pero porque a nivel consciente aparecen fenómenos que disminuyen el sentimiento de poder, como la inquietud o la preocupación.

Ahora bien el “sentimiento poder” parece ser una intensidad que admite grados. Ante lo nuevo y lo diferente esta sensación se reduce si esto nuevo o diferente provoca inquietud, preocupación. Esta disminución a su vez provoca la activación del instinto causal. Instinto que condiciona a la subjetividad a reducir lo desconocido a algo ya conocido; podríamos decir a buscar semejanzas e identidades en lo diferente y nuevo de tal forma que nos permitan hablar de algo en sí presente en todo lo nuevo o a buscar un criterio universal que nos permita decidir con certeza que para *toda* circunstancia “x” se *predica* “y” y se *hace* “z”. Pero esta forma de proceder para Nietzsche indica que el principio que opera aquí es que es mejor alguna explicación que ninguna: mejor porque tener una explicación disminuye el sentimiento de miedo, preocupación y peligro. Sin embargo es a nivel de la consciencia, dado que son representaciones opresivas<sup>87</sup>, donde se acciona un instinto, que no es consciente, para la formulación de explicaciones que sí son producciones conscientes<sup>88</sup>.

Como de lo que se trata es de eliminar tales representaciones no hay un cuidado de las formas en las que se construyen las explicaciones: “(...) la primera representación que

---

<sup>85</sup> Macht

<sup>86</sup> Gefühl

<sup>87</sup> drückender Vorstellungen

<sup>88</sup> Esto nos permite pensar que la consciencia tiene eficacia causal: si logramos mantener cierta tranquilidad ante lo desconocido podremos inhibir la activación del instinto causal haciendo posible una no reducción de lo desconocido a algo ya conocido



explique lo desconocido como ya conocido aclara, hace bien, de tal modo que el hombre la tiene por verdadera. Prueba del placer (de la fuerza) como criterio de Verdad.”<sup>89</sup> Como podemos ver el criterio que determina la elección consciente es un sentimiento de bienestar que Nietzsche identifica con el placer y con la fuerza. Aquello que hace bien y que tranquiliza entendemos es un aumento del placer o la fuerza, aumento que provoca el tener por verdadero algo. Digamos que es una cierta violencia, consistente en la asignación de semejanzas o identidades a la diversidad, cuyo éxito aumenta el placer, la fuerza, aumento que a su vez fomenta considerar tales semejanzas o identidades como verdaderas. Sin embargo hay que recalcar que el placer es entendido aquí como el aumento de la certeza, la erradicación de la duda, pues así se elimina el peligro que ella conlleva. Por esto dice Nietzsche que el instinto causal está condicionado y es excitado también por el sentimiento de peligro. Entendemos que esta sensación de fuerza si se intensifica es el correlato de la facilidad de la acción: cuando un individuo encuentra que lo nuevo le provoca incertidumbre y su acción es como bloqueada hay correlativamente una disminución del sentimiento de poder. Entonces el individuo dice no saber qué hacer. En este sentido el sentimiento de poder aumenta cuando la acción no es obstaculizada: cuando el individuo lleva a sus relaciones con los hombres y las cosas el estado fisiológico que él representa.

La tradición metafísica que cuestiona Nietzsche ha buscado así no solo un tipo de explicaciones como causas, sino también ha escogido y privilegiado un tipo de explicaciones, aquellas que con más rapidez y con más frecuencia sean expulsados los sentimientos de lo extraño, lo nuevo, lo no vivido- las aclaraciones más acostumbradas. La consecuencia de esto: un tipo de postulación de causas prepondera, se concentra en un sistema hasta que aparece como dominante, esto es como excluyente de otras causas y otras explicaciones.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> (...) die erste Vorstellung, mit der sich das Unbekannte als bekannt erklärt, thut so wohl, dass man sie 'für wahr hält'. Beweis der Lust ('der kraft') als Criterium der Wahrheit. KGW; VI-3.87

<sup>90</sup> Es wird also nicht nur eine Art von Erklärungen als Ursache gesucht, sondern eine ausgesuchte und bevorzugte Art von Erklärungen, die, bei denen am schnellsten, am häufigsten das Gefühl des Fremden, Neun, Unerlebten weggeschafft worden ist,- die gewöhnlichsten Erklärungen. -Folge: eine Art von Ursachen-Setzung überwiegt immer mehr, concentrirt sich zum System und tritt endlich dominirend hervor, das heisst andere Ursachen und Erklärungen einfach ausschliessend. KGW; VI-3.87

### 1.2.3.3

Ahora bien nos surge un problema. Por un lado nos parece que en la consciencia reside una eficacia causal en la medida en que si se logran refrenar ciertos estados de temor e incertidumbre el instinto causal podría ser inhibido con lo que una explicación falsificadora de la diversidad en la identidad sería impedida. Por otro lado entendemos que Nietzsche afirma que una voluntad fuerte es la que puede no reaccionar ante los estímulos pero ¿esta no reacción no conlleva a su vez una disminución del sentimiento de poder? Esto porque la facilidad y necesidad de la acción está siendo bloqueada. Quizá lo que ocurre es que estamos entendiendo como voluntad fuerte el proceso de reducción de lo diverso a lo semejante en la medida en que Nietzsche indica que el éxito de este proceso conlleva un aumento en el sentimiento de poder, en el placer y la fuerza. Pero para Nietzsche este proceso no expresa una naturaleza fuerte dado que el punto de inicio son los estímulos. Una naturaleza fuerte no es aquella que reacciona de forma inmediata a los estímulos, como parece ocurrir aquí, dado que la explicación en tanto que reducción de lo diferente a lo idéntico es producto de la activación del sentimiento del peligro ante una situación nueva, sino la que impone a los estímulos un orden que ella representa.

En efecto si los estímulos nuevos producen mecánicamente un sentimiento de angustia y preocupación, detonando el proceso que terminará en la reducción de lo nuevo a lo ya vivido, estamos frente a una naturaleza débil en la medida en que no se puede no reaccionar: todo estímulo nuevo detona un sentimiento de preocupación. Además el sentimiento de preocupación detona a su vez el instinto causal el cual determina la postulación de semejanzas en la diversidad, provocando así el sentimiento de tranquilidad y el aumento del sentimiento de poder. Esto nos hace pensar que este aumento del sentimiento de poder es quizá un aumento *reactivo*.

Si una naturaleza fuerte es la que puede no reaccionar ante un estímulo entonces ante los estímulos nuevos no tendrían que surgir mecánicamente sentimientos de preocupación y angustia. Podría pensarse además que si esto ocurre es porque el sentimiento de poder es intenso. Sin embargo esto implicaría que las acciones son fáciles y necesarias. Pero ¿esto supondría entonces que lo nuevo es también subsumido en lo semejante en la medida en que las mismas acciones son realizadas ante lo ya conocido

como ante lo nuevo? No necesariamente si aceptamos que la facilidad y la necesidad de las acciones no consiste tanto en un conjunto de acciones específicas sino en cierta inmediatez en la acción: en el actuar de tal o cual manera como expresión de una constitución fisiológica *ascendente*. En efecto Nietzsche está pensando en términos de la *forma* de la acción y no en términos de su contenido.

#### 1.2.3.4

Nietzsche muestra su inversión de valores al cambiar la perspectiva sobre cómo se han considerado las explicaciones que dan la Moral y la Religión, las cuales son así sólo interpretaciones equivocadas. Por ejemplo: la Moral y la Religión han explicado los sentimientos desagradables como efecto de

1. Seres que nos son hostiles.
2. Acciones que no pueden ser aceptables; como el sentimiento de pecado y pecaminosidad imputado a un malestar fisiológico. Entendemos que Nietzsche indica que cuando se experimenta algún malestar fisiológico se lo considera efecto de un pecado debido a una acción realizada y que por ende no puede ser buena.
3. Por la culpa o expiación por acciones que no debimos realizar o por lo que no debimos ser. Nietzsche menciona a Schopenhauer quien afirma que los males que tenemos nos los merecemos pues no los tendríamos si no los tuviéramos.
4. Por consecuencias irreflexivas, por acciones que han salido mal. Aquí son entendidos los afectos y los sentidos como culpables al ser la causa de tales consecuencias irreflexivas.

Nietzsche parece decir que en todos los casos anteriores se han entendido<sup>91</sup> a los malestares fisiológicos, con la ayuda de otros malestares, como merecidos.

Pero nos preguntamos cuáles son estos otros malestares. Entendemos que en los cuatro casos anteriores hay un malestar fisiológico al que se le ha imputado una causa en una intención subjetiva. No se parte de la consideración del malestar como tal sino que se le busca una causa como motivo pero además se entiende tal malestar como merecido y en ese sentido como expiación de una culpa. Como si se identificara al dolor con la expiación y se le hiciera signo de una culpa. La Moral y la Religión lo que han hecho entonces es postular

---

<sup>91</sup> ausgesleget

un responsable ahí donde ocurre un sentimiento desagradable, que para Nietzsche no es sino un cierto malestar fisiológico. Surge un malestar y se busca un responsable de este malestar porque no nos basta constatarlo. Al buscar un responsable entonces aparecen las brujas como la causa del mal que nos aqueja, aparece el sentimiento de pecado por lo que no debimos hacer, aparece la culpa por las consecuencias negativas de nuestras acciones. Pero estos sentimientos de pecado y culpa son sólo malestares fisiológicos también que se han utilizado para interpretar otros estados fisiológicos como merecidos.

La aclaración Moral de los sentimientos agradables procede de la misma forma. Nietzsche dice que estos son condicionados por

1. La confianza en Dios.
2. La consciencia de las buenas acciones. Nietzsche considera que la buena consciencia<sup>92</sup> es sólo un estado fisiológico que se confunde con el de la buena digestión. ¿Pero por qué dice Nietzsche que la buena consciencia es un estado fisiológico que se confunde con la buena digestión? La digestión es un proceso fisiológico que consiste en la ingestión, transformación, asimilación y deshecho de las materias ingeridas. Una mala digestión sería aquella en la que estos procesos no han podido realizarse correctamente con lo que provocan dolor. Nos preguntamos a este respecto si Nietzsche piensa las acciones en analogía con un proceso de asimilación. Podría pensarse que la acción en tanto que implica la modificación de un estado de cosas en el ambiente es una asimilación en el sentido de que *proyecta* un orden fisiológico de quien actúa. En efecto los órdenes que las acciones humanas introducen en las cosas son la expresión de la fisiología de quien actúa. En este sentido puede haber acciones cuyas disposiciones de las cosas provoquen un mal sentimiento, quizá por ejemplo, el remordimiento. Así Nietzsche dice: “¡No cometamos una cobardía con nuestras acciones!, ¡no las dejemos en la estacada después de hechas!- El remordimiento de consciencia es indecoroso.”<sup>93</sup> El remordimiento de consciencia sería así un estado parecido a una mala digestión en el sentido de que la asimilación que hemos hecho de las cosas, al disponerlas de cierta forma debido a nuestra acción, nos causa cierto malestar.

---

<sup>92</sup> gute Gewissen

<sup>93</sup> Dass man gegen seine Handlungen keine Feigheit begeht! dass man sie nicht hinterdrein im Stiche lässt! — Der Gewissensbiss ist unanständig. KGW; VI-3.54

3. Por las consecuencias felices de acciones emprendidas. Nietzsche considera que esta es una conclusión falsa, que un sentimiento agradable surge debido a los buenos resultados de una acción. Al menos a un hipocondríaco, como Pascal dice Nietzsche, esto no produce un sentimiento agradable. Entendemos entonces que los llamados buenos sentimientos no son efecto de buenas consecuencias de nuestras acciones sino de una constitución feliz.
4. Por la fe, la caridad, la esperanza, por las virtudes cristianas.

Nietzsche considera que todas estas explicaciones son sólo un error, una traducción del sentimiento de placer o displacer<sup>94</sup> en una dialéctica falsa. Considera que todas estas explicaciones son estados posteriores<sup>95</sup>. “En verdad todas estas supuestas explicaciones son estados posteriores y como traducciones del sentimiento de placer o displacer en un dialecto falso.”<sup>96</sup> Si el hombre está en estado de esperar, dice Nietzsche, es porque el sentimiento fisiológico básico<sup>97</sup> vuelve a ser fuerte y rico. El hombre confía en Dios porque el sentimiento de abundancia<sup>98</sup> y de fuerza<sup>99</sup> le da tranquilidad.

Nietzsche así dice entonces que la Moral y la Religión son sólo un error psicológico: se ha confundido la causa con el efecto, primer error, se ha confundido la verdad con el efecto creído como verdadero, se ha confundido un estado de la consciencia con la causa de este estado.

## §

Concluimos esta parte indicando que lo encontramos es el instinto en Nietzsche: el hábito, es decir, como un conjunto de acciones que son mecánicas, irreflexivas, e inmediatas en la respuesta a los estímulos. Nietzsche nos ha ejemplificado ya la forma en que entiende la determinación de los instintos hacia el pensar consciente. En efecto cuando habla del instinto causal nos muestra como éste al ser accionado por el sentimiento de miedo determina la postulación de identidades. En segundo lugar encontramos que hay un instinto por querer encontrar responsabilidad. También aquí el decurso del pensar consciente, en la

---

<sup>94</sup> Lust- oder Unlust-Gefühlen

<sup>95</sup> Folge zustände

<sup>96</sup> In Wahrheit sind alle diese vermeintlichen Erklärungen Folge zustände und gleichsam Übersetzungen von Lust- oder Unlust-Gefühlen in einen falschen Dialekt (...). KGW; VI-3.88

<sup>97</sup> Grundgefühl

<sup>98</sup> Fülle

<sup>99</sup> Stärke

construcción del *sentido*, es determinado por la búsqueda de responsables de nuestra propia condición. En tercer lugar nuestros sentimientos subjetivos de bienestar o malestar son traducciones de una condición fisiológica básica. Problematizamos no obstante en el sentido de que la naturaleza fuerte es aquella que puede no reaccionar según Nietzsche. Es decir parece que la naturaleza fuerte tiene la capacidad para diferir la acción inmediata de los instintos. Antes bien parece que son otros los instintos, otra la condición fisiológica que domina y que no procede mediante el miedo y mediante la búsqueda de responsables. Pero antes de indagar por las características de esta constitución consideraremos aún el error de la voluntad libre según Nietzsche para mostrar cómo es que considera que el concepto de voluntad libre es sólo un instrumento de dominio y que tiene en su origen la determinación del instinto de querer encontrar culpables y de castigar.

#### **1.2.4 Error de la voluntad libre.**

Nietzsche considera que el concepto de voluntad libre<sup>100</sup> se sabe ya que es sólo el peor instrumento de los teólogos cuya finalidad es hacer a los hombres responsables en el sentido que ellos entienden por responsabilidad. Que para Nietzsche no es otro sino querer hacerlos dependientes de ellos. Entendemos que la doctrina de la “voluntad libre” Nietzsche no la evalúa en términos de su verdad sino como un instrumento de poder, es decir como instrumento para gobernar, conducir, las acciones de los otros.

Consideramos que la razón por la que Nietzsche constantemente afirma que la psicología de la voluntad es un error es porque desde el primer apartado sobre El problema de Sócrates ha mostrado las condiciones que se deben cumplir para emitir un juicio verdadero y también ha sugerido, entendemos, que los seres vivos no tenemos la posibilidad de cumplir esas condiciones dada nuestra propia realidad: orden jerárquico de instintos. No obstante aun si es un error ha cumplido una función: dominar a los hombres. Así, Nietzsche describe la psicología inherente a toda doctrina de la responsabilidad: donde se postula la responsabilidad subyace el instinto de querer castigar y juzgar. “Siempre, en donde se busque responsabilidad, está operando el instinto de querer culpar y juzgar cuando

---

<sup>100</sup> freier Wille

se la busca.”<sup>101</sup> Entendemos que toda identificación de responsabilidad parte del supuesto de que los individuos en tanto que seres racionales son libres de elegir y de actuar: esta libertad entendida como un acto incondicionado y puro de la razón.

Nos preguntamos a este respecto cuál es el concepto de libertad de elección que Nietzsche critica. Si nos preguntamos qué es decidir podríamos decir que decidir es primero presentar un conjunto de opciones posibles una de las cuáles será la decidida. En segundo lugar precisa de la identificación o postulación de fines los cuales servirán también como un criterio para decidir. Además de esto identificamos un tercer factor que es la identificación de variables en torno a qué tan fácil<sup>102</sup> o difícil es alcanzar un fin determinado eligiendo “x” en lugar de “y”. Ahora bien cuando decimos que la libertad es entendida como un acto puro e incondicionado de la razón queremos indicar que la aceptación o no de un fin *no está determinada* por ninguno de los tres componentes mencionados. Se le puede presentar una gama de fines a la razón sin embargo ninguno la obliga a seleccionar uno como necesario en ningún sentido, puede tener diferentes medios la razón para alcanzar un fin, ninguno se impone como necesario o único o determinante.

Ahora bien la imposibilidad de valoraciones verdaderas indica que ninguna de las opciones, ni los fines, ni las variables expresan una esencia última e inmutable lo cual implica que ninguna de las opciones ni los fines ni las variables son obligatorias para determinar la decisión. Ninguna expresa un fundamento al que es obligatorio y necesario reconocer por lo que no hay justificación para postular que la verdad y el bien se identifican: no tenemos justificación en términos de verdad para afirmar que si un fin es verdadero entonces es también bueno o viceversa puesto que carecemos de la posibilidad para *demostrar* que un juicio es verdadero. Pero si esto es así no obstante la Moral se ha presentado como un discurso que trata sobre hechos morales, es decir como si hubiera realidades morales, con la pretensión de amonestar a los individuos: quien niega la verdad moral es malo, responsable de su maldad, por ende culpable y además castigable.

---

<sup>101</sup> Überall, wo Verantwortlichkeiten gesucht werden, pflegt es der Instinkt des Strafen- und Richten- Wollen zu sein, der da sucht. KGW; VI-3.89

<sup>102</sup> „fácil“ o „difícil“ refieren aquí a múltiples tipos de variables: pueden indicar quizá el esfuerzo físico o el esfuerzo mental o la cantidad de acciones o las consecuencias aleatorias, en general refieren a todas aquellas variables que deban considerarse como pertinentes para estimar entre las opciones con vistas a un fin.

Han sido los sacerdotes, dice Nietzsche, quienes en la cúspide de las sociedades antiguas se han abrogado el derecho de juzgar y de castigar. Para esto imaginaron a los hombres como seres libres pues así podían culparlos y castigarlos. Para esto imaginaron que toda acción es querida y que el origen de cada acción está en la consciencia.

Ahora bien esta forma de proceder para Nietzsche lo que en realidad ha hecho es despojar al devenir de su inocencia.

El hombre ha despojado al devenir de su inocencia cuando se le ha adjudicado este o aquél modo de ser a la voluntad, las intenciones, a los actos de la responsabilidad: la doctrina de la voluntad ha sido inventada con la finalidad de castigar, esto es de querer encontrar culpables.<sup>103</sup>

Nietzsche indica que el immoralismo, que lo identifica, es un movimiento contrario que consiste en sacar los conceptos de culpa<sup>104</sup> y castigo<sup>105</sup> de la psicología, de la historia, de la Naturaleza, de las instituciones sociales. Nietzsche parece indicar que la única doctrina que queda, la que él enseña, es que nadie ni nada le da sus propiedades al hombre: ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres, ni sus antepasados, ni él mismo<sup>106</sup>. Considera Nietzsche que nadie es responsable de existir, ni de encontrarse de algún modo o de otro en alguna circunstancia o ambiente. La fatalidad de cada ser no es distinta o separable<sup>107</sup> de todo lo que fue y será.

Para Nietzsche el ser humano no es consecuencia de una intención o de una voluntad o de un fin. Con el hombre no se hace el ensayo de alcanzar un ideal de hombre o de felicidad o de moralidad. Es absurdo así pensar la acción humana en términos de finalidad. La finalidad es sólo un constructo conceptual pues en la realidad no hay finalidad. El hombre es necesario en el sentido de que es un fragmento de necesidad<sup>108</sup> en un todo. En este sentido no hay algo que pueda juzgar, medir, comparar, valorar el ser del hombre porque así se valoraría el todo pero no hay nada fuera del todo. El mundo no es una

---

<sup>103</sup> Man hat das Werden seiner Unschuld entkleidet, wenn irgend ein So-und-so-Sein auf Wille, auf Absichten, auf Akte der Verantwortlichkeit zurückgeführt wird: die Lehre vom Willen ist wesentlich erfunden zum Zweck der Strafe, das heisst des Schuldig-findens-wollens. KGW; VI-3.89

<sup>104</sup> Schuldbegriff

<sup>105</sup> Strafbegriff

<sup>106</sup> Dass Niemand dem Menschen seine Eigenschaften giebt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst (...). KGW; VI-3.90

<sup>107</sup> herauszulösen

<sup>108</sup> Stück Verhängniss



unidad ni como sensorium ni como espíritu: aceptar esto es restaurar la inocencia del devenir. La redención del mundo es posible con la negación de la responsabilidad en Dios.

Pero nos preguntamos ¿qué implica afirmar que el hombre es un fragmento de necesidad en un todo en el cual no hay finalidad? Consideramos que no implica que el universo sea un agregado de elementos discretos cuyos movimientos están regidos por leyes universales. El concepto de elemento último discreto, es decir de átomo, Nietzsche lo considera una proyección rudimentaria a partir de los presupuestos fetichistas del lenguaje. La idea de leyes universales también ha partido de un prejuicio: considerar que las categorías de la razón son condiciones de posibilidad *universales y necesarias* para toda experiencia. Sin embargo el hombre es un fragmento de necesidad. Él no es un átomo sustancial en el universo pero éste tampoco es una Unidad. Consideramos sin embargo que aún cuando no haya elementos últimos sí hay interacciones que forman unidades más o menos coherentes en términos de una organización interna que en el caso de los humanos Nietzsche refiere como jerarquía entre los instintos. Además tales interacciones ocurren en un todo, el universo, con el cual forman algo así como una red en la que el movimiento es de la totalidad, del que el movimiento del individuo forma parte. Si el movimiento no es la traslación de elementos discretos en un espacio neutro entonces es algo así como un flujo elástico indivisible y común al todo.

#### §

En la conclusión de la sección 1 indicábamos que indagaríamos, para pensar la relación entre la subjetividad y el cuerpo y para entender cómo es que éste determina los decursos de aquella, qué es el instinto, cómo se organizan los instintos y cómo estos conduce los decursos de la reflexión subjetiva. Consideramos que la determinación del cuerpo hacia la subjetividad consiste en la activación de patrones de respuesta, los instintos, los cuales conducen las formas del discurrir consciente. Nietzsche al menos nos ha indicado dos de estas formas: el instinto causal el cual determina la construcción de las vivencias en términos de motivos de las acciones: no nos basta constatar que nos encontramos de tal o cual forma sino que buscamos la causa de por qué nos sentimos como nos sentimos. En segundo lugar el buscar responsables y culpables de nuestra situación. Pasaremos a mostrar ahora cómo Nietzsche muestra que la determinación del cuerpo hacia la subjetividad

alcanza incluso a los filósofos y sus doctrinas. Consideraremos cómo Nietzsche hace operar su crítica hacia la valoración decadente que ha determinado las doctrinas de los filósofos desde Sócrates.

### **1.3 La valoración decadente (Die Vernunft in der Philosophie).**

#### **1.3.1 Primera característica de la valoración decadente: la contraposición entre lo que es y lo que deviene.**

Entendemos que Nietzsche en el capítulo “La razón en la filosofía” del Ocaso de los Ídolos muestra cómo la valoración decadente ha condicionado a los filósofos, desde Sócrates, a la hora de construir sus doctrinas. Dice que el primer rasgo idiosincrático de los filósofos es su desesperada creencia en lo que es<sup>109</sup> como contrapuesto a lo que deviene<sup>110</sup>. Esto, dice Nietzsche, obliga a los filósofos a indagar por la razón por la cual lo que es se les escapa y la respuesta que han encontrado es que los sentidos<sup>111</sup> engañan. La primera lección moral que se obtiene es que hay que desprenderse de la sensualidad, del cambio, de la historia, de la mentira. Pero además dado que la historia no es sino la fe en los sentidos la segunda lección moral es negar todo lo que los sentidos muestren.

La tradición que cuestiona Nietzsche parece contraponer así el cuerpo a la razón. Esto porque, dice, en el cuerpo está el origen de los errores del pensar lógico y sin embargo es más real que la racionalidad lógica<sup>112</sup>. Es decir la razón piensa *lo que es* como expresión de lo real pero el cuerpo, los datos de los sentidos, muestran sólo lo que no es, el cambio constante, aleatorio y simultáneo de las formas de la percepción. Pero ¿qué indica Nietzsche cuando afirma que en el cuerpo está el origen de los errores del pensar lógico y sin embargo es más real que la lógica? Entendemos que para Nietzsche lo real no es racional y que en el cuerpo tenemos el *único* indicio que nos permite pensar esto.

---

<sup>109</sup> Seiende.

<sup>110</sup> Was isst, wird nicht, was wird, ist nicht. (KGW; 6-3.68)

<sup>111</sup> Sinnlichkeit.

<sup>112</sup> Und weg vor Allem mit dem Leibe, dieser erbarmungswürdigen idée fixe der Sinne! Behaftet mit allen Fehlern der Logik, die es giebt, widerlegt, unmöglich sogar, ob er schin frech genug ist, sich als wirklich zu gebärden! (KGW; 6-3.69)

Si toda valoración es el efecto de un proceso fisiológico que la condiciona se sigue entonces que ese proceso fisiológico es el único dato para pensar lo real. Es por esto que el cuerpo para Nietzsche es más real que la razón: ésta sólo surge en un cuerpo. Por esto para Nietzsche los sentidos no mienten, por esto la mentira está más bien en lo que hacemos de su testimonio; por ejemplo la unidad, la coseidad, la substancia, la duración, son una mentira sobre los datos de los sentidos<sup>113</sup>. Los sentidos no muestran tales cosas pero la razón falsea sus datos: hace como si los sentidos presentaran tales cosas debido a que el lenguaje está estructurado de esa manera. Los sentidos son inmorales pero no porque mienten, como afirma la tradición que cuestiona Nietzsche. Antes bien si la tradición identifica la verdad con el bien, la inmoralidad consiste en que los sentidos no muestran esta verdad, lo que es, sino el devenir, lo que se ha llamado la apariencia. Entendemos así que el immoralismo nietzscheano aquí consiste en no distinguir entre el ser y el devenir y en afirmar lo que muestran los sentidos como el único mundo.

Otro rasgo idiosincrático de los filósofos es confundir lo último con lo primero, especialmente respecto de los conceptos más generales. Sin embargo esta confusión obedece a su manera de adorar: que lo alto no puede provenir de lo bajo, que lo superior no puede provenir de nada. Los filósofos consideran que conceptos como lo existente, lo incondicionado, lo bueno, lo verdadero, lo perfecto, no pueden ser mutuamente desiguales, no pueden estar en contradicción consigo mismos. Que no puedan ser desiguales entendemos que refiere a que lo verdadero es necesariamente bueno, perfecto e incondicionado. Que no puedan estar en contradicción consigo mismos entendemos que refiere a que no puede ser que lo verdadero sea unas veces verdadero y otras falso, que lo perfecto sea unas veces perfecto y otras no, también podría indicar que lo que es verdadero no puede ser que unas veces sea bueno y otras no, que lo perfecto sea unas veces verdadero y otras no. Pero para Nietzsche esta es una forma de valorar que es debida sólo a una afección cerebral<sup>114</sup>. En efecto en la medida en que lo que es no deviene, lo alto como

---

<sup>113</sup> Was wir aus ihren Zeugnis machen, das legt erst die Lüge hinein, zum Beispiel die Lüge der Einheit, die Lüge der Dinglichkeit, der Substanz, der Dauer... Die Vernunft ist Ursache dass wir das Zeugnis der Sinne fälschen. (KGW; 6-3.69)

<sup>114</sup> Gehirnleiden.

expresión de lo que es, no deviene. Con lo que la tercera lección moral es que lo que tiene alto rango debe ser causa sui<sup>115</sup>.

La inversión de la valoración en Nietzsche consiste aquí en que no considera el devenir como un signo de apariencia, antes bien considera a los postulados de la razón sobre la unidad y la identidad errores necesarios. Pero nos preguntamos qué ha hecho posible esta inversión por parte de Nietzsche: suponemos que fue la toma de conciencia<sup>116</sup> sobre los postulados fetichistas en la metafísica del lenguaje.

### **1.3.2 Segunda característica de la valoración decadente: interpretar a partir de la metafísica del lenguaje.**

Nietzsche considera que interpretar lo que muestran los sentidos a partir de las categorías de la razón es equívoco y decadente: entendemos que es proceder con una fijación, esto es un fetichismo, a las categorías, que no se sostiene sino gracias a la necesidad insoslayable de ser racionales a toda costa a su vez determinada por una disgregación de la voluntad.

Tal fetichismo consiste en asignar agentes y acciones a todo movimiento, en hacer de la voluntad una causa, de creer en el yo como ser, como substancia, de proyectar la creencia del yo substancia en todas las cosas, de introducir de manera subrepticia por el pensamiento el ser como causa. Por último de creer en la voluntad como algo real, algo que actúa, una facultad. Nietzsche parece indicar que la creencia en la metafísica del lenguaje es el origen de la creencia en la voluntad como causa, como ser y substancia por un lado y por otro la proyección implícita de este yo substrato sobre las cosas, de manera que el pensamiento introduce subrepticamente el ser en todo como causa (KGW; 6-3.71). Trataremos de entender ahora las afirmaciones de Nietzsche que hemos parafraseado en este párrafo sobre la metafísica del lenguaje.

#### §

Entendemos que en la frase “yo quiero” el lenguaje distingue entre quien realiza la acción y la acción misma. Sin embargo Nietzsche parece dudar que tal distinción gramatical exprese el proceso de la acción humana. Fundamentalmente Nietzsche parece preguntar por qué

---

<sup>115</sup> KGW; 6-3.70

<sup>116</sup> KGW; 6-3.71. “Zum Bewusstsein bringen”.

creer que las formas en las que el lenguaje estructura los procesos que nombra son la expresión transparente de tales procesos.

En este sentido podría ser que las formas en las que el lenguaje refiere los procesos que mienta no correspondan, no se adecúen, ni se asemejen incluso con tales procesos mismos. Pero un problema nos parece es que la razón no puede entender más allá del lenguaje: entender en su inicio es estructurar oraciones.

No obstante Nietzsche sospecha que el lenguaje sea un instrumento transparente que expresa totalmente lo que mienta. En efecto parece insinuar que la estructura del lenguaje nos obliga a pensar de ciertas formas pero insinúa también que si el lenguaje nos constriñe esto a su vez no es prueba de que así como describimos que son las cosas en efecto son así. En este sentido parece preguntar qué prueba tenemos de que la razón en tanto que tal y con sus instrumentos tenga la habilidad para entender la realidad última de las cosas.

Si aceptamos estas sospechas como pertinentes qué ocurre entonces cuando decimos “yo quiero”. Nos parece que esta forma de estructurar el proceso de la acción distingue entre el yo y el modo de su acción; de hecho esta distinción es ya la postulación del yo como algo diferente de sus modos. Entendemos además que esta distinción consiste en hacer del yo la causa del querer. Pero qué significa causa aquí. Nos parece que indica que la acción tiene una condición anterior la cual es entendida como un acto espontáneo es decir incondicionado del yo. En efecto la distinción entre el sujeto y la acción presupone que para toda acción hay algo anterior que la realiza; la gramática nos lleva así a creer como sinsentido hablar de acción sin indicar qué o sobre qué se realiza. El querer en este sentido es un modo del actuar del yo así como el razonar, el desear, el reflexionar, el imaginar, el sentir, etc. Tenemos entonces que al hacer de la acción un conjunto de modos en los que se despliega el yo el lenguaje postula un yo como ser, como substrato. Así en las frases

Yo soy

Yo quiero

Yo imagino

Yo razono

Yo conozco

Yo reflexiono

Yo deseo

Yo siento

Podemos advertir que, por la estructura misma del lenguaje, aparece un yo como sustrato en la variación de los modos. De esta regularidad del yo como sustrato de los modos de la acción surge, parece decir Nietzsche, la postulación del yo como ser. Es decir la postulación del yo como uno, permanente, idéntico consigo mismo pero también como causa. Tenemos entonces que en la palabra “yo” se conjugan los conceptos de sustancialidad y causalidad como sus propiedades fundamentales.

Ahora bien ¿es el “yo quiero” un acto espontáneo en tanto que incondicionado y principio de la acción o hay procesos anteriores que han tenido que ocurrir para que surja tal afirmación en la conciencia? El problema, interpretamos que Nietzsche indica, es que ahí donde ocurre una acción la interpretamos como “yo quiero”, es decir distinguiendo entre el sujeto y la acción. El hábito de esta interpretación produce y solidifica la creencia de que el yo es el agente, la causa de la acción por el solo hecho de que el lenguaje distingue entre el sujeto y el verbo.

Lo mismo parece ocurrir con la frase “la piedra rompió el vidrio”. El lenguaje estructura lo que ocurre en términos de agentes y acciones: es la piedra la causa de que el vidrio se haya roto. Pero para Nietzsche aquí hubo una extrapolación. Las estructuras mediante las cuales se interpreta la forma en que ocurre la acción humana son también usadas para interpretar el movimiento de las cosas en general. Por ejemplo:

Yo rompí el vidrio.

La piedra rompió el vidrio.

De manera que, cuando hablamos sobre los eventos que percibimos utilizando las mismas estructuras con las que hablamos sobre nuestro actuar, introducimos subrepticamente las propiedades de ser, en tanto que algo idéntico en toda acción, sustrato, en tanto que es anterior a la acción y causa, en tanto que es el origen de la acción, construyendo así el concepto de cosa. Es entonces la estructura del lenguaje la que hace posible la idea de un yo como sustrato, idéntico y causa. Pero cuando mediante esta misma estructura nos referimos a los eventos percibidos proyectamos estas mismas propiedades sólo que no hablamos de “yo” para estos eventos sino de “cosas”.

Por otro lado entendemos que para Nietzsche es la razón, en tanto que la habilidad para construir conceptos, la que resalta las semejanzas bajo el rótulo de esencia y niega las diferencias mediante el concepto de accidente y al proceder así falsea. Pero nos preguntamos cómo entonces puede el pensamiento pensar la pluralidad y la diferencia. Por un lado todo nombre, toda palabra mienta una generalidad mas no lo singular y único. Pero tampoco pensar la singularidad consiste en tener un nombre para una y la misma cosa porque “una y la misma cosa” es un constructo del lenguaje mas no lo que los sentidos muestran.

Resulta entonces que pensar la pluralidad no es pensar las singularidades y que pensar la diferencia no es pensar lo que es único. Esto porque la unidad, la coseidad, la duración, la substancialidad como propiedades de lo singular son un falseamiento de los datos de los sentidos. Esto supondría que a partir de los sentidos la pluralidad no consistiría en un aglomerado de elementos simples y la diferencia en aquello que carezca de relaciones que la constituyan o produzcan; y que por esto es enteramente diferente.

#### §

Tenemos así que el lenguaje sólo puede, digamos, anunciar a la pluralidad y a la diferencia mas no puede mostrarlas. Pero si el lenguaje sólo anuncia la pluralidad y la diferencia qué en nosotros sí puede mostrarlas. Nietzsche diría que es la observación rigurosa de la habilidad de los sentidos.

De esta forma hay ciencia<sup>117</sup> para Nietzsche cuando se acepta el testimonio de los sentidos, cuando se desarrolla la capacidad de observación detallada y compleja, cuando se los piensa hasta el final. Entendemos que esto implica que los criterios de validez del uso correcto de la razón no lo son del testimonio de los sentidos. Los sentidos, por ejemplo, no muestran la verdad del principio de no contradicción pues la lógica es sólo una convención de signos<sup>118</sup>. Por esto para Nietzsche cuando no se parte de la reflexión rigurosa de la complejidad de los sentidos se construyen discursos en los que la realidad no aparece ni siquiera como problema.

---

<sup>117</sup> Wissenschaft

<sup>118</sup> Sospecha Nietzsche que aquellos principios que en la lógica y la matemática suponemos como universales y necesarios son en realidad puras convenciones que nada tiene que ver con lo real.

### **1.3.3 Tercera característica de la valoración decadente: la desnaturalización de la razón a partir de oponer la necesidad y universalidad de las categorías a los datos de los sentidos.**

Una consecuencia del falseamiento de los datos de los sentidos es, para Nietzsche, la postulación de una oposición entre las categorías de la razón y los datos empíricos. Oposición consistente en la suposición de que no se pueden deducir las categorías de la razón a partir de tales datos. Ahora bien la crítica de Nietzsche a la tradición que cuestiona es en torno a su forma de proceder que podríamos resumir tomando como ejemplo la categoría de la unidad:

- Tenemos conceptos universales; el concepto de unidad es un predicado aplicable a toda cosa experimentable y toda cosa experimentable es necesario que sea una.
- Sin embargo la unidad no es un predicado verificable en toda cosa experimentable; es decir la unidad no es un dato empírico.
- Pero sin el predicado de unidad no podría ser experimentable cosa alguna.
- Por tanto la unidad no es una cosa experimentable sino una condición de la experiencia: es anterior a la experiencia en la medida en que la hace posible.

Así la oposición que establece la metafísica consiste en que en términos empíricos la unidad no es verificable como cosa experimentada pero en términos racionales es *necesario* suponerla para experimentar algo en tanto que toda cosa experimentada es una.

Ahora bien nos parece que Nietzsche indica que esta supuesta necesidad no es lógica y si lo es, es inválida porque de que utilicemos la categoría de unidad para pensar algunos casos o para los casos hasta ahora ocurridos no se sigue que sea necesario pensar así para todos los casos posibles, si estos no son en principio un conjunto finito y determinado: entendemos que para Nietzsche que hasta ahora tengamos la necesidad de la unidad para experimentar algo no prueba que siempre será necesario proceder así porque ni lo que se experimenta ni quien experimenta son entidades fijas e inmutables. Nos parece que la postulación de necesidad y universalidad a las categorías de la razón niega el carácter *real* del tiempo o devenir en tanto que no admite que tales categorías sean producto



de desarrollo alguno. Pero fundamentalmente la crítica de Nietzsche a la metafísica que cuestiona es que ésta hace de la oposición entre la razón y los sentidos la prueba de que la razón no es natural<sup>119</sup>. Dado que la metafísica niega que las categorías sean generalizaciones a partir de lo empírico antes bien afirma que son necesarias entonces la razón es la prueba de la ruptura de la continuidad en la naturaleza: no hay grados y contrastes sino heterogeneidad radical entre la razón y la naturaleza.

Tenemos entonces que la razón postula, contra la evidencia empírica, pues ésta jamás muestra algo como universal, la necesidad de las categorías pero ¿cuál es la causa que justifica esta postulación por parte de la razón para Nietzsche? Entendemos que no es sólo la estructura del lenguaje la causa de este proceder, pero la justificación tampoco es lógica ni empírica sino moral. Moral en tanto que la idiosincrasia de los filósofos sobre que el ser no deviene. Idiosincrasia que entendemos tiene su sustento en la necesidad fisiológica de ser racionales a toda costa<sup>120</sup>.

Si lo que hemos dicho anteriormente es correcto nos preguntamos si para Nietzsche es posible la experiencia de algo sin el concepto. Si las categorías no son necesarias sino generales entonces tendría que ser posible una experiencia sin tales categorías; sería posible pensar algo sin tener que pensarlo como uno, idéntico y permanente. No obstante no hay que olvidar que esto es un error necesario: no podemos deslindarnos del lenguaje para pensar y sin embargo nos parece que una vía para intentar esto es el pensar sobre el testimonio de los sentidos.

#### **1.3.4 Cuarta característica de la valoración decadente: distinguir entre el mundo aparente y el mundo verdadero.**

Ahora bien Nietzsche considera, a partir de hacer explícitos los presupuestos metafísicos del lenguaje señalados anteriormente, que las razones mediante las que se fundamentó el mundo como aparente lo fundamentan antes bien como el único mundo. Se había procedido

---

<sup>119</sup> Und in Indien wie in Griechenland hat man den gleichen Fehlgriff gemacht: „wir müssen schon einmal in einer höheren Welt heimisch gewesen sein ( — statt in einer sehr viel niederen: was die Wahrheit gewesen wäre!), wir müssen göttlich gewesen sein, denn wir haben die Vernunft! (KGW; VI-3.72)

<sup>120</sup> Afirmamos esto último bajo la suposición de que la necesidad de ser racionales a toda costa ha sido la respuesta que el moralismo y la filosofía han dado, según Nietzsche, a la evidencia del cambio desde Sócrates.

así: si los sentidos muestran el devenir entonces sólo muestran lo aparente y mienten, la razón muestra la unidad y la necesidad esto es lo verdadero por lo que no miente. La inversión nietzscheana procede así: los sentidos muestran el devenir pero esto no es apariencia sino la única realidad, la razón muestra la unidad y la necesidad pero esto es aparente, la razón falsea. Es decir el mundo verdadero ha sido construido en contradicción con el mundo real y es por esto que los rasgos distintivos del ser verdadero lo son en realidad del no ser. El mundo verdadero es más bien un mundo aparente sólo que mirado desde una ilusión óptico-moral.

Pero cómo es que la razón construye el mundo verdadero en contradicción con el real. Suponemos que la razón advierte la pluralidad que indican los sentidos. Pero esta pluralidad es reducida a la igualdad y a la unidad mediante el concepto. Los sentidos por su parte muestran la diversidad, en el sentido de que una cosa nunca es igual a sí misma, en sentido estricto no es una cosa, pero la razón condiciona esa diversidad en tanto que postula que sólo puede haber diversidad si hay detrás una identidad que la haga posible. Por ejemplo si decimos de un individuo que se transforma a sí mismo, que cambia del modo de ser A al modo B, la razón condiciona cuando decimos “es el mismo individuo el que se ha transformado” en vez de decir que se trata de otro individuo; se postula la mismidad, la identidad como condición de la diversidad.

Pero para Nietzsche las ideas de otro mundo, de un mundo verdadero opuesto al mundo aparente, no tienen sentido: sólo indican el instinto<sup>121</sup> de calumnia hacia la vida. En este sentido dividir el mundo entre verdadero y aparente es sólo un síntoma de decadencia: un síntoma de negación de la vida. Tales doctrinas son una negación porque falsean aquellos datos y evidencias para creer aquello que necesitan creer. Esta necesidad entendemos proviene de una cierta constitución decadente que determina este proceder.

No obstante Nietzsche contrapone el proceder de los filósofos al proceder del artista: los filósofos advierten la pluralidad y el cambio pero la niegan, le dan más crédito a la razón clara y lúcida y a sus categorías, al lenguaje, y al hacer esto expresan su constitución decadente y pesimista. En cambio el artista advierte la realidad y la selecciona y la corrige: tiene una actitud diferente frente a esta, una actitud no pesimista. Nietzsche

---

<sup>121</sup> Instinkt

identifica a las figuras del filósofo y del artista en tanto que ambos seleccionan lo real sin embargo algo en la forma de selección los distingue: el filósofo falsea y postula una desnaturalización de la razón, pero el artista corrige y fortalece. Sin embargo nos preguntamos en qué consiste esta actitud del artista y qué hace con lo real al seleccionarlo, corregirlo y fortalecerlo. Para entender esto nos parece pertinente referir a la moral afirmativa como una forma de arte para Nietzsche.

## 1.4 La moral afirmativa (Moral als Widernatur).

### 1.4.1 La negación como la extirpación de las pasiones y la afirmación como la espiritualización de las pasiones.

Nietzsche parece distinguir dos momentos en cuanto a la presencia de las pasiones<sup>122</sup>. Un momento en el que las pasiones son dañinas<sup>123</sup> y un tiempo en el que se espiritualizan<sup>124</sup>. Considera que la moral, al menos ejemplificada por sus grandes monstruos<sup>125</sup>, lo que ha hecho frente a las pasiones es tratar de extirparlas; el mejor ejemplo de esto, dice, es la fórmula del nuevo testamento "si tu ojo te es ocasión de pecar, arráncalo". Pero considera que esta forma de proceder es ya sólo una forma aguda de estupidez<sup>126</sup>; esto es querer aniquilar<sup>127</sup> las pasiones<sup>128</sup> y los apetitos<sup>129</sup> por las consecuencias negativas o desagradables<sup>130</sup> que producen.

En este sentido dos son algo así como las actitudes que distingue frente a las pasiones. Por un lado hacerles la guerra para extirparlas; que es la actitud general de la Iglesia<sup>131</sup>. Por otro lado algo así como una actitud que pregunta en principio cómo espiritualizar<sup>132</sup>, embellecer<sup>133</sup>, divinizar<sup>134</sup> los apetitos<sup>135</sup>; por apetitos Nietzsche entiende

---

<sup>122</sup> Passionen

<sup>123</sup> verhängnisvoll

<sup>124</sup> Vergeistgen

<sup>125</sup> Moral-Unthiere

<sup>126</sup> eine akute Form der Dummheit

<sup>127</sup> vernichten

<sup>128</sup> die Leidenschaften

<sup>129</sup> die Begierden

<sup>130</sup> unangenehmen

<sup>131</sup> Die Kirche bekämpft die Leidenschaft mit Ausschneidung in jedem Sinne (...). KGW; VI-3.77.

<sup>132</sup> Vergeistigt

<sup>133</sup> verschönt

por ejemplo la sensualidad<sup>136</sup>, el orgullo<sup>137</sup>, el ansia de dominio<sup>138</sup>, el ansia de posesión<sup>139</sup> y de venganza<sup>140</sup>. Entendemos que esta forma de proceder no utiliza la disciplina como un instrumento de exterminio. Considera Nietzsche además que el problema grave de proceder mediante el exterminio es que así se ataca a la vida en su raíz: en efecto atacar a las pasiones es atacar a la vida y proceder así es ser hostil a la vida<sup>141</sup>.

Suponemos por esto último que Nietzsche encuentra en los apetitos y las pasiones algo así como el elemento primero que expresa lo que entiende por “vida”. En este sentido si los humanos son seres vivos sería fundamentalmente porque están constituidos por apetitos y pasiones en tanto que estos son su raíz<sup>142</sup>. Por lo que extirpar las pasiones es sólo un instrumento podríamos decir de la decadencia. Esto porque es un medio sólo para quienes tienen la voluntad débil<sup>143</sup>, que para Nietzsche significa la incapacidad para no reaccionar ante los estímulos<sup>144</sup>, como para imponerse moderación<sup>145</sup>.

#### **1.4.2 La negación como imposibilidad de la moderación, la afirmación como el aumento de la contradicción.**

Nietzsche enfatiza que proceder mediante la extirpación es un medio necesario para quien no puede dominar sus pasiones, para quien no puede no reaccionar ante ellas, pero excesivo, porque no es posible aniquilar las pasiones sino con la muerte, por lo que resulta ser sólo un síntoma. Considera que el odio contra las pasiones alcanza su punto más álgido cuando precisamente se es más impotente en la moderación. En oposición a esta forma de proceder indica que la espiritualización de la sensualidad se llama amor<sup>146</sup>. La espiritualización consiste en actuar y concluir de forma inversa<sup>147</sup> a como usualmente se

---

<sup>134</sup> vergöttlicht

<sup>135</sup> Begierde

<sup>136</sup> der Sinnlichkeit

<sup>137</sup> des Stolzes

<sup>138</sup> der Herrschsucht

<sup>139</sup> der Habsucht

<sup>140</sup> der Rachsucht

<sup>141</sup> lebensfeindlich

<sup>142</sup> Wurzel

<sup>143</sup> willensschwach

<sup>144</sup> (...) die Unfähigkeit, auf einen Reiz nicht zu reagieren (...).

<sup>145</sup> ein Maas in ihr auflegen zu können

<sup>146</sup> Liebe

<sup>147</sup> umgekehrt

actúa y concluye. Espiritualizar la enemistad<sup>148</sup> por ejemplo consiste aquí en entender su valor<sup>149</sup> esto es qué se obtiene de su presencia.

Nietzsche indica un conjunto de ejemplos, como que los immoralistas consideran de valor que la Iglesia subsista y no que desaparezca, lo mismo con los diversos partidos, con el Reich, con el "enemigo interno". El principio descriptivo de lo que entiende por espiritualización para todos estos casos es el valor de la oposición: "(...) en la contradicción se siente necesario, en la contradicción se llega a ser necesario (...). El hombre es fructífero al precio de ser rico en contradicciones; permanece joven mientras el alma no se relaja, mientras no anhele la paz."<sup>150</sup> Pero nos preguntamos en qué consiste esta espiritualización de la enemistad<sup>151</sup> o más bien cuál es el valor de la oposición.

Cuando Nietzsche habla de la oposición en la política dice que a raíz de tal oposición se ha vuelto más inteligente, más reflexiva, más respetuosa<sup>152</sup>. Pero si la espiritualización es el resultado de una inversión de una valoración decadente a una ascendente nos es llamativo que lo que resulte sea algo así como una intensificación del pensar reflexivo. Esto porque en los apartados anteriores hemos concluido que apelar a la razón clara, lúcida, en contraposición de la obscuridad de los sentidos, es un proceder decadente.

No obstante si bien en la espiritualización hay una oposición, no es una guerra en el sentido de intentar extirpar, *eliminar* aquello que es opuesto. Antes bien si esta es una guerra lo es en tanto que la existencia de la oposición, de la contradicción y de la tensión son características valiosas. Pero en qué sentido y para qué son valiosas. Una posible respuesta a esto es que la oposición incluyente hace más reflexivo e indulgente o respetuoso. Entendemos que Nietzsche considera de valor ascendente la pluralidad y la oposición, que ve en la oposición una condición de la espiritualización esto es de la intensificación de la reflexión y la prudencia.

---

<sup>148</sup> Feindschaft

<sup>149</sup> Werth begreift

<sup>150</sup> (...) im Gegensatz erst fühlt es sich nothwendig, im Gegensatz wird es erst nothwendig (...). Man ist nur fruchtbar um den Preis, an Gegensätzen reich zu sein; man bleibt nur jung unter der Voraussetzung, dass die Seele nicht sich streckt, nicht nach Frieden begehrt. (VI-3.78)

<sup>151</sup> Vergeistigung der Feindschaft

<sup>152</sup> viel klüger, viel nachdenklicher, viel schoenender

Pero en qué consiste esta oposición de tal manera que haga más reflexivo. En qué consiste ser más prudente y reflexivo aquí. Por ejemplo la iglesia establece una guerra contra las pasiones y sus enemigos que consiste en buscar exterminarlos y por esto es decadente. Pero entonces ¿es una oposición ascendente, que espiritualiza, aquella en la que se busca que el enemigo se haga más fuerte? ¿En qué consiste la fortaleza aquí?

#### 1.4.2.1 Tres elementos para problematizar el concepto de “fuerza”.

§

Este es un primer elemento: “Casi todos los partidos han llegado a advertir que a su conservación le interesa que el partido opuesto no pierda fuerzas (...)”<sup>153</sup>. Entendemos que cada elemento obtiene un beneficio si la fuerza de sus opuestos aumenta. ¿Pero el beneficio es en términos de fuerzas?; ¿si el opuesto aumenta su fuerza entonces también el primero? ¿O es el beneficio en términos de la espiritualización?; ¿si el opuesto aumenta su fuerza el propio se espiritualiza más? ¿Son cosas diferentes o idénticas la espiritualización y el aumento de la fuerza? ¿Es la fuerza, instinto y la espiritualización intensificación del pensar?

Entendemos que por oposición Nietzsche se está refiriendo a una situación humana muy concreta: la relación entre dos o más individuos en la que cada uno busca dominar al otro. “Fuerza” en este sentido indica el intento constante entre los individuos por dominar. Nietzsche por ejemplo nos sugiere una imagen de la sociedad la cual está formada por organizaciones políticas llamadas “partidos”. En principio esto supone que una sociedad en la que no haya oposición, en la que haya por decirlo así un partido único o no haya partido alguno sino una sola voz por ejemplo, es decadente. Esto porque los individuos son acción en tanto que constituidos por instintos, dos de los cuales son relevantes, el de auto conservación y de auto expansión. La *acción* según tales instintos, entendemos, consiste en *modificar* un estado de cosas dado o en *conducir* la acción de otro individuo. Pero si no hay resistencia en la conducción tales instintos carecen de la posibilidad de ejercerse con lo que se atrofian con lo que surge entonces en la consciencia la frase: esto no tiene sentido.

---

<sup>153</sup> Fast jede Partei begreift ihr Selbsterhaltungs-Interesse darin, dass die Gegenpartei nicht von Kräften kommt (...). (VI-3.78)

Pero la ausencia de oposiciones puede ser debida para Nietzsche a la incapacidad para no reaccionar, esto es por la necesidad de tener que extirpar aquello que nos es opuesto dado que su presencia impide que tengamos autocontrol; los estímulos detonan mecánicamente la reacción. La espiritualización en este sentido consiste en modificar en uno mismo la presencia de lo otro como dañino por lo otro como algo que dominar.

### §

Este es otro indicio para entender la oposición: es la presencia de ciertos elementos lo que crea la necesidad de oponerse a ellos. “Una creación nueva, como el nuevo Reich, tiene más necesidad de enemigos que de amigos: sólo en la antítesis se siente necesario, sólo en la antítesis se llega a ser necesario.”<sup>154</sup> Parece decir Nietzsche que se afirma más lo que uno es en la medida de la existencia de la pluralidad en oposición. ¿Pero esto significa que ahí donde unos dicen sí, otro siente la necesidad de decir no para "sentirse necesario" y viceversa?

Nos parece que la palabra central es el sentirse a sí, el “sentirse necesario”<sup>155</sup>. ¿Qué es para Nietzsche el sentirse a sí mismo? Nos parece relevante esta pregunta en la medida en que el sentimiento remite a ciertos estados cualitativos de embriaguez. Si definimos al individuo humano como un entramado de instintos y pasiones, y definimos la acción humana como la modificación de ciertos estados o la conducción de otros individuos, y aceptamos también que tal entramado de instintos puede ser intensificado, estado al que Nietzsche llama embriaguez, o debilitado, que es la decadencia, y considerando que es en la oposición en donde se siente a sí mismo necesario un individuo, inferimos que la oposición es un tipo de relación en la que el entramado de instintos puede ser intensificado o debilitado provocando el estado de embriaguez o de decadencia. Pero ¿por qué dice Nietzsche que es en la oposición en donde se llega a ser necesario? No nos parece que habría que entender esto en términos de que la oposición es una condición necesaria y suficiente para sentirse a sí mismo. Antes bien entendemos que para Nietzsche en la

---

<sup>154</sup> Eine neue Schöpfung zumal, etwa das neue Reich, hat Feinde nöthiger als Freunde: im Gegensatz erst fühlt es sich nothwendig, im Gegensatz wird es erst nothwendig. (VI-3.78)

<sup>155</sup> fühlt es sich nothwendig

oposición es en donde surgirá el espíritu: lo que llama nuestras armas de ataque y defensa contra aquello que no es opuesto.

## §

Tercer elemento: ser fructífero y tener una vida grande es algo posible sólo bajo la condición de ser rico en oposiciones, en contradicciones. “El hombre ha renunciado a la vida grande cuando ha renunciado a la guerra.”<sup>156</sup> Pero qué es fructífero en este contexto. Cómo la riqueza de oposiciones, suponemos en el hombre y también entre los hombres, lo hace fructífero.

Entendemos que la guerra, como un estado de oposición en el individuo y entre los individuos, es un tipo de interacción y de relación hacia sí mismo. Sin embargo no toda oposición es ya una forma de espiritualización. Si recordamos que una oposición es la que busca extirpar y otra es la que espiritualiza podremos inferir que el acto de renunciar a la guerra consiste en no poder ya oponer resistencia, en reaccionar de forma, digamos mecánica, el no poder no reaccionar. Consideramos entonces que la oposición que busca extirpar renuncia a la guerra como la entiende Nietzsche, pero tiene que renunciar dada la debilidad de su voluntad. El carácter de “fructífero” que Nietzsche nos sugiere entendemos refiere entonces a que es en la oposición que espiritualiza, en la que el otro es alguien a quien dominar, en donde es posible la libertad, como posibilidad para superar una resistencia, como una forma de autoformación, dado que la superación de la resistencia *requiere* un cierto dominio de sí.

### **1.4.3 La moral natural como afirmación de la vida.**

Dice Nietzsche que toda moral natural, sana, está gobernada por un instinto de la vida. Por el contrario establecer algún mandamiento, el cual postula algún “debes o no debes” elimina<sup>157</sup> los obstáculos<sup>158</sup> y enemistades<sup>159</sup> en el camino de la vida con lo que, inferimos, la niega. Pero ¿por qué postular un deber elimina los obstáculos? Entendemos que la

---

<sup>156</sup> Man hat auf das grosse Leben verzichtet, wenn man auf den krieg verzichtet. (VI-3.78)

<sup>157</sup> geschafft

<sup>158</sup> Hemmung

<sup>159</sup> Feindseligkeit



postulación de un deber consiste en proponer un precepto de conducta que es incondicionado: indica qué hacer ante toda circunstancia posible. Si esto elimina los obstáculos interpretamos que es porque el precepto se presenta como universal. Esto nos indica que la moral natural es una forma específica de actuar según una cierta necesidad interna, la constitución fisiológica, que es particular. La moral contranatural en cambio distingue y sanciona pero postulando un principio diferente a la constitución fisiológica, que es universal. La moral contranatural es así sólo un síntoma de un tipo de vida: de la vida descendente<sup>160</sup>, debilitada<sup>161</sup>, cansada<sup>162</sup>. Pero incluso la moral es el instinto de decadencia mismo<sup>163</sup>.

Parece como si la moral contra natural negara la constitución del individuo, como si buscara *eliminar* los instintos de la vida y es por esto que es una condena de tales instintos. Un ejemplo de esto lo expresa la afirmación "Dios ve el corazón del hombre". Nietzsche considera que en esta afirmación se dice "no" a todos los apetitos, altos y bajos, de la vida; es decir hay un radicalismo al considerar a todos los apetitos malos<sup>164</sup>, apetitos que son juzgados por una mirada omnipresente. Sin embargo Nietzsche considera esta forma de proceder, negar los instintos, es sólo un síntoma de decadencia porque (1) no son juicios verdaderos tales valoraciones y (2) porque pretenden eliminar lo que constituye la raíz misma del vivir.

El hombre debe estar situado fuera de la vida y conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido para que fuera lícito tocar el problema del valor de la vida: razones suficientes para entender que el problema del valor de la vida es inaccesible para nosotros.<sup>165</sup>

Consideramos que para Nietzsche las valoraciones verdaderas consisten en principio en la contabilización de todos los juicios que sobre el mismo objeto han emitido no uno, no muchos sino todos los que viven y han vivido. Pero realizar esta contabilización es ya imposible en términos prácticos. Pero fundamentalmente dice Nietzsche que es necesario

---

<sup>160</sup> niedergehenden

<sup>161</sup> geschwächten

<sup>162</sup> müden

<sup>163</sup> "Moral (...) ist der décadence-Instinkt selbst (...)" (KGW; VI-3.80)

<sup>164</sup> KGW VI-3.79

<sup>165</sup> Man müsste eine Stellung ausserhalb des Lebens haben, und andrerseits es so gut kennen, wie Einer, wie Viele, wie Alle, die es gelebt haben, um das Problem vom Werth des Lebens überhaupt anrühren zu dürfen: Gründe genug, um zu begreifen, dass das Problem ein für uns unzugängliches Problem ist. (KGW; VI-3.80)

estar fuera de la vida para tocar apenas el problema del valor de la vida. En esta sola afirmación entendemos que para Nietzsche es necesario que para que un juicio de valor sea verdadero quien valora y lo que valora deben ser heterogéneos. Tratemos de indicar por qué.

La valoración en términos elementales consiste en el acto de establecer una relación de jerarquía entre dos elementos. De esta forma cuando decimos que “la vida es bella” relacionamos a la vida, en tanto que entidad dada, con una jerarquía de la que seleccionamos un grado; entre los rangos posibles que pueden ir desde “bello” hasta “feo” uno es seleccionado. Esta determinación está en función de las apreciaciones sobre lo que *es* la vida. Pero apreciar *es* también valorar. Apreciar indica algo así como la construcción del objeto en función de la propia constitución fisiológica. En este sentido toda apreciación es ya una determinación posterior y no la base para una valoración. Incluso las evidencias que se consideran para emitir una valoración son apreciaciones en las que operó ya la constitución fisiológica. La fisiología entonces remite a una cierta constitución corporal cuyo orden constituye algo así como un esquema no solo sensorial sino perceptual y mental. Esto significa que la constitución no puede dejar de apreciar, tener un esquema con el cual identificar algo como estando *ahí* con un *cierto* valor. Pero estar fuera de la vida implica no tener una condición fisiológica con lo que no es posible poder emitir valoración alguna, mucho menos sobre el valor de la vida.

Si consideramos que una primera objeción para establecer el valor de la vida es que para esto es necesario conocer todos los juicios emitidos por un individuo podremos suponer que un primer elemento para conocer es contabilizar todos los juicios que sobre un objeto emite un individuo durante toda su vida. Pero advertimos que Nietzsche enfatiza la cantidad de los juicios emitidos y no la verdad o falsedad de tales juicios: es como si no fuera lo relevante la naturaleza o cualidad de los juicios en su adecuación a algo sino el simple hecho de que son juicios emitidos por un individuo. En este sentido cada juicio es relevante y quizá lo sea porque expresa una perspectiva sobre eso que juzga. Pero todas las perspectivas son relevantes porque toda perspectiva es el resultado de una determinada constitución fisiológica, es decir, una parte de lo real. Si queremos entender lo real

deberemos entonces considerar las múltiples perspectivas en tanto que cada una expresa una parte de lo real.

Por otro lado si aceptamos que la valoración sea un conjunto de juicios entonces la valoración será verdadera si suma todos los juicios emitidos sobre lo que se quiere valorar. Pero el problema no es sólo la dificultad práctica de registrar todos estos juicios. El problema es que emitir un juicio sobre el valor de la vida a partir del cálculo de los juicios particulares implica no considerar que el propio juicio es una expresión de la propia constitución fisiológica, implica suponer que en el cálculo nos desprendemos de aquello que nos constituye en tanto que seres vivos: entramado de instintos. Entendemos que es por esto que para emitir un juicio verdadero sobre el valor de la vida sería necesario estar fuera de ella. “Cuando hablamos de valores, hablamos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a valorar, la vida misma valora a través de nosotros cuando valoramos.”<sup>166</sup>

Ahora bien todo juicio de valor es expresión de un determinado tipo de vida. Hemos dicho también que en la raíz de la vida están los instintos y los apetitos. Consideramos a su vez que determinados órdenes jerárquicos entre estos instintos son la ascendencia o la decadencia. Afirmamos también que estos órdenes condicionan una actitud y determinan toda elección. Entendemos ahora que cuando Nietzsche dice que es la vida la que nos obliga a valorar se refiere a este orden jerárquico que condiciona y determina toda valoración que la razón postula.

Si es entonces la vida la que nos obliga a valorar de ciertas formas por ende la moral, entendida como imperativos o mandamientos de alguna clase, como la “moral del mejoramiento”, es un error pero es un error específico de una cierta fisiología, la decadencia. “La realidad nos muestra una riqueza fascinante de tipos, la exuberancia de un pródigo juego y cambio de formas: ¿y cualquier pobre mozo de esquina de moralista dice a esto: ‘¡no! ¿El hombre debería ser de otro modo?’”<sup>167</sup> Entendemos entonces que postular un

---

<sup>166</sup> Wenn wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst Zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst wethet durch uns, wenn wir Werthe ansetzen. (KGW; VI-3.80)

<sup>167</sup> Die Wirklichkeit zeigt uns einen enzückenden Reichthum der Typen, die Üppigkeit eines verschwenderischen Formenspiels und -Wechsels: und irgend ein armseliger Eckensteher von Moralist sagt dazu: "nein! Der Mensch sollte anders sein"? (KGW; VI-3.80)

deber no es otra cosa sino querer homogeneizar esta pluralidad. Pero más aun detrás de este deber está la voluntad de presentarse uno mismo como el modelo de esta uniformidad: "la virtud soy yo".

Nietzsche además no sólo supone que la realidad humana nos muestra una vasta pluralidad de tipos humanos sino también que esta pluralidad obedece a un proceso necesario. "El individuo es, de arriba abajo, un fragmento de fatalidad, una ley más, una necesidad más para todo lo que viene y será. Decirle "modificate" significa demandar que se modifiquen todas las cosas incluso las pasadas..."<sup>168</sup> Entendemos en esto que Nietzsche indica un devenir determinista del que la misma conciencia es parte, efecto<sup>169</sup>, y que no puede modificar; si un individuo tiene una constitución fisiológica decadente, como Sócrates, no es libre de modificarse, le es necesario recurrir a ciertos métodos. Pero incluso el acto de saber, tomar conciencia de la propia constitución, como cuando el extranjero le dice a Sócrates que alberga los peores vicios humanos, no es un acto incondicionado que permite modificar esta constitución. Sin embargo Nietzsche ha criticado que el concepto de necesidad es sólo una interpretación errada: los filósofos han postulado una contradicción entre los datos empíricos y las categorías de la razón basándose en el concepto de necesidad pero obligados por una necesidad moral.

Ahora bien cuando Nietzsche dice aquí que el individuo es un fragmento de necesidad se refiere no a una categoría de la razón sino a algo así como un principio metafísico: una afirmación sobre el mecanismo primero del movimiento en el universo. Sin embargo consideramos que esta afirmación tiene que ver con la negación de la moral contra natural: si ésta piensa al individuo como libre, en tanto que incondicionado, Nietzsche por su parte lo piensa como necesario: no puede distinguirse de su propia constitución con lo que tiene que hacer todo lo que es.

Los moralistas, dice Nietzsche, al demandar al individuo que se modifique, y para hacer posible esta modificación, han tenido que negar el mundo para hacer posible así sus

---

<sup>168</sup> Der Einzelne ist ein Stück fatum, von Vorne und von Hinten, ein Gesetz mehr, eine Nothwendigkeit mehr für Alles, was kommt und ein wird. Zu ihm sagen "ändere dich" heisst verlangen, dass Alles sich ändert, sogar rückwärts noch... (KGW; VI-3.81)

<sup>169</sup> Pero ¿no es el individuo también condición determinante de otros individuos? ¿el individuo es a la vez efecto y causa?

imperativos y deberes. El problema grave con la moral es no obstante que condena en sí. “La moral en la medida en que condena en sí y no por atenciones, consideraciones, intenciones de la vida es un error (...)”<sup>170</sup> Sin embargo ¿en qué consiste valorar por atención, consideración, intención a la vida? Una pista es la valoración inversa de los immoralistas quienes son afirmadores<sup>171</sup>: tienen la capacidad para ver una economía en la ley de la vida<sup>172</sup> que necesita y sabe utilizar lo que la razón enferma del sacerdote niega<sup>173</sup>. Los immoralistas por ejemplo son el provecho<sup>174</sup> que tal economía ha sacado de los sacerdotes mojigatos y virtuosos.

#### **1.4.4 La “estética de la existencia” nietzscheana**

Distinguimos que Nietzsche contraponen dos tipos de moral. Una es la moral contranatural, decadente y otra es la moral afirmativa. Ahora bien en su concepción del arte encontramos un indicio que nos permite pensar la diferencia entre la moral contranatural y la natural. Dice Nietzsche que para que haya arte, un hacer y apreciar estéticos, se precisa una condición fisiológica previa: la embriaguez<sup>175</sup>. “La embriaguez debe primero intensificar la excitabilidad de la máquina entera: antes de esto no hay arte alguno.”<sup>176</sup> Nietzsche indica que la embriaguez está en relación con el sentimiento de plenitud y de intensificación de la fuerza.

Lo esencial en la embriaguez es el sentimiento de plenitud e intensificación de las fuerzas. Sentimiento del que hacemos participar a las cosas, las obligamos a que tomen de nosotros, las violentamos,- hemos llamado a esto Idealizar.<sup>177</sup>

Entendemos que la plenitud de fuerza Nietzsche la equipara con un sentimiento: la embriaguez. Ahora bien nos parece que para Nietzsche este sentimiento y esta plenitud de alguna forma criban nuestras valoraciones sobre el entorno. Esto es hay algo así como una

---

<sup>170</sup> "Die Moral, insofern sie verurtheilt, an sich, nicht aus Hinsichten, Rücksichten, Absichten des Lebens, ist ein spezifischer Irrthum (...)." KGW; VI-3.81

<sup>171</sup> Bejahende zu sein

<sup>172</sup> Gesetz des Lebens

<sup>173</sup> der kranken Vernunft im Priester verwirft

<sup>174</sup> Vortheil

<sup>175</sup> der Rausch

<sup>176</sup> Der Rausch muss erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst.

<sup>177</sup> Das Wesentliche am Rausch ist das Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle. Aus diesem Gefühle giebt man an die Dinge ab, man zwingt sie von uns zu nehmen, man vergewaltigt sie,- man heisst diesen Vorgang Idealisiren. KGW; VI-3.110

*proyección* de ciertos valores a las cosas: es este sentimiento el que nos lleva a decir que las cosas son buenas o bellas pero las cosas por sí mismas son indiferentes a tales valoraciones. En efecto Nietzsche dice que en el estado de embriaguez el hombre enriquece<sup>178</sup> las cosas con su propia plenitud: lo que el hombre ve, lo que quiere, lo ve henchido<sup>179</sup> y sobrecargado de fuerza<sup>180</sup>. Considera que el hombre confunde las cosas hasta hacerlas un reflejo de su propio poder, hasta que sean un reflejo de su propia perfección<sup>181</sup>.

De esta manera Nietzsche considera que el sentimiento de lo bello es uno de los más condicionados<sup>182</sup>, restringidos<sup>183</sup> por el placer del hombre por el hombre<sup>184</sup>. Este placer entendemos refiere a la embriaguez como intensificación del sentimiento de plenitud de la fuerza. Ahora bien entendemos fundamentalmente que el sentimiento de fuerza se traduce como una justificación de que lo que se hace es bello. Pero Nietzsche indica que esta *belleza* no está en lo que se hace sino en el sentimiento de fuerza que proyecta tal valoración en lo que se hace. De esta forma afirma Nietzsche que en lo bello el hombre se pone a sí mismo como medida de la perfección: en efecto su embriaguez es lo que le permite afirmar que algo es bello. Pero considera que este ponerse a sí mismo es detonado por el más hondo de sus instintos: el instinto de auto conservación<sup>185</sup> y de auto expansión<sup>186</sup>.

De esta forma el estado antiartístico del instinto Nietzsche lo entiende como el debilitamiento y el adelgazamiento de las cosas. En este estado, entendemos, las valoraciones son negativas en tanto que no justifican la acción con lo que el individuo se queda en la no-acción, en algo así como el *no tiene sentido* hacer *esto*. Esta obstrucción de la acción implica, entendemos, una disminución del instinto de auto expansión. De tal manera que para Nietzsche si nada es bello sino sólo el hombre, entonces lo feo es el hombre que degenera. Pero entendemos “degeneración” como la disminución del instinto de conservación y de expansión. Disminución correlativa a la supuesta *falta de sentido* en las acciones y en las cosas.

---

<sup>178</sup> bereichert

<sup>179</sup> geschwellt

<sup>180</sup> kraft

<sup>181</sup> Nos parece pertinente recordar que el predicado “verdadero” precisa de la determinación de todas las perspectivas y de un criterio fijo para que se pueda deducir si puede ser predicado de una valoración. Nietzsche, como vimos en el apartado 1. La Valoración, considera que estas condiciones no son cumplibles por un ser vivo dado que es un entramado de instintos cuyo orden constituye una perspectiva que es por ende necesariamente particular.

<sup>182</sup> bedingter

<sup>183</sup> beschränkter

<sup>184</sup> Der Lust des Menschen am Menschen

<sup>185</sup> Selbsterhaltung

<sup>186</sup> Selbsterweiterung

Pero esta disminución ocurre ante la presencia de determinados sentimientos. Así en términos fisiológicos para Nietzsche todo lo feo debilita<sup>187</sup> y acongoja<sup>188</sup> al hombre. Esto porque la presencia de lo feo le trae a la memoria sentimientos de peligro e impotencia: lo feo es así señal y síntoma de degeneración. Podemos inferir entonces que Nietzsche postula dos instintos como mecanismos que explican la acción humana. Lo que se mueve es el cuerpo, el cual es un entramado de instintos en tanto que apetitos y pasiones. De estos Nietzsche considera dos como fundamentales: el instinto de auto conservación y el instinto de expansión. Estos instintos pueden intensificarse en la embriaguez o pueden, digamos, deprimirse, mediante los sentimientos de miedo y peligro.

Pero cómo sería entonces aquella forma artística de la embriaguez en la que se intensifique el sentimiento de fuerza y se fortalezcan los instintos de auto conservación y auto expansión. Nos parece encontrar un ejemplo de esto en el arte de la tragedia. Nietzsche considera que desde un punto de vista psicológico todo arte lo que hace es alabar, glorificar, seleccionar lo que necesariamente fortalece o debilita ciertas valoraciones<sup>189</sup>. Nietzsche parece no aceptar la concepción del arte por el arte debido a lo anterior. En efecto se pregunta si que el artista seleccione y alabe es algo marginal en su instinto o es más bien la condición para todo arte sugiriendo que, dado que el seleccionar *es* lo que constituye toda forma de arte, necesariamente refuerza o lesiona ciertas formas de valorar. En efecto el arte puede ser un estimulante para la vida. De esta forma Nietzsche considera que el sentido del arte es la vida, un ideal de vida<sup>190</sup>. Ahora bien Nietzsche menciona que en el arte de la tragedia es posible encontrar una forma artística que selecciona y fomenta valoraciones ascendentes. Si bien se podría objetar que lo que caracteriza el arte de la tragedia es que nos muestra situaciones terribles y duras de la vida con lo que podría preguntarse si no más bien elimina el gusto por la vida Nietzsche responde a esto indicando que lo que el artista trágico comunica acerca de sí mismo con su obra es el estado sin miedo frente a lo terrible y problemático, estado que el artista lo presenta como un ideal<sup>191</sup>.

El valor y la libertad del sentimiento ante un enemigo poderoso, ante un infortunio sublime, ante un problema que causa horror- este estado victorioso es el que el artista trágico selecciona, glorifica. En la tragedia lo guerrero que hay en nuestra alma celebra sus

---

<sup>187</sup> schwächt

<sup>188</sup> betrübt

<sup>189</sup> KGW; VI-3.121

<sup>190</sup> KGW; VI-3.122

<sup>191</sup> Eine hohe Wünschbarkeit

saturnales; quien está acostumbrado al sufrimiento, quien busca el sufrimiento, el hombre heroico, alaba con la tragedia su existencia,- a él le ofrece el trágico esta bebida de esa dulce crueldad.<sup>192</sup>

Entendemos aquí que la existencia humana en general experimenta situaciones que son dolorosas. También situaciones de peligro y de coerción en tanto que parece imposible modificar una situación o un estado de cosas. Frente a estas situaciones múltiples han sido las respuestas de los individuos. Pero en la tragedia, entendemos, hay una selección de unas respuestas específicas ante tales situaciones. Esto nos obliga a pensar en la tragedia como una forma de arte que glorifica y selecciona instintos ascendentes. ¿Cuáles son tales instintos? Nietzsche los señala: aquellos que subyacen al sentimiento de valor y libertad frente a un enemigo poderoso, ante un grave infortunio. Con estos sentimientos, parece decir Nietzsche, puede aparecer la representación del dolor y del sufrimiento que tales situaciones conllevan como algo bello y que hace a la vida *digna* de ser vivida. En este sentido el valor de la vida reside no en algo así como sus características intrínsecas sino en la *capacidad* del individuo para superar el sufrimiento, en el sentido de *no permitir* que haga imposible la acción, y las resistencias sino de utilizarlo como un medio para hacer nuevas cosas.

Entendemos en efecto que cuando Nietzsche dice que todo arte lo que hace es seleccionar, lo que se selecciona es un conjunto de situaciones, acciones o circunstancias humanas. En efecto el artista trágico selecciona las situaciones terribles y dolorosas en las que puede encontrarse un individuo. Pero estas selecciones a su vez refuerzan un tipo de vida, dado que conllevan, determinados tipos de valoraciones. Lo cual significa que para Nietzsche no es posible distinguir entre la acción y su valor: toda acción expresa una forma de valorar y toda valoración expresa una forma de actuar.

Por ejemplo Nietzsche nos dice cómo entiende el concepto de “libertad”: el valor de algo no reside en lo que con él se alcanza sino lo que por ello se paga, lo que nos cuesta. Esta sola afirmación nos pone en presencia de la libertad no como un estado pero tampoco

---

<sup>192</sup> Die Tapferkeit und Freiheit des Gefühls vor einem mächtigen Feinde, vor einem erhabenen Ungemach, vor einem Problem, das Grauen erweckt — dieser siegreiche Zustand ist es, den der tragische Künstler auswählt, den er verherrlicht. Vor der Tragödie feiert das Kriegerische in unserer Seele seine Saturnalien; wer Leid gewohnt ist, wer Leid aufsucht, der heroische Mensch preist mit der Tragödie sein Dasein, — ihm allein kredenzet der Tragiker den Trunk dieser süssesten Grausamkeit. — KGW;VI-3.122



como un fin sino como un medio, pero paradójicamente un medio cuyo valor no se determina por lo que con él se logra. Así por ejemplo una crítica a las instituciones liberales por parte de Nietzsche es que éstas socavan la voluntad de poder. Entendemos en esto que las instituciones liberales eliminan las diferencias entre los hombres en la medida en que postulan como uno de sus principios la igualdad de los hombres ante la ley. Pero esta igualdad *alcanzada* elimina la tensión, la disciplina, el coraje que hicieron posible la *lucha* en la búsqueda de tal igualdad. Las instituciones liberales “(...) socavan la voluntad de poder, son la nivelación de las montañas y valles elevada a la categoría de moral, vuelven cobardes, pequeños y ávidos de placeres a los hombres,- con ellas alcanza triunfo siempre el animal de rebaño.”<sup>193</sup>

Nietzsche nos sugiere así que es la guerra<sup>194</sup> *en* donde está la libertad. Especulamos que la traducción de la inversión de valores nietzscheana, en el sentido de que si los filósofos han considerado que lo verdadero, lo bueno y lo bello *es* mientras que Nietzsche considera en cambio que sólo es lo que *deviene*, consiste en considerar los valores no como estados ni fines determinados sino como procesos. Así la libertad como guerra consiste en todas aquellas disposiciones y actitudes que se han tenido que formar, mantener y transformar como medios para alcanzar algo. “Qué es la libertad. Tener la voluntad de la autorresponsabilidad. Mantener la distancia que nos separa. Tornarse indiferente contra la fatiga, la dureza, la carencia, incluso contra la propia vida.”<sup>195</sup> Insistimos en que no se trata aquí de la determinación del fin verdaderamente bueno o justo, esto para Nietzsche es siempre arbitrario, sino de algo así como la formación en el proceso. De esta forma la libertad aumenta o disminuye en función de las resistencias que se han vencido<sup>196</sup>. Resistencias a las que Nietzsche menciona en sus dos formas antípodas: la tiranía y la esclavitud. En términos psicológicos ahí donde en un individuo hay instintos “tiranos”,

---

<sup>193</sup> (...) sie unterminiren den Willen zur Macht, sie sind die zur Moral erhobene Nivellirung von Berg und Tal, sie machen klein, feige und genüsslich, — mit ihnen triumphirt jedesmal das Heerdenthier. kgw='VI-3.133

<sup>194</sup> Der Krieg

<sup>195</sup> Denn was ist Freiheit! Dass man den Willen zur Selbstverantwortlichkeit hat. Dass man die distanz, die uns abtrennt, festhält. Dass man gegen Mühsal, Härte, Entbehrung, selbst gegen das Leben gleichgültiger wird. KGW; VI-3.133

<sup>196</sup> .- Wonach misst sich die Freiheit (...)? Nach dem Widerstand, der überwunden werden muss, nach der Mühe, die es kostet, oben zu bleiben. KGW; VI-3.134

inexorables y terribles éstos provocan el máximo de autoridad y disciplina contra sí<sup>197</sup>. En términos políticos ahí donde un pueblo se enfrentó al gran peligro surgió aquello que los hizo merecedores de respeto. Nietzsche parece describirnos aquí dos estados que llamamos de abyección: la tiranía y la esclavitud. La tiranía parece entenderla como la eliminación de resistencia alguna, en este sentido como la eliminación de la libertad puesto que indica que en términos psicológicos los instintos se tornan tiranos cuando eliminan resistencia alguna, cuando sólo ellos dominan. Nietzsche parece decirnos que al ocurrir esto la libertad consiste en el poder de uno mismo para mantener autoridad y disciplina frente a ellos. Mientras que la esclavitud parece entenderla como la incapacidad para vencer resistencia alguna, en este sentido también como la eliminación de la libertad.

(...) el peligro nos hace conocer nuestros recursos, nuestra virtud, nuestras armas de ataque y defensa, nuestro espíritu... Primer axioma: hay que tener necesidad de ser fuerte pues de lo contrario no se llega a serlo (...). [L]as sociedades aristocráticas a la manera de Roma y Venecia entendieron la libertad en el mismo sentido que yo lo entiendo: como algo que se tiene y no se tiene, como algo que se quiere, como algo que se conquista...<sup>198</sup>

## **1.5 Conclusión del primer capítulo.**

Nos hemos esforzado por mostrar que para Nietzsche la acción debe entenderse como un síntoma que expresa una condición fisiológica. Consideramos que lo fundamental para Nietzsche es mostrar no una descripción verdadera y exacta de esta determinación fisiológica sino las consecuencias éticas y sociales de esta determinación: una de las cuales es que no es la consciencia una entidad que tenga eficacia causal incondicional, con lo que la idea de auto formación *moral* es sólo una interpretación decadente.

Llegamos a indicar que Nietzsche menciona algunos instintos que determinan los decursos del pensar consciente: el instinto causal, de responsabilidad, de conservación y de

---

<sup>197</sup> Dies ist psychologisch wahr, wenn man hier unter den „Tyranen“ unerbittliche und furchtbare Instinkte begreift, die das Maximum von Autorität und Zucht gegen sich herausfordern. KGW; VI-3.134

<sup>198</sup> (...) die Gefahr, die uns unsre Hilfsmittel, unsre Tugenden, unsre Wehr und Waffen, unsern Geist erst kennen lehrt, — die uns zwingt, stark zu sein ... Erster Grundsatz: man muss es nöthig haben, stark zu sein: sonst wird man's nie. (...) die aristokratischen Gemeinwesen in der Art von Rom und Venedig verstanden Freiheit genau in dem Sinne, wie ich das Wort Freiheit verstehe: als Etwas, das man hat und nicht hat, das man will, das man erobert ...KGW; VI-3.134

autoexpansión. Consideramos que el instinto es en términos generales un patrón de activación solidificado.

La moral afirmativa, aquella que propone Nietzsche, la entendemos como aquella que expresa sentimientos de independencia frente a toda situación en la que el individuo se desenvuelve y de facilidad para actuar realizando las propias pasiones de forma espiritualizada: en oposición hacia los otros. Consideramos que estos sentimientos son fomentados mediante el arte: mediante la representación de tales actitudes de independencia frente a situaciones peligrosas.

Intentaremos ahora poner a dialogar este determinismo fisiológico en Nietzsche con lo que nos parece es una aporía en el concepto de sujeto en Foucault: concebir el poder de ser el conjunto de relaciones que determinan su posición a ser su campo de posibilidades de elección.

## **2. Las condiciones de la práctica de sí como ejercicio de la libertad.**

### **Introducción al capítulo segundo**

En las siguientes líneas nos proponemos mostrar que hay dos maneras de concebir el poder en Foucault o más exactamente que Foucault modificó su concepción del poder esbozado en sus trabajos genealógicos a partir de la introducción del concepto de “formas de subjetivación”. La intención de este planteamiento es poner a discusión el concepto de sujeto que se juega en este cambio de matiz realizado por Foucault. Este escrito se circunscribe a contrastar ciertos aspectos de Historia de la locura, Las palabras y las cosas, La arqueología del saber, Vigilar y castigar, de La voluntad de saber y algunos textos de Foucault publicados en los Dichos y Escritos entre los años 76 y 78 por un lado y por el otro El uso de los placeres, El cuidado de sí, la Hermenéutica del sujeto, y los textos publicados en Dichos y escritos de los años 84 al 88.

### 2.1.1 La política como la disposición de las fuerzas en el espacio lo cual *produce* valores

En la Arqueología del saber Foucault sostiene que una de las tareas de la arqueología consiste en mostrar que el lenguaje no sólo tiene verdad, no sólo tiene sentido, sino que también tiene historia. De manera que cuando en la introducción de *Las palabras y las cosas* sostiene que a la hora de establecer un orden advertimos que éste no es impuesto ni por los contenidos sensibles ni por una deducción necesaria a priori se sigue entonces que la manera como las sociedades establecen un orden varía en función de diferentes eventos a lo largo de la historia. Pero no hay aquí ninguna entidad trascendente a estas transformaciones discursivas: entre las diversas formaciones discursivas asistimos al intersticio vacío de una ruptura. ¿Cómo se constituye el sujeto aquí? A partir de un conjunto de reglas de formación discursivas que determinan su posición y lo hacen posible.

En el caso de la Genealogía Foucault ataca el problema de manera un poco distinta. Ahora se pregunta no por el discurso y sus transformaciones históricas sino por las prácticas que sostienen tales discursos. Así por ejemplo es a partir de un conjunto de prácticas que se realizan los desprendimientos epistemológicos que dan lugar a un discurso científico o con pretensiones de serlo, como en el caso de las llamadas ciencias humanas. Tenemos entonces que el concepto de verdad, o precisando de verdad científica, tiene sus condiciones de posibilidad no en una conciencia empírica que elimina los obstáculos de la costumbre o de la ideología para encontrar al fin la evidencia muda de la verdad, tampoco en la búsqueda desinteresada de la verdad como algo ajeno al poder, sino en las prácticas, en la manera en cómo los individuos son dispuestos en el espacio. Por ejemplo en *Vigilar y castigar* Foucault sostiene que la práctica que sirvió de base para el desprendimiento epistemológico de las ciencias empíricas fue el procedimiento inquisitorial mientras que para las ciencias humanas fue la disciplina.

Pero al preguntar por las prácticas y por la manera en cómo los individuos son dispuestos en el espacio Foucault deriva a un problema propiamente político. Pero cómo entender “política” en este contexto. A nuestro juicio en términos puramente espaciales. En Nietzsche, la Genealogía y la historia Foucault afirma que toda emergencia histórica, por ejemplo la instauración de algo así como un orden social determinado, depende de una

lucha de fuerzas entre sí. De manera que la razón de esta lucha es que las fuerzas en pugna se encuentran en una situación de distancia entre sí; hay pugna porque los adversarios no pertenecen al mismo espacio:

(...) la emergencia designa un lugar de enfrentamiento; pero hay que prevenirse de imaginarla como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha (...); es más bien (...) una pura distancia, el hecho de que los adversarios no pertenecen al mismo espacio. Nadie es entonces responsable de una emergencia [y nosotros agregaríamos entonces de un determinado orden social] (...); ella se produce siempre en el intersticio. (DEI, p. 1012)

Cabe precisar aquí que el espacio no es algo así como una condición de posibilidad del ejercicio de las relaciones de fuerza. El espacio aquí es algo así como una construcción conflictiva a partir de la distancia entre las fuerzas. Pero más importante aún es que desde esta óptica el lugar de la dominación no se traduce sólo en el surgimiento de un determinado orden en el espacio sino en el surgimiento de valores, surgimiento que no pasa por un horizonte de sentido para la conciencia.

Que los hombres dominen a otros hombres y es así como nace la diferenciación de valores; que las clases dominen a otras clases y es así como nace la idea de libertad; que los hombres se apropien de las cosas de las que tienen necesidad para vivir, que les impongan una duración que no tienen (...) y es el nacimiento de la lógica. La relación de dominación no es más una relación que el lugar en el que ella se ejerce no es un lugar. (DEI, p. 1013)

En síntesis por política aquí podríamos entender la disposición de las fuerzas y que por este mismo hecho están en pugna, en donde la relación de dominación consiste en el no lugar de la creación de valores. Queremos recalcar aquí que la creación de valores no pasa por la actividad sintética de una conciencia o empírica o trascendental sino por la lucha de un conjunto de fuerzas.

### **2.1.2 Los valores como contenidos a partir de los cuales la consciencia emite juicios prácticos.**

Ahora bien el análisis de las formas de sujetamiento que Foucault realiza se centra específicamente en la manera en cómo el cuerpo es disciplinado; en el cuerpo como la materia sobre la que el poder se ejerce y se expresa. De modo que a esta forma de ejercer el poder Foucault la llama en *Vigilar y castigar* la “tecnología política del cuerpo”: esta tecnología es “(...) un saber del cuerpo que no es exactamente la ciencia de su funcionamiento y una dominación de sus fuerzas que es más que la capacidad de vencerlas (...)” (VC, p. 31). Esto quiere decir que el análisis del sujeto, que llamamos práctico-político, consiste en hacer explícitos los mecanismos mediante los cuales los individuos son sujetos a un conjunto de prácticas. Pero, como se infiere sobre lo anotado anteriormente sobre la genealogía, la tecnología no opera únicamente sobre la disposición espacial y la disciplina de la conducta antes bien ha de pasar por la producción de valores, es decir, *por los contenidos a partir de los cuales la consciencia empírica emite juicios prácticos*. A nuestro entender esto es lo que Foucault afirma cuando dice que el individuo no es la materia sobre la que se ejerce el poder. “El individuo, con sus características, su identidad, *en su sujeción a sí mismo*, es el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas.”<sup>199</sup> (DEII, p. 36) Es decir la manera en cómo la tecnología política del cuerpo opera no está condicionada por la consciencia empírica, por el sentido que ésta pueda dar a las prácticas en las que el individuo está inmerso, antes bien el sentido es un efecto de la relación.

### **2.1.3 El poder no como represión sino como producción**

Por supuesto no es que neguemos tal consciencia, solamente queremos poner a discusión el papel que ésta juega en la mecánica del ejercicio del poder tal y como Foucault la piensa. En efecto entendemos que en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber* Foucault propone una noción de poder no como pura negación sino como productor. Así la noción jurídica del poder lo concibe fundamentalmente como represor; como la soberanía del Estado o

---

<sup>199</sup> Cursivas nuestras.

como la forma de la ley o como la unidad global de una dominación. Sin embargo para Foucault estas formas no son sino los productos terminales, el resultado, de lo que denomina una “multiplicidad de relaciones de fuerza” al interior de las cuales hay una constante lucha, transformación e inversión, pero que cristalizan, toman cuerpo, en los aparatos del Estado, en las formulaciones de la ley o en las hegemonías sociales. Hay que distinguir entonces entre el efecto de resultado, que es siempre una forma de dominación, y la mecánica que lo produce, el conjunto de relaciones inestables en las cuales no tiene lugar una dominación estable sino una constante lucha entre fuerzas. (VS, p. 122) Lo cual implica que el efecto como forma de dominación no indica en absoluto una hegemonía global, siempre existe al interior un grado de inestabilidad que lo impide, pero recordemos que esta inestabilidad obedece al carácter propiamente espacial de la relación de fuerzas. Es decir las relaciones de poder son, por decirlo de alguna manera, más largas que el mero aparato jurídico-legal, esto es si bien las relaciones de poder son aquellas que los aparatos de Estado ejercen sobre los individuos, son no obstante más que eso, son también las que “(...) el padre de familia ejerce sobre su mujer y sus hijos, el poder que el médico ejerce, el poder que el notable ejerce, es el poder que el patrón ejerce en su fábrica sobre sus obreros.” (DEII, p. 379) Relaciones que a pesar de su diversidad arriban a una especie de figura global, como por ejemplo la dominación de la clase burguesa, lo cual indica, no que sea la burguesía la que imponga el conjunto de relaciones de poder, sino que las aprovecha, las utiliza, las inflexiona, busca intensificar ciertas relaciones y atenuar otras. “No hay un centro único de donde saldrán como por emanación todas estas relaciones de poder, sino una mezcla de relaciones de poder que, en su conjunto, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro.” (DEII, p. 379)

#### **2.1.4 El análisis del poder: ¿Cómo son constituidos materialmente los sujetos?**

En efecto si analizamos el poder a partir del modelo jurídico de la soberanía presuponemos un individuo como sujeto de derechos o de poderes primitivos sin embargo la postura de Foucault rechaza estudiar el poder a partir de los términos primitivos de la relación, antes bien hay que partir de la relación misma dado que es ésta la que determina los elementos sobre los que opera: “(...) en vez de preguntar a los sujetos ideales lo que han podido ceder

de ellos mismos o de sus poderes para dejarse sujetar, hay que buscar cómo las relaciones de sujetamiento pueden fabricar a los sujetos.” (DEII, p. 124) Esto quiere decir que el ejercicio del poder no tiene como condición de posibilidad el acto consciente del individuo de consentir a ciertas prácticas y *formas de sujetamiento de sí mismo*, pues entonces estaríamos pensando a partir de los esquemas del modelo jurídico de la soberanía, antes bien estas prácticas fabrican sujetos y sus formas de sujetamiento. De manera que hay que analizar estas relaciones a partir de lo bajo, que no es lo más simple, elemental y claro, sino lo más confuso, desordenado y lleno de azar.

Es así que al principio de la historia y del derecho uno hará valer una serie de hechos brutos (vigor físico, fuerza, rasgos de carácter), una serie de azares (derrotas, victorias, éxito o fracaso de las conjuraciones, de las revueltas y de las alianzas). Solamente encima de esta red se dibujará una racionalidad creciente, la de los cálculos y las estrategias (...). (DEII, p. 127)

El análisis del poder a partir de los micropoderes no pasa entonces por la decisión de una subjetividad. No hemos de preguntar quién tiene el poder ni qué es lo que busca. Lo que hemos de hacer es

(...) estudiar el poder del lado contrario de su intención, pues si la hay, está enteramente investida al interior de prácticas reales; (...) buscar saber cómo son progresivamente (...) materialmente constituidos los sujetos a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, (...) de los deseos, de los pensamientos; mostrar la instancia material del sujetamiento en tanto que constitución de sujetos. (DEII, p. 179) No hay que concebir al individuo (...) como una suerte de centro elemental, átomo primitivo, materia múltiple y muda sobre la que vendrá a aplicarse, contra la que vendrá a golpear el poder, que sometería a los individuos o los destruiría. En realidad, lo que hace que un cuerpo, los actos, los discursos, los deseos sean identificados y constituidos como individuos es



precisamente uno de los efectos primeros del poder, esto es el individuo no es el vis-a-vis del poder (...). (DEII, p. 180)

De igual manera no es pertinente preguntar hasta dónde se prolonga el poder, hasta dónde logra reproducirse, hasta llegar a los elementos más atomísticos de la sociedad, pues esto implica pensarlo a partir de un centro. Antes bien hay que hacer un análisis ascendente del poder

(...) partir de los mecanismos infinitesimales (...) que tienen su propia historia (...) y luego ver cómo estos mecanismos de poder (...) han sido y son aún (...) colonizados, (...) transformados (...) por mecanismos cada vez más generales y de formas de dominación global. (DEII, p. 181)

Esto quiere decir para Foucault que las relaciones de poder son intencionales pero no subjetivas. Foucault señala, en *La voluntad de saber*, que el ejercicio del poder no es análogo a la relación causa-efecto. Las relaciones de poder no son efecto de una instancia externa que las explicaría, no son producto de los deseos o intenciones de una conciencia empírica. Si bien todo poder se ejerce en términos de metas y objetivos esto no quiere decir que sea el resultado de la elección o la decisión de un sujeto individual:

(...) la racionalidad del poder es la de tácticas casi siempre explícitas en el nivel limitado en el que se inscriben (...) que, encadenándose entre sí, se llaman y se propagan, encuentran en otras su apoyo y su condición, dibujando finalmente los dispositivos de conjunto: sólo entonces tenemos que la lógica es perfectamente clara, los objetivos descifrables y sin embargo sucede que no hay persona alguna que las haya concebido (...). (VS, p. 125)

En esto consiste el carácter anónimo, descentrado y relacional del poder en Foucault: las tácticas que el poder opera para producir una forma de dominación no pasan por la conciencia empírica, antes bien éstas funcionan de manera anónima, diríamos

mecánicamente, y sólo hasta que están dibujadas en su efecto como forma hegemónica de dominación pueden pasar por la criba de la conciencia. Lo cual no quiere decir que ésta sea necesariamente la condición de posibilidad de la resistencia, antes bien nos inclinaríamos a suponer que esta toma de conciencia es ya efecto de la modificación de las relaciones de fuerzas a nivel micro.

### **2.1.5 ¿Cómo es posible la resistencia?**

Aquí tenemos entonces una de las tesis que quisiéramos poner a discusión: se podría suponer que una vez que una forma de dominación global como que se cristaliza la condición de posibilidad de la toma conciencia por parte del sujeto de su propio sujetamiento al interior de aquella es que se haya operado ya una inversión o resistencia a nivel micro, en las relaciones de fuerzas, haciendo posible esta toma de conciencia: como si la modificación constante de estas relaciones nos hiciera aparecer como evidente el estado de dominación preexistente. Nos cuestionamos si la resistencia tiene lugar cuando el sujeto práctico toma conciencia de su estado de dominación, haciendo de esta toma de conciencia algo absoluto, puesto que si el sujeto práctico es enteramente constituido por las prácticas no podría diferenciarse de éstas, dado que todo estado de tal sujeto es efecto de un conjunto de prácticas, que es precisamente lo que niega tal acto de conciencia, o si por el contrario es la modificación de las prácticas a nivel micro, modificación que de suyo es el principio que Foucault postula en las relaciones de fuerza, esto es su carácter dinámico y de constante confrontación, la condición de posibilidad de una toma de conciencia.

La razón que nos inclina a optar por esto último es el tratamiento mismo del ejercicio del poder que Foucault propone: las relaciones de poder no se dirigen a la conciencia del sujeto empírico sino al cuerpo de un sujeto práctico. ¿No es entonces a nivel de las prácticas en donde ocurre la resistencia? Como se ve si nos mantenemos a nivel de las prácticas hemos de decir que el sujeto práctico-político está enteramente constituido por el conjunto de relaciones de poder al interior de las cuales ocurre la resistencia. Pero si sostenemos que es la toma de conciencia el principio de la resistencia a las prácticas que pretenden producir sujetos normalizados entonces a nuestro juicio postulamos una identidad a-histórica lo cual desde la perspectiva de la crítica genealógica sería el resultado de la falta de sentido histórico. Como Foucault afirma en *Nietzsche, la genealogía y la*

*historia*, la genealogía pretende mostrar la red compleja y múltiple por debajo de toda pretendida unidad e identidad; frente a la identidad del yo la genealogía lo disocia, coloca en lugar de una síntesis vacía miles de eventos olvidados. (DEI, p. 1009)

En efecto el viraje que Foucault hace en el análisis del ejercicio del poder en términos de derecho y de soberanía a los de la tecnología, de la táctica y la estrategia, impulsado, entre otras razones, por su contacto con el sistema penal, pretende “(...) mostrar cómo las relaciones de poder pueden pasar materialmente en el espesor mismo de los cuerpos sin haber entrado por la representación de los sujetos.” (DEII, p. 231) Foucault insiste en que el poder no se construye a partir de voluntades, sean individuales o colectivas, y que tampoco deriva de intereses. Antes bien el poder se construye y funciona a partir de poderes, de múltiples cuestiones y efectos de poder. (DEII, p. 232) De manera que una política es una estrategia que pretende coordinar y finalizar estas relaciones de fuerza.

Sin embargo inmediatamente después de decir esto Foucault afirma que una crítica política ha de consistir en la invención de estrategias que permitan modificar estas relaciones y coordinarlas de manera que esta modificación sea posible y se inscriba en la realidad. (DEII, 233)

(...) el problema no es definir una posición política (pues esto nos conduce a una elección sobre un tablero ya constituido), sino de imaginar y de hacer existir nuevos esquemas de politización. Si politizar, es conducir a elecciones, a organizaciones todas hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis desprende (...) no valen la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a las economías multinacionales o a los Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas. (DEII, p. 234)

### **2.1.6 La resistencia como un acto imaginativo para la formación de sí.**

Esto Foucault lo afirma en 1977. El problema es entonces que tenemos por un lado que la imaginación es algo así como una facultad encargada de la creación de valores en el juego de las relaciones de fuerzas. Por otro suponemos que la politización tiene lugar no a nivel de las formas hegemónicas sino en lo que llama los micropoderes. El punto de tensión aquí

es entonces cómo entender la relación de la imaginación con estos micropoderes: ¿hemos de decir que la imaginación es algo así como una facultad pero determinada en su ejercicio por las relaciones de poder a nivel micro o hablamos de algo así como una fuerza creadora de la subjetividad?

Puede aclarar esto lo que dice Foucault en el mismo año sobre el equívoco de introducir a la subjetividad como principio explicativo de las relaciones de poder: afirma que si se piensa al poder como instancia del no, como represión y en términos puramente jurídicos, postulamos implícitamente una suerte de Sujeto absoluto que articula la prohibición al tiempo que la instancia aparece como “subjetivización”<sup>200</sup>, como un acto subjetivo de decir sí o no al poder. (DEII, p. 423) En este sentido considerar a la resistencia como una forma de negación es considerarla desde el punto de vista de tal Sujeto absoluto. Es por esto que la resistencia no consiste en negar las prácticas que nos sujetan sino en inventar, mediante la imaginación, nuevas formas de politización.

Sin embargo el poder es coextensivo al cuerpo social, no hay zonas de libertad elementales entre la red de las relaciones sociales, pero esto tampoco quiere decir que exista una forma insuperable de dominación pues no hay relaciones de poder sin resistencia. (DEII, p. 425; 218) Esto es la imaginación o invención de nuevas formas de politización es el nombre que Foucault da a la modificación de los micropoderes. Sin embargo esta modificación es dirigida ya por un acto subjetivo que parte de reconocerse en una relación de dominación y que busca modificar. En El sujeto y el poder Foucault dice: “Nos falta imaginar y construir lo que podríamos ser para desembarazarnos de esta suerte de doble coacción política que son la individualización y la totalización simultáneas de las estructuras de poder moderno.” (DEII, p. 1051) Esto es promover nuevas formas de subjetividad y así rechazar la individualidad que nos ha sido impuesta desde el siglo XIX.

Atisbamos pues el punto de inflexión en la manera en cómo piensa Foucault las relaciones de poder alrededor del año 1982. Para este momento lo que ha estado haciendo según sus propias palabras ha sido una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en la cultura occidental y sostiene que encuentra tres formas que transforman a los seres humanos en sujetos. Por un lado la manera en que los discursos pretenden estatus

---

<sup>200</sup> “Subjectivisation” en francés.

de ciencia, por otro la manera en que se operan las practicas de división o exclusión social y por último la manera en que un ser humano se transforma en sujeto.

Así en *El uso de los placeres* Foucault introduce un concepto de experiencia que articula tres elementos: los dominios de saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad. Dice que en el caso de la sexualidad desde el siglo XIX tenemos el desarrollo de dominios de conocimiento así como la aplicación de un conjunto de reglas y normas apoyadas en determinadas instituciones y cambios en la manera en que los individuos son dirigidos a dar sentido y valor a su conducta, sus sentimientos, deberes y placeres. (UP, p. 10) Esto quiere decir que la subjetivación como el acto de dotar de sentido a determinadas prácticas en el caso del dispositivo de la sexualidad está determinada o dirigida por las prácticas discursivas y por las reglas normativas.

Hasta aquí tenemos entonces que la subjetivación, a pesar de que produzca el efecto de identidad en el sujeto, está constituida por un conjunto de relaciones, de prácticas discursivas y no discursivas. No obstante Foucault agrega que para pensar al sujeto no basta el análisis de las prácticas discursivas que articulan el saber, ni de las estrategias y técnicas que articulan el ejercicio de los poderes sino también hay que “(...) buscar cuales son las formas y las modalidades de relación a sí mediante las cuales el individuo se constituye y se reconoce como sujeto.” (UP, p. 13) Pero por qué la arqueología y la genealogía son insuficientes. Qué razones justifican la introducción de las formas de subjetivación.

## **2.7 El sujeto agente como acto voluntario de formación de sí.**

En una entrevista<sup>201</sup> Foucault afirma que la sexualidad es algo a partir de lo cual nos creamos a nosotros mismos; habla de creación de nuevas formas de vida como medio, más que de expresión de una identidad, de afirmación de nuestra fuerza creadora. Indudablemente que estas afirmaciones se justifican a partir del concepto de libertad que subyace al cuidado de sí que desde *El uso de los placeres* Foucault nos invita a pensar. La pregunta que planteo en este escrito entonces trata de indagar la justificación del ejercicio

---

<sup>201</sup> DEII, p. 1554 y ss; Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité.

de la libertad en el cuidado de sí, es decir cuáles son las condiciones de posibilidad para el ejercicio de esta práctica.

Es en el mundo greco latino en donde Foucault encuentra este modo de subjetivación, que ha sido soslayado en la modernidad, consistente en la constitución moral del sujeto, constitución que significa no sólo conformar las acciones a los códigos y las reglas sino tener una relación a sí no sólo como conciencia de sí sino como constitución de sí. De manera que un sujeto moral es aquél en el que

(...) el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación al precepto que sigue, se fija un cierto modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo; y para hacer esto actúa sobre sí mismo, intenta controlarse, probarse, perfeccionarse, transformarse. (UP, p. 40)

En efecto la moral antigua no define un campo de conducta y un dominio de reglas específicas, detalladas y válidas para todos, como sería el caso de una sociedad disciplinaria, sino que se dirige a las conductas de los hombres libres en las que pueden hacer uso de su derecho, de su poder y de su libertad. (UP, p. 34) Tenemos en fin la noción de práctica de sí como el concepto histórico mediante el cual el mundo grecolatino realizó, según Foucault, este modo de subjetivación: el cuidado de sí constituye un conjunto de

(...) prácticas reflexionadas y voluntarias mediante las cuales los hombres, no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a ellos mismos; buscan modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que conlleva ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo. (UP, p. 18)

Ahora bien si aceptamos que en sus trabajos arqueológicos y genealógicos Foucault nos habla de un sujeto producido a partir de prácticas, sean estas discursivas o no discursivas, podemos suponer que aquí nos está hablando de un sujeto agente o sujeto de acción y en

esta medida un sujeto que no está enteramente constituido a partir de prácticas.<sup>202</sup> Es decir mediante el concepto de “cuidado de sí” Foucault nos quiere hacer pensar sobre la posibilidad de hacer uso de nuestra reflexión y libertad para constituirnos como sujetos autónomos.

Pero cómo piensa Foucault al sujeto autónomo. Inferimos que lo primero es circunscribir una parte que será trabajada en la práctica moral. Así por ejemplo qué aspectos de la persona son para ella misma de alguna forma deficientes. En segundo lugar la persona define su posición en relación al precepto que va a guiar su conducta, es decir, indica por qué sigue tal precepto, en tercer lugar refiere cuál será el modo de ser que considerará como el cumplimiento moral de sí mismo y por último para hacer esto intenta controlarse, probarse, perfeccionarse.

Si nosotros cuestionáramos la realidad efectiva de esta libertad Foucault nos respondería que si bien puede haber estados de dominación en los que las relaciones de poder sean bloqueadas sin embargo

(...) tenemos siempre la posibilidad de cambiar la situación, (...) esta posibilidad existe siempre. No podemos ponernos fuera de la situación, y en ninguna parte somos libres de toda relación de poder. Pero podemos siempre transformar la situación (...), siempre existe la posibilidad de transformar las cosas. (DEII, p. 1559)

En efecto Foucault ve en la libertad la condición ontológica de una subjetividad que se dicta máximas mediante el uso de la reflexión y en esta medida la condición de posibilidad de toda ética. “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexionada que toma la libertad.” (DEII, p. 1531) La pregunta que nos surge a este respecto es cómo Foucault da cuenta de esta posibilidad.

---

<sup>202</sup> Esta distinción entre sujeto constituido a partir de prácticas y sujeto agente nos parece fundamental. Anunciamos lo que nos parece la diferencia que queremos subrayar: en éste último se postula una condición ontológica del sujeto como ser libre, no así en la genealogía y la arqueología en donde el sujeto es efecto de relaciones, no tiene consistencia ontológica alguna.

En El sujeto y el poder Foucault afirma que la especificidad del ejercicio del poder consiste en ser un modo de acción de unos sobre otros pero sin que tenga como su condición necesaria el consentimiento o la renuncia a una libertad, a modo de delegación del poder de todos a unos cuantos:

(...) es un modo de acción que no actúa directamente e inmediatamente sobre los otros sino que actúa sobre su acción propia. Una acción sobre la acción, sobre las acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre las cosas: fuerza, pliega, rompe, destruye: cierra todas las posibilidades; no tiene enfrente de ella otro polo que el de la pasividad; y si encuentra una resistencia, no tiene otra elección que intentar reducirla. Una relación de poder, en cambio, se articula sobre dos elementos que le son absolutamente indispensables para ser justamente una relación de poder: que el otro (aquél sobre el que se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el fin como sujeto de acción; y que se abra, en la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles. (DEII, p. 1055)

Gobernar es así

(...) estructurar el campo de acción eventual de los otros. El modo de relación propia al poder no habrá que buscarlo entonces del lado de la violencia o de la lucha, ni del lado del contrato y de la obligación voluntaria (que no son sino instrumentos): sino del lado de este modo de acción singular –ni guerrero ni jurídico- que es el gobierno. (DEII, p. 1056)

A nuestro juicio las citas anteriores indican un matiz en cuanto a la noción de poder que Foucault ha venido pensando desde sus trabajos genealógicos. Tratemos de mostrar las variaciones.



## **2.8 Los presupuestos para postular el cuidado de sí**

En primer lugar hemos de decir que las relaciones de poder no son ya aquello que constituye al individuo mediante un conjunto de prácticas sino el establecimiento de un campo de acción posible: las prácticas no constituyen a los sujetos sino que son sus posibilidades de acción. Al hacer de las relaciones de poder un campo de acción en el que el sujeto se mueve éste aparece como una unidad sintética, como un principio formal de libertad.

Para tratar de aclarar esto consideramos que algunos elementos de la ética de Kant es ilustrativa en la medida en que en ellos podemos ver también la concepción de sujeto moral como un agente que se dicta máximas de conducta a partir del uso de su libertad y de su reflexión.

### **2.8.1 Semejanza entre el cuidado de sí foucaultiano y la formación de carácter kantiano**

Ahora bien la semejanza con Kant en el concepto de “práctica de sí” foucaultino se advierte desde la formulación misma que el filósofo alemán propone de lo que implica tener carácter en su Antropología: “(...) tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su propia razón.” (Antropología, pág. 229) En este sentido lo común entre Foucault y Kant a nuestro juicio consiste entonces en la capacidad del sujeto de dictarse máximas de conducta como un acto de reflexión sobre sí.

A este respecto hay también una similitud en la relación de esta práctica respecto de las pasiones. Kant denomina “inclinación” a un apetito sensible que constituye un hábito mientras que por “pasión” entiende una inclinación que a la hora de tomar una decisión impide que la razón la compare con la suma de todas las inclinaciones. (Antropología, pág. 199) En este sentido la pasión hace que el hombre encuentre satisfacción en ser esclavo de sí mismo sin embargo esta pasión nunca es tan fuerte como para silenciar el clamor de la razón hacia la libertad interna. El punto importante aquí es que el concepto de libertad Kant lo justifica como una “inclinación natural”, como algo innato.

Divídense en las pasiones de la inclinación natural (innata) y las de la inclinación procedente de la cultura del hombre (adquirida). Las pasiones del primer género son la inclinación a la libertad y la inclinación sexual, ambas unidas con la emoción. (Antropología, pág. 201)

Por su parte Foucault en el uso de los placeres afirma que la problematización del placer en los griegos se da en términos de intensidad. De manera parecida a como Kant afirma que una pasión, en tanto que es una inclinación que ha adquirido una fuerte intensidad, impide el uso correcto del juicio, pues no le permite considerar las otras inclinaciones, los griegos, según Foucault, consideraban que el placer contenía una fuerza que de no ser controlada provocaría daño al individuo: de aquí derivan, según Foucault, el concepto de *enkrateia* como una forma activa de dominio de sí respecto de los deseos y los placeres. (UP, p. 87)

Sin embargo la libertad Foucault no la justifica como una inclinación natural como sí lo hace Kant en la Antropología. Antes bien Foucault ve en la libertad la condición ontológica de una subjetividad que se dicta máximas mediante el uso de la reflexión. Podemos decir entonces que si bien Foucault concuerda con Kant en cuanto a la posibilidad de la constitución de un sujeto moral negaría en cambio que la condición de esta libertad sea una “inclinación natural”. En resumen Foucault concuerda con Kant, respecto de su Antropología, en cuanto a la posibilidad de un sujeto moral pero no en cuanto a su condición de posibilidad. En efecto lo que caracteriza el cuidado de sí foucaultiano es la ausencia de fundamento como inclinación natural en tanto que apelar a la naturaleza humana implica bajo la perspectiva del filósofo francés objetivar al sujeto. Veamos ahora las Lecciones de ética.

### **2.8.2 La identidad en Kant como una condición de posibilidad para juzgar de otra manera**

En las Lecciones de ética Kant se plantea el problema de la reflexión subjetiva como la capacidad crítica de la razón práctica para no ser determinada a juzgar una acción según un fundamento contingente. Es decir cuando juzgamos una acción ¿la juzgamos únicamente a partir de la educación recibida o a partir de las prescripciones legislativas o a partir de la mera conveniencia personal? En cualquiera de los tres casos la capacidad crítica tendría un

fundamento empírico, contingente (Lecciones, pág. 50), es decir el sujeto no tendría un criterio diferente que le permita juzgar *de otra manera* sino condiciones históricas concretas y específicas. Ahora proponemos una interpretación kantiana de Foucault respecto del sujeto en cuanto afirma que está constituido por un conjunto de prácticas: si traducimos esto en términos kantianos podríamos decir que sólo juzgamos a partir de los valores que son resultado de determinadas prácticas de un momento histórico específico.

Considerando lo que hemos propuesto sobre lo que es autonomía para Foucault nos parece que son las relaciones de poder las que indican qué aspectos de sí misma la persona considerará que debe modificar, cómo fijar su posición en relación a tal precepto, qué será para ella su cumplimiento moral y cómo intentará controlarse.

Ahora bien dado que las prácticas discursivas y no discursivas son los elementos que constituyen al sujeto entonces sólo su modificación hace posible que éste piense de otra manera pues de lo contrario éste sería algo más que las prácticas discursivas y no discursivas. Por ende, parece decirnos Kant, si podemos juzgar las acciones no a partir de la casuística, ni de las prescripciones jurídicas ni del egoísmo entonces la moral ha de tener un fundamento no empírico es decir intelectual, a priori. Veamos ahora cómo Foucault pone la práctica de sí a este respecto.

## **2.9 Contradicción entre el fundamento empírico y a priori de la moral**

En la descripción de las transformaciones históricas del cuidado de sí que expone en la Hermenéutica del sujeto Foucault afirma que una de las características que el cuidado de sí adquirió en los dos primeros siglos de nuestra era fue una acentuación de la función crítica:

“(...) a partir del momento en el que el cuidado de sí viene a ser una actividad de la vida adulta (...) su función crítica va evidentemente a acentuarse. La práctica de sí tendrá un papel corrector tanto como formador. O más aún: la práctica de sí vendrá a ser cada vez más una actividad crítica en relación a sí mismo, en relación a su mundo cultural, en relación a la vida que los otros llevan.” (HS, p. 90)

Podemos advertir entonces que la función crítica del cuidado de sí, al menos en esta variante histórica del siglo segundo, se dirige tanto a las costumbres en boga, como a sí mismo, con lo que inferimos que en ambas posturas, en la de Kant y la de Foucault, se afirma un fundamento intelectual, a priori, en cuanto al juicio práctico. Pero si esto es así qué consecuencias se siguen para la noción de sujeto en el cuidado de sí.

Una primera consecuencia es que ambos filósofos piensan al sujeto como forma. En la variante histórica del cuidado de sí que Foucault rastrea en el Alcibíades de Platón habla de un sujeto de acción, alma-sujeto que designa “(...) no una cierta relación instrumental del alma al resto del mundo o al cuerpo sino sobre todo la posición singular, trascendente, del sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición.” (HS, p. 56) En efecto el sujeto de la acción se distingue de las relaciones y prácticas sociales en las que su actuar tiene lugar. Vemos entonces que esta distinción es la condición de posibilidad de un verdadero ejercicio crítico, característica que como anotamos anteriormente fue desarrollada en el siglo segundo, respecto de tales prácticas, es decir, de no estar determinado enteramente por ellas.

La segunda variante en la noción de poder en Foucault consiste entonces en que no es ya la oposición de las fuerzas lo que determina el carácter de lucha entre éstas sino que ahora es el sujeto de acción la condición de posibilidad de la relación de poder. En efecto en el cuidado de sí del siglo II el sujeto de la acción se distinguía de las relaciones y prácticas sociales en las que su actuar tiene lugar, pero nos parece que sólo es posible distinguir entre la acción y el sujeto que la realiza si suponemos que la acción no es constitutiva del sujeto sino el campo en el que éste actúa. “El poder no se ejerce sino sobre sujetos libres, (...) sujetos individuales o colectivos que tienen ante ellos un campo de posibilidad en el que muchas conductas, muchas reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tener lugar.” (DEII, p. 1056)

Pero por otro lado la divergencia entre Foucault y Kant ocurre cuando introducimos el concepto de identidad respecto de esta forma. Para Foucault el sujeto varía según las formas de relación, según lo cual esta forma no es siempre idéntica a ella misma, por ejemplo, dice, no se tiene la misma relación hacia sí mismo cuando uno vota, cuando uno se dirige a una asamblea o cuando quiere realizar su deseo en una relación sexual. El sujeto

que Foucault piensa no es una substancia sino una forma; en una entrevista Foucault responde al entrevistador cuando éste lo interroga sobre el sujeto que está pensando de la siguiente manera: El sujeto

[e]s una forma, y esta forma no es sobre todo ni siempre idéntica a ella misma. Usted no tiene consigo mismo el mismo tipo de relaciones cuando se constituye como sujeto político que va a votar o cuando toma la palabra en una asamblea o cuando busca realizar su deseo en una relación sexual. Hay sin duda relaciones e interferencias entre estas diferentes formas de sujeto, sin embargo uno no está en presencia del mismo tipo de sujeto. En cada caso, uno juzga, establece respecto de sí mismo formas de relación diferentes. (...) Es precisamente la constitución histórica de estas formas diferentes de sujeto, en relación con los juegos de verdad, lo que me interesa. (DEII, p. 1537, 1538)

Pero para el Kant de la antropología esto no puede ser así. Si el sujeto puede ser consciente de las transformaciones o conversiones que logra mediante el cuidado de sí, diría Kant, es porque se representa a sí mismo, en la variación de estados, como uno y el mismo sujeto: sólo podemos experimentar estas transformaciones a partir de la identidad sintética de un sujeto, entendemos, de referir los diversos campos de la experiencia como siendo en la misma persona. De manera que en términos kantianos el yo como conciencia del sentido interno en la aperccepción empírica es idéntico a sí mismo dado que sólo así podemos experimentar los cambios internos del alma. (Antropología, pág. 35) En fin diremos que Kant y Foucault estarían de acuerdo en que las prácticas de sí no son una invención del sujeto sino que son más bien esquemas históricos a partir de los cuales el individuo se construye una forma de subjetivación.

El problema estriba en que mientras que para Kant la forma del sujeto es a-histórica, en tanto que condición de posibilidad de la síntesis de las experiencias en *un* individuo, y en esta medida constituye la condición de posibilidad de la crítica en cuanto juicio práctico, para Foucault la identidad del sujeto es histórica, varía con las formas de subjetivación y no obstante para Foucault esto no anula la función crítica del cuidado de sí.

Cabe señalar otra divergencia. Para el Kant de las lecciones de ética la libertad debe ser restringida pues de no ser así sería lo más espantoso debido a que si no hay reglas que la restrinjan sobreviene el caos. De manera que la libertad ha de coincidir con los fines esenciales de la humanidad, fines que son el establecimiento de las condiciones en las que sea posible el mayor uso de la libertad; con lo que la libertad ha de restringirse pero por sí misma para que sea posible su propia maximización. La regla es “(...) en todas las acciones relacionadas con uno mismo [la libertad] se ha de compatibilizar con el mayor uso posible de las mismas (...)” (Lecciones, p. 163). Sin embargo Foucault no estaría de acuerdo con este formalismo normativo kantiano. Para Foucault la crítica genealógica pretende mostrar la contingencia histórica de los procedimientos subjetivantes que han tenido que ver en la constitución de un sujeto, no parte de una supuesta autonomía ideal y tampoco pretende prescribir en términos universales. (Rajchman, 105) Para Foucault, según Rajchman, “(...) nuestra libertad no reside en ninguna naturaleza trascendental sino en nuestra capacidad de poner en duda y de modificar las prácticas anónimas que contribuyen a la formación de nuestra naturaleza.” (Rajchman, 1987; p.126) Sin embargo queremos recalcar aquí que la cuestión por la condición de esta libertad se dirige precisamente a esta “capacidad”, porque entendemos que Foucault afirma implícitamente que es inherente al sujeto y es a histórica en la medida en que, según Rajchman, es en la Historia donde se asignan finalidades universales pero en cambio es en el sujeto donde reside *siempre* la posibilidad de ponerlas en cuestión.

### **Conclusión del capítulo segundo.**

Como hemos mencionado la crítica genealógica en Foucault pretende abrir una distancia entre lo que hemos sido y lo que somos para abrir la posibilidad del futuro, de lo que podemos ser. Esto es las prácticas discursivas y no discursivas que producen al sujeto le confieren una identidad y una naturaleza fijas y en esta medida lo objetivan. Pero lo que muestra la genealogía es que estas supuestas identidad y naturaleza son contingentes, esto es, han variado a lo largo de la historia.

A este nivel la crítica genealógica es una cuestión de constatación histórica pero como ya lo ha dicho Hume no podemos deducir el futuro del pasado, no por el hecho de que la historia muestre el carácter contingente de los modos de subjetivación se sigue necesariamente que así será en el futuro. Foucault fue muy consciente de esto. No en vano dedicó buena parte de su reflexión hacia la noción de cuidado de sí en la que el sujeto se constituye como sujeto autónomo en constante tensión frente a las prácticas que pretenden determinarlo.

Ahora bien el problema que nos parece surgir es que el concepto de cuidado de sí, en tanto que ejemplifica esa *posibilidad inmanente* del sujeto, de no dejarse determinar por las prácticas y los discursos que pretenden objetivarlo, si bien no tiene un fundamento a priori, en el sentido de las Lecciones de ética de Kant, aparece no obstante como algo a histórico. Sin embargo es precisamente la negación de la determinación del sujeto en términos a históricos lo que ha motivado gran parte de la reflexión filosófica foucaultiana. Por ende el problema es: si es correcto que Kant ha mostrado en sus Lecciones de ética que la libertad, en tanto que juicio crítico frente a las formas contingentes de dominación, ha de tener un fundamento intelectual, a priori, para ser posible y si es correcto que Foucault nos habla, de forma similar a Kant, de una libertad como condición ontológica de la constitución del sujeto como agente autónomo, pero negando que esta condición sea a priori, cómo puede entonces la libertad tener lugar en un sujeto contingente.

En otros términos si el sujeto está enteramente constituido por prácticas discursivas y no discursivas y si la crítica consiste en no dejarse determinar por tales prácticas, en términos de Rachjman la capacidad de decir “no”, cómo puede ser posible la crítica, cómo es posible que el sujeto pueda abrir esta distancia entre lo que es como sujeto producido y lo que puede ser, si negamos, como a nuestro juicio lo hace Foucault, que la condición de posibilidad de esta apertura esté referida a un carácter a priori del sujeto. Nótese que hablamos de condiciones de posibilidad.

Ante este problema es que nos hemos animado a mirar hacia las ciencias cognitivas. Específicamente a la teoría de la enacción del biólogo Francisco Varela.<sup>203</sup> Pero qué

---

<sup>203</sup> ¿Es la teoría de la enacción una teoría que pertenezca al campo de las ciencias cognitivas? El mismo Varela propone: ciencias cognitivas enactivas.

queremos decir al afirmar que una teoría biológica del organismo podría complementar la capacidad del individuo para poner en cuestión las relaciones de poder que pretenden fijarlo en su identidad así como las prácticas discursivas que pretenden objetivarlo apelando a una supuesta naturaleza humana dada.

En primer lugar no se trata aquí de hacer una reducción de las prácticas a una materialidad biológica. Simplemente tratamos de ampliar la perspectiva al poner en relación la noción de “forma” que Foucault propone respecto del sujeto con la noción de organismo que Varela nos brinda.

La intención de esto es eliminar los supuestos en cuanto a la problemática que nos encontramos al hablar del cuerpo como la materia sobre la que se ejercen las relaciones de poder. Por ejemplo Timothy O’leary (2002) menciona que el cuerpo en Foucault es una ficción que debemos suponer como el elemento al que las relaciones de poder van a moldear.

(...) para Foucault la materia [del proceso de subjetivación], el material que en algún sentido se puede decir que es anterior al sujeto, es el bruto, desorganizado y relativamente caótico conjunto de capacidades, poderes y fuerzas que el animal humano posee. (O’leary, 2002; p. 118)

Para Foucault el material del trabajo de subjetivación es simplemente (mutatis mutandis) el conjunto bruto de capacidades y fuerzas del animal humano. Pero en cualquier momento de la historia lo que aparece no son estos ‘hechos brutos’ sino el históricamente modificado conjunto de características y capacidades que la subjetivación ofrece en este tiempo. (Idem, p. 119)

Nos preguntamos por ende si en lugar de postular entidades metafísicas, tales como la del individuo anterior a la interpelación que lo sujeta o la del cuerpo como la materia sobre la que se ejercen las relaciones de poder es posible relacionar ese presupuesto ficticio con la efectividad del cuerpo en tanto que organismo.



En este segundo capítulo nos hemos limitado a tratar de mostrar la oposición entre pensar al sujeto como resultado de un campo de fuerzas a pensar al campo de fuerzas como opciones para el sujeto. Consideramos que los métodos arqueológico y genealógico tienen la primera postura mientras que la reflexión sobre las prácticas de sí considera a la segunda lo cual nos parece indica una concepción diferente del sujeto. Consideramos que esta segunda concepción hace énfasis en el pensar reflexivo como una entidad que puede distinguirse de sus condiciones de formación. Recapitularemos lo que nos parece son las citas fundamentales en relación a las prácticas de sí para establecer una crítica nietzscheana de la postulación de tales prácticas:

- a) (...) el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación al precepto que sigue, se fija un cierto modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo; y para hacer esto actúa sobre sí mismo, intenta controlarse, probarse, perfeccionarse, transformarse. (UP, p. 40)

Nos parece que a la luz de lo que entendemos sobre Nietzsche es plausible pensar que para Foucault las prácticas de sí tienen un fuerte elemento de lo que hemos llamado la reflexión consciente. En qué consiste circunscribir una parte de sí mismo sino seleccionar aquello que en uno mismo será objeto de trabajo moral mediante un acto de consciencia que dice: “esto debe modificarse”. Fundamentalmente entendemos que Foucault nos describe la formación moral como un *esfuerzo* por controlar aquella parte de la forma de ser que aparece como inconveniente. No nos parece desacertado considerar que es una escisión entre lo que el cuerpo hace y lo que la consciencia considera el punto de inicio en la formación de sí que Foucault está pensando. Es ésta escisión lo que entendemos indica para Nietzsche una constitución fisiológica decadente.

- b) Las prácticas del cuidado de sí son

(...) prácticas reflexionadas y voluntarias mediante las cuales los hombres, no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a ellos mismos; buscan modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que conlleva ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo. (UP, p. 18)

Podemos advertir que para Foucault es mediante la determinación consciente de reglas de conducta como los sujetos buscan transformarse. Sin embargo la crítica nietzscheana consiste en lo que implica considerar una regla como criterio para la

acción. Esta regla indica formas de actuar específicas frente a una gama de circunstancias variables: el valor de proceder así es sólo el estilo, el que la forma de actuar como expresión de un carácter ha sido dada por el sujeto mismo. En este sentido la regla es dada por la reflexión consciente y no es una expresión *necesaria* de una constitución fisiológica. Es precisamente porque el individuo no sabe en qué consiste su virtud, aquello que mejor sabe realizar y que en tanto que individuo no es universal, que se intensifica la consciencia para tratar de proponer una regla.

Sin embargo tanto la práctica de sí como la condición fisiológica son un carácter, en tanto que formas concretas y semejantes de conducirse ante circunstancias divergentes. Consideramos que la divergencia está en que en el caso de las prácticas de sí el punto de partida es un no saber qué hacer lo que detona el ejercicio de la reflexión para la formación del carácter mientras que en el caso de la condición fisiológica es una inmediatez sobre lo que uno es y lo que tiene que hacer. Esta diferencia nos parece expresa la diferencia entre la valoración decadente y ascendente respectivamente.

c) (...) tenemos siempre la posibilidad de cambiar la situación, (...) esta posibilidad existe siempre. No podemos ponernos fuera de la situación, y en ninguna parte somos libres de toda relación de poder. Pero podemos siempre transformar la situación (...), siempre existe la posibilidad de transformar las cosas. (DEII, p. 1559)

Consideramos a este respecto que Foucault expresa un optimismo en cuanto a que siempre tenemos la posibilidad de cambiar la situación. Nos parece que no siempre existe tal posibilidad. Esto presupone en términos nietzscheanos quitarle la inocencia al devenir puesto que en el todo el individuo es una parte necesaria. Considerar que el individuo tiene siempre la posibilidad de transformar las cosas implica distinguirlo de las relaciones en las que está inserto y en este sentido hacerlo responsable y juzgable de su propia condición.

Nos parece que los individuos no siempre han modificado las condiciones en las que están insertos aún cuando la historia ha juzgado tales condiciones como alienantes. Nos parece que han sido condiciones azarosas, ni materiales ni espirituales, las que han realizado las modificaciones a nivel macro en las sociedades.

d) El ejercicio del poder

(...) es un modo de acción que no actúa directamente e inmediatamente sobre los otros sino que actúa sobre su acción propia. Una acción sobre la acción, sobre las acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre las cosas: fuerza, pliega, rompe, destruye: cierra todas las posibilidades; no tiene enfrente de ella otro polo que el de la pasividad; y si encuentra una resistencia, no tiene otra elección que intentar reducirla. Una relación de poder, en cambio, se articula sobre dos elementos que le son absolutamente indispensables para ser justamente una relación de poder: que el otro (aquél sobre el que se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el fin como sujeto de acción; y que se abra, en la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles. (DEII, p. 1055)

Consideramos que la idea del ejercicio del poder como una acción sobre las acciones eventuales de los otros indica en términos nietzscheanos la astucia de los débiles. Es decir para Nietzsche:

Las especies no va creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes, - es que ellos son el gran número, es que ellos son también más inteligentes... Darwin ha olvidado el espíritu (...), los débiles tienen más espíritu (...). Yo entiendo por espíritu (...) la previsión, la paciencia, la astucia, la simulación, el gran dominio de sí mismo y todo lo que es mimicry (...). (GD, 14, p. 101)

Nos parece advertir que Foucault piensa el ejercicio del poder como el cálculo consciente de las posibles reacciones de los otros frente a nuestras acciones. Esto es intensificar la astucia en el sentido nietzscheano.

Consideramos que para Nietzsche las acciones no se realizan en función del cálculo astuto frente a las respuestas de los otros. En el caso del ideal máximo Nietzsche consideraría que para las naturalezas fuertes es necesario hacer lo que tienen que hacer

El genio -en su obra, en su acción- es necesariamente un derrochador: en darse del todo está su grandeza... El instinto de autoconservación queda en suspenso, por así decirlo; la arrolladora presión de las fuerzas que se desbordan le prohíbe toda salvaguarda y toda previsión de ese tipo. A esto se lo llama sacrificarse; se alaba en esto el heroísmo del gran hombre, su indiferencia frente a su propio bien, su entrega a una idea, a una causa grande, a una patria: todas estas cosas son malentendidos... Él se derrama, se desborda, se gasta, no se economiza, -de manera fatal, irremediable, involuntaria, como involuntario es el desbordamiento de un río sobre sus orillas. (GD, 44; p. 128)

Como podemos ver el ejercicio del poder en Nietzsche no consiste en una acción sobre otra mediante la previsión sino en la necesidad de aquello que se tiene que hacer debido a una determinada condición fisiológica.

Encontramos entonces que en Foucault hay un cabo suelto en cuanto a lo que indica con la posibilidad de las prácticas de sí. Este cabo suelto nos parece más problemático a la luz de la crítica de la verdad nietzschena: carecemos de la posibilidad para emitir juicios verdaderos con lo que, en la moral, tenemos sólo expresiones de ascendencia o decadencia. Consideramos entonces que intentamos probar hasta ahora que 1) en Foucault hay un cabo suelto en cuanto a la posibilidad de las prácticas de sí y 2) que aceptando la crítica nietzschena al concepto de verdad, la formación moral de la que habla Foucault en las prácticas de sí es descendente.

Ahora pasamos a un tercer momento en nuestra tesis: relacionar la práctica de sí, en tanto que ejercicio de la subjetividad sobre sí misma para darse una forma, con la enacción, en tanto que la habilidad del organismo para mantener una forma, en Francisco Varela. Consideramos que quizá en las teorías de Varela podamos encontrar un correlato biológico que nos permita entender la capacidad de la subjetividad para poner en cuestión las relaciones contingentes en las que está inserta. El papel de Friedrich Nietzsche aquí consistirá en ser un punto de crítica de los supuestos de este correlato biológico y sus consecuencias para la acción.

### 3. La enacción de Francisco Varela y el organismo como perspectiva para el ejercicio de la libertad.

## **Introducción al capítulo tercero**

Uno de los elementos que nos ha llevado a mirar a las ciencias cognitivas, en especial a la teoría de la enacción de Francisco Varela, es que, al igual que Michel Foucault, Varela insiste que hay un modo de relación hacia uno mismo que precisa de un conjunto de prácticas destinadas a la transformación de ese sí mismo. En efecto Francisco Varela indica que es necesaria una ética como un conjunto de prácticas destinadas a transformar al sujeto. “No podemos dejar de fijarnos en la necesidad de algún tipo de práctica disciplinada y continua o, empleando los términos de Foucault, en la práctica de transformación del sujeto.” (Varela, 2003; p. 129)

Sin embargo, a diferencia de Foucault, Varela relaciona a esas prácticas con las características del cuerpo en tanto que organismo. Esta es de entrada entonces la principal diferencia entre las posturas éticas respecto de tales prácticas: Varela afirma que estas prácticas han de corresponder con una naturaleza humana cosa que para Foucault sería algo demasiado cuestionable pues en nombre de la naturaleza humana se han construido un conjunto de exclusiones y disciplinamientos que enajenan al sujeto en la medida en que niegan ese carácter autónomo propio de las prácticas de sí. Sin embargo lo que intentaremos mostrar aquí es hasta qué punto es posible postular el sistema autopoietico como un correlato orgánico del ejercicio de la práctica de sí en Foucault dado que posee una propiedad de autonomía.

La reflexión de Varela en torno a la ética parte de cuestionar la tradición ética que define como moral crítica centrada en principios prescriptivos. Según él esta tradición supone un yo como el centro de desarrollo de acciones deliberadas, esto es, explica la acción en términos del objetivo que una cierta entidad designada como “yo” pretende conseguir. Afirma que la tradición occidental se ha inclinado fuertemente por el análisis de la acción ética en términos de la intención y deliberación del agente, es decir, concibe al agente moral como el ejecutor competente que escoge deliberadamente entre máximas.

Pero el problema es que este yo que postula esta tradición es incompatible con las explicaciones de la mente que dan las ciencias cognitivas: para Varela hay una paradoja entre la experiencia cotidiana basada en la noción de un yo como agente de la acción y las explicaciones de las ciencias cognitivas según el conexionismo que resuelven ese yo como la emergencia de una unidad virtual inteligente a partir de una red compleja de elementos simples no inteligentes.

Sin embargo Varela no hace una suerte de eliminativismo alguno, no hace una reducción de los contenidos de esta experiencia subjetiva a estados neuronales, sino que pone en correlación la experiencia subjetiva con las teorías sobre la cognición y la naturaleza de la mente. Trata de encontrar un modo de relación entre ambas perspectivas, la experiencia subjetiva y las teorías científicas sobre esa experiencia.

Trataremos de aclarar en qué consiste la paradoja entre la experiencia subjetiva del yo y la descripción científica de la mente y la manera en que Varela desemboca en las

prácticas dirigidas a la transformación de la subjetividad. Aclaremos un poco la crítica que Francisco Varela dirige a las posturas ontológica y epistemológica implicadas en el concepto de representación según las teorías computacionales de la mente para ver cómo es el carácter autónomo de los sistemas vivos lo que lo lleva a rechazar estas teorías y lo que luego le sirve para indagar sobre la relación entre la autonomía, la acción y la mente.

### **3.1 Los sistemas vivos y la autonomía.**

Para explicar la naturaleza de los sistemas vivos Varela suscribe los principios de base de la cibernética y de la teoría de sistemas: intenta descubrir las relaciones que los componentes físicos deben satisfacer para constituir un sistema vivo pero sin reducir estas relaciones a las propiedades de los componentes físicos que componen un organismo. Por esto Varela afirma que la explicación biológica no puede ser deducida de la física (Idem, p. 44). En efecto el mecanicismo moderno postula que un sistema vivo es definido por su organización, por las relaciones entre los componentes físicos, y no por las propiedades de los componentes (Varela, 1989; p. 40). Según esto entonces el objeto de estudio de la biología es la clase de máquinas que son los sistemas vivos y las transformaciones que pueden realizar.

#### **3.1.1 las máquinas heterónomas.**

Una razón de que la explicación biológica no puede reducirse a la física, aunque no la principal, es que las máquinas fabricadas por el hombre y las máquinas autopoieticas difieren en que en aquéllas la finalidad no es una característica de su organización sino del dominio en el que funcionan, esto es, las máquinas fabricadas por el hombre tienen un fin que está fuera del funcionamiento de la máquina, su fin no se explica por su sólo funcionamiento (Idem, p. 44).

Ahora bien en sistemas no autopoieticos, es decir aquellos explicables en términos de inputs y outputs, donde los procesos inherentes a su organización no están dirigidos al mantenimiento de la organización sino a la producción de algo externo a la organización misma, la identidad del sistema proviene del mantenimiento, que no depende de ella, de los mecanismos que permitan seguir realizando su producción de objetos. Dado que la identidad aquí indica el mantenimiento de una función, la producción de objetos,

mantenimiento al que la máquina, en tanto que sistema no autopoietico, no puede promover o reforzar, entonces es un efecto.

Para las máquinas heterónomas, según Varela, el input es tenido como información pre especificada, es decir que el sistema heterónimo es producido con los mecanismos necesarios para reconocer determinada información, el output en cambio es tenido como el efecto necesario del input. Si bien estos elementos son indispensables para entender el funcionamiento de este tipo de sistema lo que es importante es que la conducta del sistema es especificada a partir del ambiente en el que está inserto, su conducta es exclusivamente función del ambiente y del fin que ha sido especificado por el ambiente, en este caso el constructor y diseñador del sistema.

### **3.1.2 Las máquinas autopoieticas.**

#### ***3.1.2.1 La autopoiesis como capacidad de producir identidad como unidad concreta a partir de procesos interdependientes.***

A diferencia de las máquinas fabricadas por el hombre las máquinas autopoieticas engendran y especifican continuamente su propia organización. Para mostrar esto Varela refiere al concepto de homeostasis según el cual los sistemas mantienen ciertos de sus parámetros inmóviles o flexibles al interior de un intervalo restringido de valores de manera que la estabilidad o coherencia interna del sistema es explicada por un proceso interno al mismo tiempo que la organización de la máquina especifica sus fronteras. Hay que advertir sin embargo que la noción de estabilidad es referida a la viabilidad en tanto que capacidad de distinguirse en el seno de un dominio dado. (Idem, p. 88) Las llama autopoieticas porque estos sistemas son capaces de producir su identidad, esto es su unidad concreta proviene de la interdependencia de sus procesos, con lo que ellas mismas se distinguen de su ambiente. (Idem, p. 45)

Por organización autopoietica entendemos simplemente la concatenación particular de procesos que producen los componentes que constituyen el sistema como unidad concreta. Y el dominio de las deformaciones que el sistema puede sufrir sin perder su identidad (esto es manteniendo su organización) es el dominio de transformaciones en donde existe en tanto que unidad. (Varela, 1989; p. 45)

La autopoiesis pretende caracterizar entonces el modo básico de identidad de un sistema vivo mínimo. En esta medida se dirige al nivel ontológico: describir la manera en que un ser vivo deviene una entidad distinguible, pero no en tanto que su composición molecular

específica ni en tanto que sus configuraciones históricas, sino en tanto que autoreferencialidad; en tanto que organización que mantiene la organización misma invariante. Mientras que la constitución físico-química está en constante flujo la organización permanece.

Por otro lado la autopoiesis no se adscribe ni al reduccionismo ni al vitalismo en la medida en que no establece un principio explicativo a partir del cual derivar al contrario (el reduccionismo explicaría las propiedades del sistema vivo en función de reglas locales de interacción mientras que el vitalismo a partir de las propiedades globales de la entidad explicaría las reglas locales de interacción) sino que considera ambos en una “causalidad recíproca”: entre las reglas locales de interacción y las propiedades globales de la entidad. (Varela, 1992; Pág. 6)

### ***3.1.2.2 La autopoiesis como coherencia a partir de un proceso distribuido.***

La identidad autónoma que implica la autopoiesis consiste además en que al mismo tiempo que el sistema vivo se distingue de su ambiente, mantiene su acoplamiento con él. El sistema vivo tiene el rol activo en este acoplamiento recíproco en la medida en que en el momento en que define su unidad, en ese mismo momento define lo que será exterior a él<sup>204</sup>. Esto en la medida en que tal “exteriorización” sólo puede ser entendida desde “el interior”: la unidad autopoietica crea una perspectiva para la que habrá un exterior el cual no ha de ser confundido con el ambiente físico para un observador neutral.

De manera que una bacteria nadando en un recipiente de sacarosa puede ser analizada en términos de los efectos locales de la sacarosa sobre la permeabilidad de la membrana (...). Pero por otro lado la sacarosa [es] dign[a] de análisis sólo porque la bacteria entera selecciona tales ítems como relevantes: su significancia específica como componentes de la conducta para la alimentación sólo es posible por la presencia y la perspectiva de la bacteria como totalidad. (Idem., p. 7)

En esta medida Varela postula una diferencia entre el “ambiente” y el “mundo” y esta diferencia remite a un plus de significación; plus de significación que implica algo así como una proto-intencionalidad.

(...) la distinción importante entre el ambiente del sistema vivo como aparece a un observador y sin referencia a la unidad autónoma –que llamaré aquí ambiente- y el

---

<sup>204</sup> Pero ¿esto significa que aquello no considerado por la organización autopoietica y que no será parte de su ambiente no la afecta?



ambiente para el sistema el cual está definido en el mismo movimiento que dio origen a su identidad y que sólo existe en esta definición mutua –que aquí llamaré el mundo del sistema. (Ibidem.)

Lo que es significativo para un organismo está dado por su constitución como un proceso distribuido, como una relación indisociable entre los procesos locales en los que la interacción ocurre y la unidad coordinada que es la unidad autopoietica. Entendemos que Varela indica que a partir de los procesos locales de interacción emerge una unidad coordinada es decir un patrón de conducta regular de la unidad dándose una causalidad recíproca de los procesos locales a la unidad global y de la unidad global a los procesos locales. Una característica de tal unidad es que su finalidad es el mantenimiento de sus propios procesos<sup>205</sup>.

Lo que se observa, dice Varela, es que dado el carácter distribuido la unidad autopoietica realiza el manejo de su ambiente sin la necesidad de recurrir a un agente central que maneje las condiciones del ambiente –como el élan vital- o un orden pre-existente en una localización particular –como el programa genético esperando ser expresado. (Ibidem.) Esto nos hace pensar que un patrón de conducta regular de la unidad autopoietica *surge* al ocurrir un conjunto de procesos locales cuya finalidad es mantener estos mismo procesos. Es decir no hay una unidad central que gobierne la conducta de la unidad autopoietica.

### **3.1.2.3 La autopoiesis como construcción de significación.**

La construcción de la significación Varela la llama “la permanente carencia de lo vivo”, en la medida en que la significación no es pre dada o pre existente sino que debe ser creada ex nihilo para mantener la identidad del sistema. En efecto el origen de esta construcción de mundo es la ruptura de la autopoiesis: cada ruptura puede ser vista como la iniciación sobre lo que falta por parte del sistema para que la identidad pueda ser mantenida:

Por un lado la acción que construye (brings forth) un mundo es un intento por restablecer un acoplamiento con el ambiente el cual desafía la coherencia interna mediante encuentros y

---

<sup>205</sup> Sin embargo en qué consisten estos procesos locales ¿Cuáles son los elementos de estos procesos? ¿Cuáles sus propiedades? ¿Cómo surge un proceso cuya finalidad es mantenerse a sí mismo? Si Varela suscribe los principios de la teoría de sistemas y de la cibernética pensaríamos que el énfasis en la naturaleza de los procesos mismos y no en sus componentes pero ¿esto significa que no hay una explicación de cómo surgen estos procesos?

perturbaciones. Pero tales acciones, al mismo tiempo, demarcan y separan el sistema de aquél ambiente, dando origen a un mundo distinto. (Idem, p.8)

En efecto el sistema autopoietico tiene un papel activo en la medida en que es a partir de cómo se organiza como surgirá un mundo es decir una perspectiva que en principio, esto es, por la forma misma en como surge el sistema, es un conjunto de interpretaciones, es decir, una selección de ciertos segmentos del ambiente dándoles cierta forma para construir una percepción coherente. Entendemos así que la organización autopoietica determina las formas en las que el ambiente podrá afectarla, la organización es un modo de percepción de los elementos del ambiente. En efecto lo que afecta al organismo no es información sino materia básica (stuff) a la que in-forma desde su perspectiva. Si bien en términos físicos hay materia sin embargo ésta no es para nadie. Sólo cuando hay un cuerpo, aún en su mínima forma, la materia básica es in-formada para un sí mismo (self). Tal información nunca es algo así como una “significación fantasma” ni una “información de bits” que estuviera esperando para ser recolectada por un sistema: es una presentación, una ocasión para acoplamiento. Cognición en este contexto indica entonces: a) la dimensión de acoplamiento que establece un nexo con el ambiente que permite la continuidad como entidad individual y b) su dimensión imaginaria, el plus de significancia que una interacción física adquiere debido a la perspectiva proporcionada por la acción global del organismo. (Ibidem, p. 8)

Dado que la producción de significación en tanto que constitución de mundo como dominio de ciertas interacciones y por ende la construcción de ciertas regularidades perceptivas obedece al constante mantenimiento de la identidad autopoietica debido a su ruptura ante los encuentros con el ambiente, entendemos entonces que hay una cierta direccionalidad en tanto que mantenimiento constante de la identidad del sistema autopoietico. Direccionalidad que si bien no puede ser identificada con la volición, tampoco puede ser entendida como efecto de un conjunto de reglas locales y tampoco como sólo resultado aleatorio pero tampoco como una teleología inmanente que determine las transformaciones del sistema autopoietico, todo esto porque Varela afirma que esta construcción de significación es ex nihilo.

#### **3.1.2.4 La autopoiesis como emergencia de propiedades fenomenales nuevas.**

Una pregunta que nos surge aquí es entonces si suscribimos el mecanicismo que postula Varela como marco teórico para explicar el funcionamiento de los seres vivos. Una cuestión que nos parece interesante aquí es cómo al interior de los principios mecanicistas emergen dominios fenomenales que no pueden ser explicados por estos principios. En los siguientes párrafos trataremos de aclarar esto. Dice Varela que

Los sistemas autopoieticos engendran dominios fenomenales diferentes al engendrar unidades que tienen propiedades diferentes de las suyas. Estos nuevos dominios fenomenales están subordinados a la fenomenología de los sistemas autopoieticos porque su realización actual depende de ellos. Pero no están determinados por ellos. Están determinados por las propiedades de las unidades que los producen, independientemente de la manera en que estas unidades han sido producidas. Un dominio fenomenal no puede ser explicado por las relaciones que son válidas para otro dominio. (Varela, 1989; p. 64)

Entendemos por “dominio fenomenal” el conjunto de interacciones que pueden realizar las unidades autopoieticas. Consideramos además que las unidades autopoieticas pueden engendrar nuevas unidades las cuales a su vez pueden tener nuevas formas de interacción haciendo posible la constitución de nuevos dominios fenomenales. Por ende en el momento en que una unidad es definida o que tiene lugar una clase o clases de unidades que pueden sufrir transformaciones o interacciones un dominio fenomenal es definido. Dos dominios fenomenales pueden coincidir entonces si las unidades que los engendran les son comunes e interactúan entre sí. Pero también un dominio fenomenal puede engendrar unidades que a su vez definen un dominio fenomenal diferente donde el nuevo dominio es especificado por las propiedades de las nuevas unidades y si no es el caso entonces las nuevas unidades no son diferentes de aquellas que han engendrado el dominio parental.

Aquí refiere explícitamente la razón por la cual no es posible deducir la biología de los principios físico-químicos para producir una ciencia unificada. En efecto un sistema autopoietico no puede ser explicado por relaciones estáticas o de mecanismos no autopoieticos: los fenómenos engendrados por las unidades autopoieticas han de ser explicados por las relaciones que definen ese dominio pero a su vez las unidades autopoieticas pueden producir otras unidades que pueden producir dominios fenomenales diferentes los cuales no son determinados por las primeras unidades autopoieticas.

Por ejemplo Varela distingue entre tres dominios fenomenales que requieren principios explicativos de diferente naturaleza aún cuando han sido engendrados entre sí. Digamos que a nivel básico están los mecanismos estáticos o heterónomos, mecanismos cuya organización puede ser explicada a partir solamente de las propiedades de sus componentes. Pero la organización de los sistemas autopoieticos no puede ser explicada a partir de las propiedades de sus componentes sino de las relaciones entre los componentes: estos sistemas introducen un nuevo dominio fenomenal irreductible a la base que les dio origen, que es una base física. Varela menciona que el surgimiento de estos sistemas depende de su viabilidad, de la presencia de los componentes que los constituyan y de las interacciones a las que obedecen, y de su aparición espontánea

(...) dada la viabilidad de los sistemas autopoieticos y la existencia de sistemas autopoieticos terrestres, existen las condiciones naturales al interior de las cuales pueden aparecer espontáneamente. La cuestión concreta será entonces la siguiente: bajo cuáles condiciones naturales los componentes de los sistemas autopoieticos aparecen o pueden aparecer espontáneamente sobre la tierra. La respuesta a esta pregunta no es independiente de la respuesta a la pregunta sobre la viabilidad de diferentes sistemas autopoieticos moleculares. (Varela, 1989; p. 59)

Pero a su vez las interacciones entre las unidades autopoieticas engendran nuevos dominios fenomenales que han de ser explicados a partir de las relaciones que definen este nuevo dominio. Esto quiere decir que los principios mecanicistas que adopta Varela para explicar el funcionamiento de los sistemas vivos son válidos para un grado en la pirámide de los dominios fenomenales. En efecto estos mecanismos vivos producen dominios fenomenales con características emergentes propias que requieren sus propios principios explicativos.

#### §

Para concluir este apartado quisiéramos incursionar en lo que nos parece podrían ser críticas nietzscheanas a la descripción vareliana.

- a) Varela indica que las máquinas autopoieticas son un proceso entre partes cuyo fin es el mantenimiento de este mismo proceso. Refiere al concepto de homeostasis para indicar que los sistemas autopoieticos mantienen ciertos de sus parámetros inmóviles o flexibles al interior de un intervalo restringido de valores. Pero la estabilidad se entiende como la viabilidad del sistema para distinguirse de su ambiente.

Consideramos que para Nietzsche una de las propiedades de lo que entiende por vida es el pathos de la distancia. Esto es el querer distinguirse y sobresalir. Sin embargo esta distinción no consiste en un proceso de autorregulación en torno a cierta estabilidad.

En efecto la identidad de un sistema autopoietico entendemos consiste en el conjunto de procesos que producen los componentes con los que se realizan tales procesos y que forman parte del sistema. Esta identidad es constante o al menos admite un rango de transformaciones o modificaciones debido a las perturbaciones del ambiente.

Pero para Nietzsche el ambiente no es aquello que perturba una constitución fisiológica y que ésta trata incesantemente de restablecer. El ambiente, en términos nietzscheanos, es más bien moldeado para que exprese la condición fisiológica.

Consideramos sin embargo que para Nietzsche la moral afirmativa, uno de cuyos aspectos es buscar producir sentimientos de independencia frente a toda circunstancia, es semejante a la idea de que el fin en las máquinas autopoieticas no es la producción de un objeto diferente al de su propia organización sino mantener su organización.

Pero ¿qué relación hay entre la organización en Varela y en Nietzsche? Nos parece que al menos en términos del uso del lenguaje en ambos encontramos la idea de que una entidad es un conjunto de pasiones o elementos cuya característica fundamental es el distinguirse del ambiente: en Varela mediante una concatenación de elementos que produce los elementos que forman parte de esa concatenación y en Nietzsche mediante el fomento de sentimientos de independencia frente a situaciones adversas.

- b) Varela considera además que las maquinas autopoieticas determinan lo que será su ambiente con la forma en que se organizan. Indica que el significado de los elementos del ambiente para la conducta depende de la organización del sistema como totalidad.

Esto nos parece cercano a la idea nietzscheana de que la actividad estética consiste en llevar el orden que fisiológicamente representa un individuo a sus relaciones con los hombres y las cosas.

En ambos casos encontramos la postura epistemológica que considera que el mundo no es algo dado que se registra sino que depende de condiciones en el individuo: en Varela condiciones de organización y en Nietzsche de constitución fisiológica.

Lo que nos parece fundamental es además que hay un patrón de conducta coherente en el sistema autopoietico pero que puede explicarse sin recurrir a una unidad central que dé cuenta de tal patrón de conducta. Sin que Varela nos describa a detalle esto, nos indica que en la organización autopoietica la interconexión de elementos simples puede dar pie a una conducta coherente.

Consideramos algo similar en la conducta en Nietzsche. ¿Cómo surge la conducta coherente si no hay un yo central que ordene las acciones? Mediante una jerarquía de instintos: por ejemplo el instinto causal que se activa cuando tenemos sentimientos de miedo y preocupación ante circunstancias nuevas y que ordena lo vivido como un nuevo caso de algo ya vivido.

- c) Sin embargo nos parece que la idea de “permanente carencia de lo vivo” es un postulado que aleja a Varela de Nietzsche. Considera Varela que la organización de los sistemas autopoieticos es constantemente perturbada por los encuentros con el ambiente y que lo que hace tal sistema es tender a ese estado de organización anterior.

Desde una perspectiva nietzscheana tenemos aquí una descripción *reactiva*. El sistema sólo responde a las perturbaciones que el ambiente le provoca. Para Nietzsche la condición fisiológica fuerte no sólo es aquella que tiene la habilidad de no reaccionar sino también la que impone a su ambiente determinadas formas de organización.

- d) Por último ¿en Nietzsche es posible encontrar la idea de la producción de diversos dominios fenomenales?

Pasaremos ahora a describir no la organización de los sistemas autopoieticos sino las teorías sobre el funcionamiento de la mente para mostrar cómo Varela deriva en la postura conexionista la que a su vez relacionará con una ética.

### **3.2 Cognitivism: la mente como procesamiento de símbolos.**

Varela dirige sus críticas contra las teorías computacionales que consideran a la mente como el procesamiento de símbolos que representan un estado de cosas, el input, para emitir una conducta apropiada, el output. En este sentido tres son los supuestos básicos en la postulación de la representación como elemento central para el funcionamiento de los sistemas cognitivos:

- 1) El mundo es pre-dado;
- 2) La cognición es de tal mundo;
- 3) La cognición consiste en representar las características de este mundo pre-dado y luego actuar según tales representaciones. (Varela, 1991; p. 135)

Esta posición implica para Varela concebir a los procesos cognitivos como comandos definidos en términos de mecanismos externos de control y a la entidad inteligente como sistema heterónomo. Aquí la información es tenida como una cantidad pre-especificada que existe con independencia del sistema cognitivo y que puede actuar como input. (Idem, p. 138)

Según él esta postura es llamada “cognitivism”, la corriente en el campo de las llamadas ciencias cognitivas que concibe a la inteligencia como la computación de representaciones simbólicas. Por computación se entiende aquí las operaciones realizadas sobre símbolos, esto es, elementos que representan algo, de manera que una conducta inteligente es aquella que presupone la habilidad para representar el mundo como siendo de una determinada manera. (Varela, 1991; p. 40)

En este sentido el mundo consiste en la totalidad de todas las cosas o la suma finita de los estados posibles de esa totalidad y la mente consiste en el conjunto de procesos físicos que representan, en principio al menos, esa totalidad.

### **3.3 La enacción**

Varela cuestiona sin embargo cómo especificar los inputs y outputs para sistemas autorganizativos altamente cooperativos como el cerebro humano. Citando a Minsky, Varela sugiere que los procesos cerebrales, a diferencia de los procesos de una máquina, que consisten en transformar materiales de entrada en productos terminados, se cambian a sí mismos, no son separables de los productos que producen. Esta diferencia en la consideración de la naturaleza de los procesos cerebrales modifica por ende el papel de la representación y del mundo como entidad pre dada.

En efecto si la principal actividad del cerebro no es representar un ambiente externo sino realizar continuas auto modificaciones la representación no es funcional para entender los procesos cognitivos y el mundo no es independiente sino dependiente de estos procesos de auto-modificación. Pero ¿qué quiere decir que el mundo sea dependiente de las capacidades cognitivas del sistema vivo, esto es de las posibilidades que tiene de actuar y de interactuar con el ambiente?

Para Varela la cognición puede ser entendida como la solución de problemas a partir de representar los elementos del mundo pre dado y sus relaciones en determinadas regiones en las cuales es relativamente fácil especificar todos los estados posibles. Pero en los casos en que la definición de estos estados posibles o tareas definidas no está circunscrita esta definición no es operativa. Así por ejemplo, dice Varela, si un robot móvil es puesto a conducir un automóvil en una ciudad se advertirá que el movimiento entre los objetos no es un espacio que termine en algún lugar porque surge una lista de estados a especificar que parece no tener fin; por ejemplo si considerar o no a los peatones o el clima o las costumbres de conducción de la región.

El punto es que el “mundo de la conducción” tiene la estructura de niveles que siempre retroceden en sus detalles que se mezclan en un trasfondo no específico. Dice Varela que este trasfondo constituye un conjunto de saberes de sentido común que presuponemos siempre al actuar y que por ese carácter presupuesto es quizás imposible explicitarlo en un conjunto de proposiciones derivadas por deducción. De manera que si este mundo vivido parece no tener límites entonces este saber de sentido común no es un



ruido que puede ser eliminado por el descubrimiento progresivo de reglas cada vez más sofisticadas sino que constituye lo esencial de la cognición creativa.

En efecto nos preguntamos ¿cómo especificar *todos* los estados posibles del ambiente que pueden ocurrir en una situación de conducción de tal manera que el robot pueda *resolver* su situación. Sin embargo parece que los seres humanos tampoco tenemos la habilidad para resolver toda situación que se nos presenta. Pero lo que Varela intenta probar, entendemos, es que los humanos compartimos un conjunto de *saberes de sentido común* sumamente detallados y diversos y que nos permiten actuar aun cuando no los pensamos de forma explícita para actuar. Otra forma de pensar esto podría ser que el conjunto de saberes de sentido común indica determinadas situaciones y posibles acciones a realizar pero para poder establecer esto en un conjunto de símbolos tendríamos que recortar el conjunto de situaciones y el problema es que las situaciones están como imbricadas, como un trasfondo al que Varela parece llamar “mundo vivido”. Ahora bien

La idea central de esta orientación no objetivista es que el conocimiento es el resultado de una interpretación que emerge de nuestras capacidades de entendimiento. Capacidades que están enraizadas en las estructuras de nuestra corporalización biológica pero son vividas y experimentadas al interior de un dominio de acción consensual e historia cultural. (Varela, 1991; p. 149)

Que nuestras capacidades intelectuales estén enraizadas en una corporalización biológica nos parece indica que ésta es la clave para entender la forma en cómo el individuo construye conocimiento en sentido amplio, desde la percepción hasta las teorías científicas, pasando por la creencia. Sin embargo esto no quiere decir que para explicar el conocimiento sea suficiente identificar los mecanismos cerebrales que lo hacen posible. Esto porque nuestras capacidades intelectuales son vividas y experimentadas al interior de una cultura. El problema entonces es identificar qué es el conocimiento y qué parte de ese conocimiento corresponde a nuestras estructuras biológicas y cómo este conocimiento es experimentado en un marco histórico cultural.

### **3.3.1 Principios del enfoque enactivo.**

El enfoque enactivo tiene entonces dos postulados

(1) la percepción consiste en la acción guiada perceptualmente y (2) las estructuras cognitivas emergen de los patrones sensomotores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptualmente. (Varela, 1991; p. 170)

Varela explica esto de la siguiente forma:

En la medida en que estas situaciones locales cambian constantemente como resultado de la actividad del perceptor, el punto de referencia para entender a la percepción no es un mundo pre dado, independiente del perceptor sino más bien la estructura sensomotora del perceptor (la manera en que el sistema nervioso relaciona los aspectos sensoriales y motores). Esta estructura –la manera en la cual el receptor está corporalizado- en vez de un mundo pre dado determina cómo el perceptor puede actuar y ser modulado por los eventos ambientales. (Ibidem.)

Varela nos indica que es la constitución ejercida en la acción del organismo lo que determina qué podrá percibir. Es decir si la conducta de un organismo está determinada por sus capacidades motoras entonces lo que el organismo perciba dependerá de las posibilidades de tales capacidades. El organismo no simplemente registra un conjunto de datos ya dados sino que especifica qué podrá percibir. Por esto dice Varela que el punto de referencia para entender la percepción no es el mundo pre dado sino la estructura sensomotora del perceptor.

La actividad sensomotora consiste en las formas en que los mecanismos de la percepción se relacionan, anatómica y fisiológicamente, con los mecanismos efectores de la conducta. Resulta así para Varela que un modo de organización sensomotora condiciona un conjunto de acciones posibles las cuales a su vez con la recurrencia, es decir con la reiteración de algunas de tales acciones posibles, motivan la emergencia de determinadas estructuras cognitivas.

En efecto la percepción es la enacción de un mundo lo cual indica que el organismo y el ambiente están imbricados en una especificación recíproca. Es decir si las capacidades perceptuales *informan* del ambiente en el que está inserto el organismo, el ambiente no obstante es el resultado de la *recursión* de determinadas capacidades motoras las cuales han motivado el surgimiento de estructuras perceptuales. El ambiente modifica la estructura anatomo-fisiológica del organismo pero este construye un ambiente en función de su estructura anatomo-fisiológica.

Entendemos que esto lleva a Varela a afirmar que el conocimiento depende de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo. La corporalidad amalgama el carácter complejo de la producción del conocimiento en cuanto a su carácter biológico.

Ahora bien si la percepción en términos orgánicos no consiste en el registro de información pre especificada considerar entonces a la inteligencia como la computación de símbolos que especifican condiciones y respuestas parece equívoco. El problema es que por un lado el ambiente en términos físicos es algo así como un ruido caótico que parece no ser posible especificar en todos sus estados y patrones posibles y por otro los organismos, que pueden interactuar con cierta eficacia en su ambiente, no registran todos estos datos sino que seleccionan en función de sus capacidades motoras, esto es enactúan. Es por esto que para pensar esta corporalidad Varela propone no mirar a la mente como un dispositivo input-output que procesa información sino como una emergencia a partir de una red interconectada de elementos simples.

### **3.3.2 Conexionismo: la mente como emergencia global.**

El modelo conexionista parte de postular unidades simples no inteligentes, muy parecidas a las neuronas, pero que cuando son conectadas de forma apropiada expresan propiedades globales que no son explicables a partir de alguna regla pre-especificada como determinación de esas propiedades globales. Si bien hay reglas que a nivel local especifican los modos de acoplamiento o relación entre los diversos elementos lo importante es que estas reglas no explican el comportamiento global en su emergencia a partir de la conexión densa de estas unidades: lo importante a señalar aquí es que esta emergencia de una unidad global es llamada por Varela *auto organización*. Una de las reglas locales mas estudiadas es la de Hebb que propone que si dos neuronas tienden a estar activas al mismo tiempo su conexión es reforzada, de otra manera es disminuida.

Si suponemos que la activación de determinados patrones neuronales es el correlato de buena parte de la actividad orgánica, podemos inferir a partir de la regla de Hebb que ciertos patrones de activación recurrentes expresan ciertas conductas o percepciones recurrentes en el organismo esto es la conectividad del sistema es inseparable de la historia de sus transformaciones.

Varela nos describe un modelo computacional para ejemplificar cómo surgen las regularidades perceptivas. Nos dice que una vez definida la regla de interacción entre las células el sistema pasa por una fase de aprendizaje en la que le son presentadas una lista de patrones. Se supone que lo que hace el sistema es formar un patrón de activación para cada

patrón presentado y que hay un proceso de simplificación en el sentido de que un patrón de activación en el sistema sirve para identificar varios patrones de presentación más o menos semejantes entre sí. Después cuando le es presentado al sistema uno de esos patrones lo reconoce en el sentido de que adquiere un estado global o configuración interna única que supuestamente representa el ítem.

La estrategia (...) es construir un sistema cognitivo no empezando con símbolos y reglas sino con componentes simples que dinámicamente se conectarían entre sí de forma densa. En esta perspectiva, [la emergencia de estados globales en el conexionismo,] cada componente opera sólo en su ambiente local de manera que no hay un agente externo que (...) dirigiera el sistema. Pero debido a la constitución de la red del sistema, hay una cooperación global que *espontáneamente emerge*<sup>206</sup> cuando los estados de todas las neuronas participantes alcanzan mutuamente un estado satisfactorio. (Varela, 1991; p. 88)

Queremos recalcar aquí que hay un cierto grado de indeterminismo en la explicación de la conducta que estos modelos postulan. Esto en la medida en que en principio la conexión densa produce comportamientos que son emergentes dado que no hay reglas o comandos que los expliquen o los determinen. Varela explica esto con los modelos llamados autómatas celulares. Describe un autómata constituido por elementos simples dado que sólo adquieren dos estados, como las neuronas, y que sólo se comunican con los elementos adyacentes. Una vez inmerso este autómata en un ambiente aleatorio, digamos un conjunto de unos y dos, el autómata *selecciona* un cierto patrón o regularidad de ese ambiente y decimos que selecciona porque sólo cuando ese patrón ocurre el autómata lo capta, esto es, realiza una modificación interna, digamos pasa de un estado a otro. En el caso de cualquier otra regularidad en ese ambiente el autómata no reacciona, esto es, no realiza ninguna modificación interna. Lo importante a señalar aquí es que el autómata no fue programado como detector de una regularidad x o y: simplemente cuenta con reglas internas de transformación que al ser activadas producen comportamientos globales espontáneos. *Vemos entonces que la constitución del autómata, el conjunto de estados que adquiere, así*

---

<sup>206</sup> Cursivas nuestras

*como de su mundo, el conjunto de regularidades que lo afectan, se constituyen en correlación mutua.*

### **3.3.3 Capacidades senso- motoras y contexto cultural**

Varela postula la hipótesis de entender a los sistemas cognitivos no como sistemas heterónomos sino como sistemas autónomos a partir de lo que llama “cierre operacional”

Un sistema que tiene cierre operacional es aquél en el que los resultados de sus procesos son los procesos mismos. La noción de cierre operacional es una manera de especificar las clases de procesos que, en su operación, se vuelven sobre ellos mismos para formar redes autónomas. (Varela, 1991; p. 139)

De manera que los sistemas cognitivos son autónomos en tanto que son definidos por mecanismos internos de auto organización, esto es, en vez de representar un mundo, enactúan un mundo: *realizan un conjunto de distinciones inseparable de la estructura corporal del sistema cognitivo.* (Idem, p. 149) Por ende que el mundo sea dependiente indica que es un conjunto de distinciones que emergen a partir de la acción del sistema biológico y no una entidad cerrada susceptible de ser representada por tal sistema. Ahora bien esta “estructura corporal del sistema cognitivo” indica

1) que la cognición depende de los tipos de experiencia que se derivan de la posesión de un cuerpo con diferentes capacidades sensomotoras; y 2) que las capacidades sensomotoras individuales se hallan insertas en un contexto cultural y biológico más amplio. (p. 29)

Nos preguntamos a este respecto de qué manera el contexto cultural interactúa en la relación entre capacidades senso motoras, recurrencia, y formación de regularidades perceptuales. Entendemos que el contexto cultural para Varela proporciona un conjunto de saberes que servirán como instrumentos para la acción del organismo. Veamos esto en el caso de un campo de la cultura como la ética, que es lo que preocupa de forma relevante al científico chileno.

Para Varela así como la percepción es el resultado del acoplamiento estructural entre las capacidades motosensoriales del ser vivo y del ambiente aleatorio, y no es el registro de datos a partir de símbolos que los especifican, esto es “para todo x, en las condiciones y se hace z”, así también la acción ética resulta de la articulación entre la inteligencia que guía las acciones y la situación determinada y no según preceptos de carácter universal: “(...) la inteligencia ha de guiar nuestras acciones, pero en armonía con

la articulación de la situación determinada y no de acuerdo a un conjunto de reglas o procedimientos.” (Varela, 2003; p. 59)

Varela distingue también entre las acciones intencionadas y las carentes de intención. Estas últimas “(...) las realizamos sin intención porque estamos adiestrados en ellas. A través de una extensión y una atención adecuadas y del adiestramiento continuo hemos llegado a transformarlas en comportamiento corporeizado.” (Varela, 2003; p. 66)

Varela insiste en que las situaciones cotidianas en las que ejercemos la pericia ética de forma espontánea, es decir en las que guiamos nuestras acciones en armonía con la situación determinada, sobrepasan aquellas en las que realizamos una deliberación consciente y explícita sobre cómo comportarnos ante *esta* situación. Sin embargo esta armonización no es espontánea: requiere de un proceso de adiestramiento adecuado que in-corpora algo así como disposiciones, actitudes, formas comunes de actuar. Con esto quiere decir que hay acciones éticas, de hecho la mayoría, que no parten del juicio o del razonamiento “(...) sino de una confrontación inmediata con los hechos que percibimos.” (Varela, 2003; p. 17)

Según esto a cada situación específica le corresponde una disposición para la acción propia: a la disposición la llama “microidentidad” y a la situación “micromundo”. (Varela, 2003; p. 25) De manera que el agente cognitivo se constituye a través de la corporalización o in-corporación de un flujo de transiciones recurrentes de micromundos; transiciones en las cuales tiene lugar la vertiente creativa y autónoma de la cognición dado que “(...) la clave de la autonomía es que un sistema vivo encuentre el mejor camino para el siguiente paso que ha de dar actuando adecuadamente en función de sus propios recursos.” (Varela, 2003; p. 28)

Carácter creativo en tanto que no hay un orden fijo entre los cambios de los llamados micromundos ni una relación directa entre las microidentidades. En este sentido la microidentidad refiere a la disposición para la acción, a un modo que posee una manera propia de hablar, de moverse, de hacer valoraciones. Hay una modificación de la microidentidad cuando se pasa de una comida con un amigo a la situación del trabajo cotidiano. El micromundo por ende refiere a una situación determinada. (2003, p. 25) El

momento de la transición ocurre cuando acaece un evento extraño al común desarrollo del micromundo con su correlativa microidentidad.

Entendemos así que un micromundo es una situación determinada en donde hay una cierta especificación de las circunstancias en las que se va a actuar. Una microidentidad en cambio refiere a un conjunto de disposiciones para la acción específicas que pueden ser correlato de un micromundo específico. De tal manera que es posible modificar el orden y correlación entre los micromundos y las microidentidades. El aprendizaje aquí consistiría en establecer correlaciones entre determinados micromundos y determinadas microidentidades de tal manera que pueda actuarse armónicamente entre las transiciones entre los micromundos y las transiciones entre las microidentidades.

Para mostrar cómo ocurre este aprendizaje carente de intenciones, es decir como disposición inmediata corporalizada, Varela recurre a lo que dicen las ciencias cognitivas sobre el funcionamiento de la mente. Según éstas, dice, el sujeto cognitivo es fragmentario o carente de unidad. Esto es el computacionalismo de las ciencias cognitivas supone que hay procesos mentales de los cuales es imposible llegar a tener conciencia: las estructuras o procesos cognitivos que postula como supuestas explicaciones del comportamiento cognitivo no pueden ser discernidas por introspección.

La pregunta entonces es cómo emerge una coherencia de un comportamiento definido, un micromundo, a partir de una miríada de subprocesos que compiten entre sí. Para explicar esto Varela ejemplifica con los experimentos de Walter Freeman según los cuales la percepción es el resultado de la unión selectiva de un conjunto de neuronas en un agregado temporal, como substrato de la percepción en un instante determinado. Esta unión selectiva de un conjunto de neuronas es un patrón nítido de actividad global que surge sólo cuando un animal es expuesto varias veces al mismo estímulo. Es por esto que la percepción

(...) no aparece como un mapa de rasgos externos, sino como una forma creativa de enacción del significado basado en la historia corporeizada del animal. Lo que de verdad nos interesa es que esa enacción tiene lugar en la bisagra entre un comportamiento determinado y el siguiente a través de unas rápidas oscilaciones, que se transmiten entre grupos de neuronas, y que dan lugar a patrones coherentes. (Varela, 2003; p. 86)

Varela nos hace pensar en cómo es que de entre los diferentes patrones de activación se “decide” cuál se activará para actuar. Según esto entre las transiciones de los micromundos en el cual hay una dinámica entre las microidentidades: hay una rivalidad entre las microidentidades, que una cierta situación ha activado, por la afirmación de diferentes modos de interpretación de un marco cognitivo y por la inmediatez de la acción.

Según el funcionamiento de esta dinámica, un reagrupamiento neuronal determinado (una subred cognitiva) prevalece para así convertirse en el patrón de comportamiento para el siguiente momento cognitivo, es decir, en un micromundo. (Varela, 2003; p. 88)

Es importante señalar que una de estas posibilidades es seleccionada en función de las circunstancias de la situación y la recurrencia de la historia. Pero ¿cómo las circunstancias y la recurrencia deciden cuál será el curso de la acción?

#### **3.4.1 Consecuencias para la acción humana**

A partir de estos modelos conexionistas de la mente Varela deriva un conjunto de consecuencias respecto de la experiencia cotidiana. En efecto esta especificación recíproca indica para Varela que no hay un fundamento estable. No hay un yo como elemento sintético de la apercepción que proporcione un fundamento a priori de las formas de cognición ni que sea la condición de posibilidad del cambio en la medida en que es idéntico a sí mismo, pero tampoco hay un mundo como elemento estable que el sujeto trata de representar: ambos el sujeto y el objeto emergen como resultado de una especificación recíproca.

Es así como Varela se cuestiona por las prácticas que estén acordes con esta ausencia de yo o unidad central como ejecutora de conductas y no como outputs a partir de un conjunto de reglas o inputs. Una vez que las ciencias cognitivas muestran la ausencia de fundamento del yo Varela se pregunta cómo entender, dada tal ausencia, la experiencia diaria. En efecto para Varela son necesarias herramientas que nos ayuden a enfrentar la experiencia en una situación en la que no hay un yo como unidad sintética de la apercepción, es decir, una entidad estable en el constante fluir de la mente, pero tampoco hay un mundo como una entidad cerrada y fundamento objetivo sino un mundo enactuado



en una historia de acoplamiento correlativo. Pero Varela introduce esta pregunta porque concibe la verdad en términos pragmáticos y no simplemente teóricos.

El problema de la verdad en la tradición occidental para Varela ha sido desligado de la acción y la transformación del sujeto para ser simplemente entendido en términos de investigación racional sobre la naturaleza de algo. En efecto para Varela, al igual que para Foucault cuando en la Hermeneutica del sujeto señala que el problema de la verdad debe implicar no, como el momento cartesiano lo supone, un descubrimiento progresivo de la naturaleza de algo, sino un compromiso de transformación del sujeto, es necesario desarrollar un conjunto de prácticas que desarrollen y se dirijan hacia la ausencia de fundamento de nuestra experiencia cotidiana, esto es de un método pragmático para la transformación de la experiencia humana.

Los filósofos pueden pensar que esta tarea es innecesaria, pero esto es debido a que la filosofía occidental se ha preocupado más por el entendimiento racional de la vida y la mente que de la relevancia de métodos pragmáticos para transformar la experiencia humana. (Varela, 1991; p. 218)

Varela enfatiza que la ciencia, en la medida en que es heredera de esta tradición occidental, no puede brindar herramientas para vivir en un mundo sin fundamento que es, dice, nuestra situación histórica actual. Como se ve entonces la preocupación de Varela consiste en tender un puente entre los desarrollos teóricos de las ciencias cognitivas y la experiencia concreta enfatizando que la reflexión debe ocuparse de la situación histórica en que ocurren los desarrollos científicos y la experiencia concreta contemporánea.

Ofrecemos la postura de la ciencia cognitiva enactiva (...) no como si esta fuera la única forma de hacer ciencia (...). Los conceptos como corporalización o acoplamiento estructural son conceptos y como tales siempre históricos. (Varela, 1991; p. 228)

Varela en efecto acepta que la teorización que realiza corresponde a un momento histórico y es resultado de la problemática histórica que encuentra. Ahora bien dado que advierte que las teorías científicas adolecen de herramientas para tratar con la experiencia concreta que ellas mismas pretenden explicar y dado que la tradición filosófica occidental, según él, ha hecho más énfasis en la noción de verdad como la investigación que no implica prácticas de transformación del sujeto, busca en otras perspectivas que sí hayan indagado la manera en que la verdad se relaciona con tales prácticas: es así como llega al budismo. Propone la

tradición budista como herramienta para tratar con la experiencia bajo el supuesto de que lo que la ciencia y la filosofía, desde Nietzsche, han mostrado, la ausencia de fundamento para la subjetividad y el mundo, es algo ya desarrollado desde mucho tiempo atrás por esta tradición.

En este sentido Varela llama “ser carente de identidad” o “ser virtual” al hecho de que la identidad del ser cognitivo es emergente, es decir, muchos agentes simples con propiedades sencillas pueden unirse, aún de forma aleatoria, ocasionando a ojos de un observador un todo integrado y significativo. El “ser carente de identidad” es

(...) un patrón global coherente que surge de la actividad de cada uno de los componentes del grupo, que parece estar localizado en el centro, pero que a pesar de no poder encontrarse resulta fundamental como nivel de interacción para el comportamiento del grupo. (Varela, 2003; p. 92)

Esto es, un ser carente de substancialidad que actúa como si estuviera presente, como una “entidad virtual”. Tenemos entonces que para el observador hay una coherencia que hace pensar en una unidad central que gobierna esta coherencia. “Lo que llamamos “yo” podría describirse como el resultado de la habilidad lingüística recursiva y su capacidad única para la autodescripción y la narración.” (Varela, 2003; p. 106) Varela sugiere incluso que el “yo” es resultado de la constitución misma del lenguaje. Incluso este yo narrativo tiene un lugar de construcción en el lenguaje y dado que el lenguaje es un fenómeno social Varela afirma que el yo es un puente entre el cuerpo que poseen los seres con sistema nervioso y la dinámica social.

Este yo que proponemos no es únicamente público o privado, sino que participa de los dos aspectos, igual que los diferentes tipos de narrativa que van con él, como por ejemplo, los valores, las costumbres o las preferencias (...), se puede decir que el yo existe para las interacciones con los demás, para crear vida social. (Varela, 2003; p. 107)

Varela llega entonces a su tesis ética: dado que la ciencia moderna enseña que el ser es virtual y que aparece en las transiciones de los micromundos y dado que las tradiciones orientales muestran que la habilidad ética es progresiva a partir del entendimiento gradual del ser vacío en la vida cotidiana entonces “(...) la habilidad ética es el conocimiento progresivo y directo de la virtualidad del ser.” (Varela, 2003; p. 109) Este conocimiento gradual requiere un conjunto de prácticas de transformación para aprender a corporeizar el

ser vacío. La sabiduría alcanzada desde esta perspectiva consiste en el “bochicitta”: uno absoluto, que indica la experiencia del desarraigo, y otro el relativo que indica una cordialidad para con los demás, esto es el interés y la acción adecuada para proporcionar el bienestar de los demás.

El problema aquí es cómo hablar de contexto cultural, de sentido común, para los organismos no humanos si las categorías mencionadas por Varela, dice, son validas para analizar la conducta tanto de organismos no humanos como humanos. Por otro lado al hablar de cognición refiere a la percepción y no a los modos culturales de relación social y más aún no es claro en cuanto a la relación de la percepción con los modos de relación social en el caso de los organismos humanos.

En efecto la percepción ha de ser entendida desde el punto de vista del agente cognitivo en la medida en que las situaciones en las que está inserto cambian como resultado de la actividad del perceptor: el punto de referencia no es un ambiente predefinido sino la estructura sensomotora. “Es la estructura –cómo se corporeiza el sujeto- y no algún mundo predefinido lo que determina el modo en el que el perceptor puede actuar y ser modulado por lo que sucede a su alrededor.” (2003, p. 30)

Con esta cita Varela pasa a la acción, afirma que el modo en que el sujeto actúa y es modulado por lo que sucede a su alrededor, ¿podemos inferir que este alrededor refiere no sólo el contexto físico-biológico sino también al cultural?, está determinado por la estructura sensomotora.

### **3.4 La habilidad ética.**

Entendemos que Francisco Varela pretende mostrar que la acción ética no es sino la resolución de problemas por parte de un organismo. Así como un organismo simple tiene que resolver el problema de qué y cómo actuar frente a una situación específica, por ejemplo cuál es la mejor acción para librar un obstáculo, así el sujeto tiene que resolver el problema de qué y cómo actuar frente a una situación específica, por ejemplo cuál es la mejor acción ante la inminente caída de un niño en un pozo profundo. Pero frente a una ética que parte de definir el Bien, mediante la reflexión del pensamiento, como instancia

trascendente fundadora de la acción correcta, Varela propone una ética del actuar bien en función de la situación concreta.

La ética se resume aquí como una habilidad para saber qué hacer en cada micromundo pero sin que esta habilidad pueda describirse como el establecimiento de un conjunto limitado de conductas determinadas: esta habilidad es inventiva y original. Los micromundos cambian, constituyen un flujo de transiciones recurrentes, con lo que el problema de la acción consiste en cómo corporeizar este flujo, cómo encontrar o desarrollar la acción adecuada para cada micromundo. Que las transiciones de los micromundos sean recurrentes significa que “quienes somos”, el modo de vivir más común, está formado casi siempre por micromundos *ya constituidos*. (2003, p. 26)

En este último caso, en las acciones de la vida cotidiana, las cuales en su mayor parte son realizadas sin la intervención consciente de qué hacer ante una situación cotidiana, se parte de un “sentido común” al interior del cual el sujeto sabe lo que hay que hacer. La reflexión aparece generalmente cuando este sentido común es insuficiente para resolver problemas. Si bien Varela reflexiona en torno a los mecanismos internos a la confrontación inmediata por parte del organismo sin embargo no demerita la deliberación y el análisis dado que es en los momentos de dificultad, cuando ya no dominamos totalmente nuestro micromundo, cuando deliberamos y analizamos. (2003, p. 40) Esto quiere decir que hay dos tipos de problemas que demanda la acción ética: por un lado los problemas que puede resolver el sentido común de forma inmediata y por otro los problemas en los que es necesaria la intervención de la reflexión.

Ahora bien el papel del organismo aquí es que en su estructura reside la habilidad para resolver los problemas concretos. En la medida en que el ambiente para el organismo no es algo dado sino que es construido de forma activa en función de su estructura sensomotora, por lo cual el ambiente es más bien llamado “mundo” por Varela, entonces la conducta del organismo no es condicionada o efecto de la situación del ambiente. Sólo bajo estas circunstancias se entiende que la conducta del organismo exprese una habilidad y sea acción. Es acción en la medida en que las posibilidades de conducta emergen a partir de la conjunción entre la estructura del organismo que condiciona lo que serán las circunstancias

en que podrá actuar y el ambiente que condiciona las formas en que se construye la estructura del organismo: se trata de una correlación que hace emerger dominios de acción.

Ahora bien ¿en qué consiste la habilidad del organismo? En actuar de forma correcta ante una situación dada. Pero cómo se entiende “situación” en este contexto, cuáles son los criterios que indican que una acción es “correcta”. Por ejemplo la situación de comer en un restaurante con un amigo, situaciones que llama micromundos. De qué manera el organismo tiene la habilidad para actuar correctamente aquí. Desde los planteamientos de Varela la acción del organismo no obedece a la representación de todos los estados posibles del ambiente, como si lo que se hace durante una comida con un amigo fueran un conjunto de conductas finitas perfectamente delimitadas.

Antes bien lo que se hace depende en primer lugar de lo que se ha hecho con anterioridad en situaciones semejantes, en segundo lugar depende de la modificación de la situación. Al modificarse la situación aparece la vía para actuar de forma diferente, dado que la situación ya no es la misma, y esta forma de actuar es original en la medida en que no es exactamente la misma que acciones anteriores ante semejantes situaciones y tampoco era determinada por la situación presente. Suponemos que es un proceso que ocurre en correlación: el ambiente como tal es aleatorio lo cual obliga al organismo a reestructurar su modo de acción pero a su vez esta acción modifica el ambiente.

La condición de posibilidad del aprendizaje carente de intencionalidad la constituyen los micromundos y las microidentidades en la medida en que surgen en una sucesión de patrones cambiantes, es decir la condición de posibilidad de este aprendizaje es que el ser carece de autonaturaleza, de substancialidad. (Varela, 2003; p. 66) Pero ¿si los micromundos y las relaciones que determinan la acción del sujeto en esos micromundos están ya constituidos en qué consiste la habilidad ética? Para Varela la habilidad ética es una forma de actuar del organismo que describe como una respuesta que modifica la acción común o regular según una microidentidad ya constituida ante el surgimiento de una situación nueva que torna problemático el flujo de la acción, que es actuar de forma adecuada según el constante cambio de situaciones. Habilidad ética que en el budismo dice Varela que se llama “la vida concreta”.

### **3.1 La consciencia inteligente en el budismo.**

Tres son las hipótesis básicas del budismo que menciona Varela como herramientas para desarrollar la vida concreta.

1. Ni sujeto ni objeto son independientes entre sí dado que para serlo no deberían guardar relación alguna con otra cosa, esto es su identidad debe trascender sus relaciones.
2. Dado que en la tradición budista, según él, no hay en la experiencia algo que sea independiente de sus condiciones de formación todas las cosas surgen en dependencia recíproca.
3. No hay nada que tenga una naturaleza intrínseca independiente.

Varela menciona a Mencio, uno de los primeros seguidores de Confucio, del siglo IV a. c. para quien el ser humano tiene unas capacidades básicas que de ser fomentadas correctamente generan las cualidades que se persiguen.

En efecto lo que Mencio llama “virtud” no se identifica con el actuar según el interés propio, ni según el hábito, ni según reglas sancionadas sino con lo que llama la “extensión”, esto es el aprendizaje ético como el proceso de lograr una percepción nítida en cuanto a la identificación de correspondencias o afinidades (Varela, 2003; p. 53), es decir al percatarse de que una situación se parece a otra extender un comportamiento común en una situación simple fácilmente manejable hacia situaciones más complejas y esto es la “consciencia inteligente”.

Por ende la acción virtuosa depende no de la obediencia a códigos formales sino de un trabajo de cultivo de sí mismo hasta lograr corporeizar la acción en tanto que disposición inmediata ante una situación: “(...) sólo los que actúan desde las disposiciones en las que se encuentran en el mismo momento de la acción como resultado de un largo proceso de autocultivación merecen el apelativo de virtuosos.” (Varela, 2003; p. 56)

Un ejemplo de la extensión es la compasión que sufrimos ante el inminente riesgo de que un niño caiga en un pozo profundo. Según esto el origen de la compasión no será el querer ganarse el afecto de los padres o de los conciudadanos ni el simple desagrado por el llanto del niño. De lo que se trata entonces es de extender los sentimientos innatos que nacen de esta situación a otras situaciones diferentes (Varela, 2003; p. 51).

Según Varela es preciso prestar atención a la verdadera naturaleza de sí mismo de forma correcta para así comprender un hecho en términos de la propia experiencia y asegurarse de que continúa con facilidad el proceso de la extensión (Varela, 2003; p. 54). Este sí mismo refiere quizás a una cierta capacidad natural para concentrarnos en objetos concretos para luego encontrar similitudes con otros y extender los sentimientos.

En efecto el sí mismo en tanto que habilidad ética no consiste en la simple repetición de patrones de conducta ya establecidos sino en que los patrones de conducta adquiridos, las disposiciones, sean el resultado de un largo proceso de autocultivación, donde ésta refiere a la extensión de las inclinaciones (Idem; p. 57). La inteligencia consiste aquí en el guiar las acciones pero en armonía con la situación determinada y no según un conjunto de reglas o procedimientos universalmente válidos (Idem; p. 59).

Pero qué significa esta armonía. Si la situación demanda una acción específica, ¿el carácter creativo estará en el modo innovador de moverse al interior de la situación? ¿Hasta qué punto la situación determina la acción a seguir? Varela diría, suponemos, que si se ha realizado la extensión atendiendo a los sentimientos naturales entonces habrá armonía. Ahora bien no se trata aquí de una armonía pre establecida entre los sentimientos morales innatos y todas las posibles situaciones de la persona. El ambiente del organismo es aleatorio y no es posible determinar todos los estados posibles del ambiente como si este fuese un sistema cerrado a la emergencia de la novedad. Pero es también factor la capacidad imaginativa del organismo: dotado con unas características autopoieticas construye un mundo de forma original. La extensión de los sentimientos entonces es original y creadora.

La conciencia inteligente sería la habilidad para extender las inclinaciones, en tanto que modos de responder, a partir de situaciones en las que la correcta inclinación es percibida a situaciones en las que la correcta inclinación a seguir no es tan clara. Varela en otras palabras nos habla del problema al que se enfrenta el sujeto para conseguir esta extensión. Es decir nos habla de circunstancias que se le aparecen como problemáticas y ante las cuales necesita reestructurar sus formas de acción.

El carácter pragmático de la habilidad ética en Varela consiste en primer lugar en que el individuo es la acción, no hay un residuo de autoconsciencia que observe la acción

externamente, la acción no es dual, no hay un sujeto y un objeto y se experimenta en un substrato de paz y descanso (Varela, 2003; p. 64). Esto sería un tanto problemático en la medida que uno podría pensar que es la autoconciencia la que establece la norma a seguir como regla. Si lo que se pretende es una autocultivación entendida como una extensión de las inclinaciones, es decir que el individuo se entrene en tanto que persigue la formación de ciertas disposiciones para que éstas se activen de manera inmediata ante una circunstancia específica, este entrenamiento, inferimos, consiste en la constante observación de las respuestas ante las acciones, donde se supone que al comienzo están comúnmente relacionadas con los hábitos, o con el interés personal o simplemente son una obediencia a ciertas leyes: la observación de sí consistiría aquí en la constante corrección de las respuestas para que estas se articulen según la forma deseada con la situación. Esta corrección consiste en extender los sentimientos que de manera natural sentimos ante ciertas circunstancias hacia circunstancias que si bien se parecen no activan de manera inmediata los mismos o parecidos sentimientos que la primera situación. La habilidad ética consistiría en alcanzar un conjunto de disposiciones que activen de manera inmediata ciertas conductas ante determinadas situaciones sin que intervenga la autoconciencia. Pero paradójicamente la construcción de estas disposiciones parece implicar necesariamente la labor de la conciencia de sí. Si bien Varela no lo afirma así no entrevemos cómo estaría pensando entonces el logro de la acción virtuosa: cómo entender su afirmación sobre que los patrones de conducta adquiridos, las disposiciones, son el resultado de un largo proceso de cultivación de sí, donde ésta refiere a la extensión de las inclinaciones. (Varela, 2003; p. 57). En efecto qué significa “autocultivación” en este contexto si no la conciencia de sí, algo así como un desdoble de la subjetividad, que dirige la construcción de las disposiciones y que en esta medida observa como objeto a las acciones que realiza el sujeto, es decir al menos las objetiva en tanto que establece cuál es su posible causa, el simple hábito, el interés propio o la obediencia a las leyes establecidas, para luego encontrar la semejanza que esta situación, en la que la acción correcta a seguir no es muy clara, tiene con una situación en la que la acción correcta a seguir es suficientemente clara.

Pero por qué afirmamos que esto lo realiza la conciencia de sí mismo. Suponemos que si no hay distinción entre la acción y el sujeto que la realiza, en la medida en que éste



no observa la acción “externamente”, entonces éste no podría juzgar de manera diferente sus acciones. Esto quiere decir que para que el sujeto pueda decir “esta acción tiene su origen en la costumbre” precisa de un elemento que le permita distinguir a la costumbre como una orientación posible de la conducta mas no como la única orientación. Así por ejemplo puede haber discursos provenientes de la teoría evolutiva que hablen del interés esencial de todo ser vivo por mantenerse en vida. En este caso el sujeto tendría entonces dos elementos para decidir el curso de su acción ante una situación específica como el salvar su vida a costa de la destrucción de otros aún cuando la costumbre, por ejemplo, diga que el bien de la comunidad está por encima del bien individual. A esto podríamos agregar el cuerpo de leyes establecidas. Supongamos entonces que un individuo tiene que decidir para conducir su acción entre seguir lo que supone ser su instinto vital de sobrevivencia o los usos y costumbres de una comunidad o las leyes proclamadas en forma de derecho al interior de una sociedad. Cuando el individuo delibera para decidir qué acción tomar está observando a estos tres principios de forma externa, es decir como no determinantes necesarios, en el sentido de que no obligan a actuar y de que no son los únicos criterios para actuar. Kant daría un paso más y afirmaría en su Antropología que si el sujeto puede concebir a estos tres elementos como contingentes, es decir, como no necesarios en tanto que los únicos elementos de los que puede disponer para actuar, lo cual implica que puede concebir otra posibilidad de acción, si el sujeto puede hacer eso, entonces la moral tiene un fundamento a priori lo cual quiere decir simplemente que podemos elegir otra cosa diferente a la contingencia del interés propio, de la costumbre y de las leyes vigentes. ¿Qué sería esto otro que supuestamente puede elegir el sujeto? Simplemente el mantenimiento de la libertad como capacidad de elegir. Esta es una decisión cuyo fundamento en la conciencia de sí es formal en la medida en que no determina a actuar de un modo específico sino a que en las acciones se cuide el sujeto de desarrollar el uso de su libertad.

Sin embargo dice Varela que la acción ética es carente de intención, no es dirigida por la conciencia, y que es precisamente el caso de la mayorías de las acciones cotidianas como el vestirse, el comer y sobre todo la consideración a los demás. El que sean acciones que se hagan sin intención no significa que sean espontáneas dado que estamos adiestrados en ellas: es mediante la extensión y la atención y del adiestramiento continuo como surge el

comportamiento corporeizado. Esto significa entonces que la labor de la reflexión es constitutiva de la ética carente de intención.

#### **4. Conclusión: Conocimiento, prácticas y afirmación.**

En lo que sigue intentaremos reflexionar en torno a las posibles semejanzas entre el ambiente en el sentido de Varela y las prácticas en el sentido de Foucault.

Foucault resume en *El sujeto y el poder* los ejes que constituyen la experiencia de un sujeto y que ha estudiado a lo largo de sus publicaciones anteriores. El postulado aquí es la idea de que estos tres ejes transforman a los seres humanos en sujetos. Ahora bien algo característico de los modos que pretenden estatus de ciencia o que establecen “prácticas separadoras” es que ambas objetivan al sujeto, éste en cierto grado es un efecto y en esta medida secundario. Sin embargo el tercer eje consiste en la manera en que un ser humano se transforma en sujeto (DEII, p. 1042).

En la medida en que en los dos primeros ejes el sujeto es objetivado, dado que su constitución es derivada en su mayor parte de un conjunto de relaciones, proponemos pensar al sujeto como heterónimo: el conjunto de sus acciones posibles son especificadas externamente en tanto que prácticas que indican las vías posibles de acción o discursos al interior de los cuales se indican las posiciones de sujeto, esto es los modos posibles de identificación; en este último caso como sujeto hablante en la gramática general, en filología y lingüística o sujeto productivo, sujeto que trabaja, en economía y en el análisis de la riqueza o como sujeto vivo en la historia natural o en biología.

##### **4.1 Isomorfismo: sistema autopoietico/constitución de sí, sistema heterónimo/relaciones de poder.**

En la medida en que lo propio y específico de la relación de poder es ser un modo de acción que actúa sobre las acciones eventuales o actuales de otro, el sujeto que resulta de los modos de conducción es heterónimo, su conducta es función de condiciones externas y del fin que ha sido especificado por estas, siempre y cuando no reinvierta las relaciones o ambiente que pretenden objetivarlo. En el caso de los seres humanos, a diferencia de los sistemas no autopoieticos, existe la posibilidad de invertir las relaciones que pretenden

objetivarlo. Es por esto que más que ambiente hay que hablar de mundo para el caso, no sólo de los sistemas autopoieticos, sino también para los seres humanos.

El poder no se ejerce más que sobre sujetos libres y en tanto que son libres –entendemos por esto los sujetos individuales o colectivos que tienen ante ellos un campo de posibilidades en el que varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento pueden tomar lugar. Donde las determinaciones están saturadas no hay relación de poder (...). (p. DEII, p. 1056)

“Conducta” Foucault la entiende aquí como la manera o de conducir a los otros o la manera de comportarse en un campo abierto de posibilidades. Proponemos así un isomorfismo entre el sistema autopoietico como unidad que construye una significación y el eje de la constitución de sí como práctica que construye un sujeto, por un lado, y sistema heteronómico en tanto que su identidad es efecto de reglas externas de interacción y relaciones de poder en tanto que relaciones que producen una identidad como efecto de sujeto, por otro.

Al menos la idea de efecto de sujeto Foucault la indica cuando menciona sus análisis sobre la sexualidad y su funcionamiento en Occidente.

(...) en el fondo Occidente no es realmente negador de la sexualidad –no excluye- sino que él introduce, administra, a partir de ella, todo un dispositivo complejo en el que se trata de la constitución de la individualidad, de la subjetividad, en breve, de la manera en que nos comportamos, en que tomamos consciencia de nosotros mismos. (DEII, p. 570)

Se podría argumentar no obstante que cuando Varela habla de sistemas autopoieticos o sistemas heteronómicos se está refiriendo a componentes físicos y a sus relaciones, que las interacciones de las que se habla son explicables a partir de formalismos matemáticos mientras que Foucault está hablando de la experiencia como un modo de subjetivación del ser humano. Se podría decir que en este caso los formalismos matemáticos no aplican a la experiencia humana como la define Foucault. Incluso se podría argumentar que al relacionar así la experiencia foucaultiana con los planteamientos de Varela lo más que podemos hacer es objetivar al sujeto en tanto que ser vivo pero que relacionar los planteamientos de Varela con la manera en que un ser humano se convierte en sujeto es

equivoca. Esto porque la producción de significación en los sistemas autopoieticos es aleatoria, es decir no es producto de un conjunto de reglas que especifiquen los estados posibles, mientras que en las prácticas de sí se trata de la intervención de la reflexión y la voluntad por parte del sujeto a la hora de dictarse reglas de conducta (UP, p. 18).

Podríamos contestar a estas objeciones mencionando que lo propio de los sistemas autopoieticos es no la naturaleza de sus componentes sino el tipo de relación entre ellos. La definición de sistemas autónomos o heterónomos no pasa por la especificación de sus componentes. En este sentido la noción de experiencia foucaultiana tampoco precisa de una entidad dada como sustrato de la subjetividad sino que se dirige a mostrar las relaciones que producen subjetividades, ya en los discursos científicos, en las relaciones de poder o en las prácticas de sí. Y como hemos tratado de mostrar anteriormente hay una cierta analogía en cuanto a la manera en que se establecen las relaciones que producen una identidad en los sistemas heterónomos y la identidad efecto del eje de las prácticas separadoras o relaciones de poder.

En segundo lugar la construcción de significación por parte del sistema autopoietico no es sólo aleatoria sino que hay un papel activo del sistema en la medida en que tal significación, como dominio de interacciones que el sistema puede realizar, no es explicable a partir de reglas locales de interacción sino que es un *intento* por restablecer la unidad autopoietica frente a las deformaciones que sufre por parte del ambiente. Para Varela la vida ordinaria de los agentes situados es una continua redefinición de qué hacer pero no según un plan almacenado con unas alternativas potenciales sino que depende de la contingencia y de la improvisación.

#### **4.2 Semejanzas y diferencias entre la forma del sujeto foucaultiano y la organización de la autopoiesis vareliana.**

Varela llama “dominio cognitivo” al dominio de interacciones de un sistema autopoietico, es decir el conjunto de descripciones que puede formular. Todo sistema autopoietico tiene un modo particular de autopoiesis que determina su dominio cognitivo y la diversidad de su comportamiento.

Dado que la autopoiesis es un proceso continuo de transformaciones estructurales sin pérdida de autopoiesis, es un proceso continuo de especificación de la capacidad de comportamiento de un organismo y por ende de su dominio actual de interacción. Ningún

conocimiento intrínsecamente absoluto es posible y la validación de todos los saberes relativos posibles es afectada por una autopoiesis exitosa, esto es la viabilidad. (Varela, 1989; p. 77)

Además de esto Varela menciona que el dominio cognitivo de un sistema autopoietico cambia en el curso de su ontogénesis en función de su acoplamiento estructural. El “acoplamiento estructural” refiere aquí a la historia imbricada entre el ambiente y el sistema autopoietico en el que cada uno selecciona las trayectorias del otro (Varela, 1989, p. 64). Cuando existe un dominio en el que el comportamiento de una unidad es una función del comportamiento de otras unidades entonces estas unidades están acopladas en este dominio. “El acoplamiento es el resultado de las modificaciones mutuas que sufren las unidades en el curso de sus interacciones, pero sin perder su autopoiesis.” (Varela, 1989; p. 81) Esto quiere decir que el dominio de interacción no está pre especificado y dado de antemano sino que es continuamente actualizado por la acción del organismo. Si relacionamos esto con el ejercicio del poder en Foucault veremos que precisamente hay una relación de poder cuando la conducta de un sujeto es función del comportamiento de otros sujetos sin embargo esta no es una relación determinante en el sentido de que sea la conducta un solo resultado de los otros comportamientos, antes bien hay un cierto tipo de acoplamiento en la medida en que es una constante modificación recíproca lo que constituye el dominio de interacciones entre los sujetos y la identidad de cada sujeto.

Ahora bien en el caso de seres multicelulares dotados de sistema nervioso la cognición pasa a la conducta de la entidad y no, como en la célula básica, como el límite espacial de la entidad:

(...) el yo cognitivo es la manera en que el organismo, mediante su propia actividad auto-productora, viene a ser una entidad distinta en el espacio, pero siempre acoplada con su ambiente correspondiente del cual sin embargo permanece distinto. (Varela, 1992, pág. 10)

El modelo para entender el funcionamiento del sistema nervioso complejo consiste en la postulación de un yo como unidad integrada y con intención que emerge a partir de la interacción de agentes simples. Es de recalcar que este yo sólo aparece para un observador de la conducta del sistema porque para el sistema como tal sólo hay una red compleja de elementos simples. Es por esto que Varela utiliza el término sí mismo sin yo (selfless self) o yo virtual para indicar a este tipo de sistemas: “(...) un patrón global coherente que

emerge a través de componentes locales simples con la apariencia de tener una ubicación local central aunque no sea encontrada tal instancia (...)” (Idem., pág. 11)

Ahora bien así como hay una diferencia entre ambiente y mundo en el caso de un sistema vivo simple como la célula, en los sistemas dotados de sistema nervioso se produce también esta diferencia. El cuerpo en el espacio realiza interacciones microfísicas con el ambiente, como transducción sensorial, fuerza muscular, etc. Pero lo importante es que este encuentro sólo es posible desde la perspectiva del sistema como unidad: esta unidad elabora un “plus de significación”.

Lo que sea encontrado debe ser valorado de una forma o de otra –gusta, no gusta, se ignora– y actuado en una forma o en otra –atracción, repulsión, neutralidad. Esta evaluación básica es inseparable de la manera en que los eventos encuentran una unidad percepto-motora funcionando y da origen a una intención (estoy tentado a decir “deseo”), esa cualidad única de la cognición viviente. (Idem, pág. 12)

Lo cual indica que el sistema nervioso tiene una gran capacidad como sintetizador de regularidades. Hay un proceso de dos lados que indica una co-definición: por un lado la identidad del yo (self) y por otro el proceso mediante la cual esta identidad construye (brings forth) un mundo a partir de un ambiente. Identidad y conocimiento son los dos lados de un mismo proceso

(...) el organismo construye y especifica su propio dominio de problemas y acciones para ser “resueltos”; este dominio cognitivo no existe “allí afuera” en un ambiente que existe ahí como una tierra de aterrizaje para un organismo que de alguna manera fue arrojado al mundo. (Idem, pág. 14)

Este intento por restablecer la unidad autopoietica no refiere a una teleología según la cual la organización misma estuviera pre especificada. Esto implicaría que el ambiente, que especificaría un sistema vivo con una organización específica, sería el mismo para todo ser vivo; en efecto incluso en términos puramente ideales, como si, podríamos postular una organización en sí con su correlativo mundo en sí que todos los seres vivos pretenderían alcanzar y que sólo expresarían de modo inacabado en el estado actual de su desarrollo. Pero como enfatiza Varela esto no es así, lo que es interesante es que la autopoiesis es una forma de organización que da pie a diversas formas concretas de realización con igual diversidad de mundos; si insistimos en preguntar por esta organización podríamos decir que es un proceso cuya nota fundamental es la auto referencialidad, es decir, el distinguirse de

un ambiente. Refiere a una cierta organización extremadamente variada en sus formas donde el cambio reside en la contingencia de los encuentros con el ambiente pero también en cierto grado de la improvisación del sistema para construir un mundo. Es por esto que nos parece sumamente llamativo relacionar este modo de referir a los sistemas vivos con la práctica de sí foucaultiana. Foucault también nos presenta aquí un sujeto como forma, es decir, como una entidad cuya nota característica es el intento constante por tratar de distinguirse de su ambiente, al menos en el eje de la subjetivación de sí mismo, en tanto que de lo que se trata aquí es de constituirse a sí mismo como sujeto. La autorreferencialidad del sujeto aquí, y en los sistemas autopoieticos en Varela, consiste en que al interior del ambiente aleatorio o prácticas no discursivas el sujeto tiene la posibilidad de construirse a sí mismo, buscar un modo de identidad que no sea enteramente determinado de forma heterónoma pero sin que esto quiera decir que postulemos una distinción radical entre el sujeto producido por las prácticas discursivas y no discursivas y el sujeto construido a sí mismo. De tal manera que cuando Foucault habla del pensamiento no como el conjunto de representaciones que sostienen un comportamiento ni como el conjunto de actitudes que puedan determinarlo lo identifica como una cierta capacidad para tomar distancia de sí mismo. “El pensamiento es la libertad en relación a lo que uno hace, el movimiento por el que uno toma distancia, lo constituye como objeto y lo reflexiona como problema.” (DEII, p. 1416)<sup>207</sup> Sin embargo a diferencia de Kant esta libertad no constituye un sistema formal que sólo refiere a sí misma y aquí es donde es interesante introducir a Varela. Según Foucault para que un dominio de acción, para que un comportamiento, sea problematizado por el pensamiento es necesario que ciertos elementos lo tornen incierto, le hagan perder cierta familiaridad.

Estos elementos provienen de procesos sociales, económicos o políticos. Pero no juegan aquí más que un papel de incitación. Pueden existir y ejercer su acción durante mucho tiempo antes de que haya problematización efectiva por el pensamiento. Y éste, cuando interviene, no toma una forma única que sería el resultado directo o la expresión necesaria de éstas dificultades; es una respuesta original o específica y frecuentemente multiforme, incluso contradictoria en sus diferentes aspectos, a tales dificultades definidas por él para una situación o un contexto y que valen como una cuestión posible. (DEII, p. 1416)

---

<sup>207</sup> Véase como aquí Foucault no está hablando sino del sujeto trascendental de la Antropología en sentido pragmático kantiana.

Quisiéramos recalcar que así como la autopoiesis consiste en la reiteración de la organización autónoma ante los encuentros azarosos con el ambiente, con la consecuente construcción de mundo, así también el pensamiento sólo problematiza cuando ciertos factores rompen la familiaridad de ciertos dominios de acción: en ambos casos se trata no de una determinación sino de una incitación. En segundo lugar así como, aún cuando la autopoiesis se defina como un tipo específico de organización como autorreferencialidad, el sistema vivo no es un simple resultado necesario en función de la organización autopoietica sino que en buena medida depende de la contingencia y de la improvisación, así también el pensamiento en sentido foucaultiano no toma una forma única resultado necesario de los factores que han tornado incierto un campo de acción. En tercer lugar así como la constitución del sistema, su identidad y su mundo son todos resultado de un proceso en contexto en el que hubo originalidad en tanto que no hubo un conjunto de determinaciones que dirigieran el proceso, así también las respuestas que construye el pensamiento son originales y específicas al contexto que las originó.

Si el concepto de autonomía organizacional está referido entonces al mantenimiento de la propia organización que distingue al sistema del ambiente en el que está inserto y el proceso en las máquinas heterónomas en cambio está dirigido a la producción de algo ajeno a la máquina nos parece que esto no es muy lejano de las formas de construcción de la subjetividad que nos propone Foucault. Por un lado en la llamada etapa genealógica muestra la manera en que la producción de la subjetividad opera mediante mecanismos heterónomos en la medida en que los mecanismos que intervienen en la producción de la subjetividad la refieren a una finalidad que la rebasa, dado que las reglas de conducta no provienen del sujeto sino que éstas lo producen pero por otro lado los modos de subjetivación en tanto que formas de relación con uno mismo refieren a la autonomía en la medida en que aquí las prácticas están destinadas al mantenimiento de la propia subjetividad como algo que se distingue del ambiente, esto es, como algo diferente de las relaciones productoras de subjetividad sólo en tanto que trata de construirse a sí misma.

En segundo lugar las máquinas autopoieticas tienen individualidad. La individualidad consiste en la constancia de la organización por lo que tienen una identidad independiente respecto de un observador. Dado que en las máquinas heterónomas la



identidad no está determinada por su funcionamiento, porque su producto es diferente de ellas mismas, su identidad depende de un observador externo, es definida desde el exterior. De igual manera en la medida en que la subjetividad está referida a sí misma en el mantenimiento de su autonomía, esto es, de su organización, es decir, del sujeto como forma, como condición de posibilidad de las prácticas que organizan la subjetividad como algo en constante transformación, entonces posee una identidad independiente en el sentido de Varela. Nótese que cuando ponemos en relación el concepto de forma foucaultiano con el de organización en Varela queremos indicar solamente que ambos refieren a un conjunto de relaciones que definen un campo de acción. De igual manera en la perspectiva genealógica en la medida en que la subjetividad es construida en relación con los otros la identidad es “definida desde el exterior”.

En tercer lugar las máquinas autopoieticas son unidades en la medida en que sus fronteras están definidas por el funcionamiento de su proceso de autoproducción. En cambio en las heterónomas las fronteras están especificadas por el observador al determinar las interfaces de entradas y salidas. Si entendemos por “fronteras” el conjunto de posibilidades de acción de un sujeto vemos que estas fronteras son especificadas por la acción misma del sujeto en las prácticas que constituyen sus modos de subjetivación. Por otro lado si las fronteras están especificadas no por la acción del sujeto sino por relaciones que buscan objetivar sus modos de acción o prácticas entonces hay una relación de poder.

Sólo que hay que recalcar que en el caso de los sujetos en la relación de poder siempre existe la posibilidad de invertir las relaciones que pretenden gobernarlos mientras que si hay un aniquilamiento total de esta posibilidad entonces entramos en la dominación y salimos de la relación de poder (esta dualidad no es posible en el caso de los sistemas heterónomos, es decir, no hay aquí posibilidad de autoespecificar los modos posibles de acción y en esta medida su propia identidad pues precisamente lo propio de estos sistemas es que su identidad es por completo y totalmente efecto de las relaciones que las determinan: en efecto al relacionar al sujeto con los sistemas autopoieticos pero también con los heterónomos mostramos el carácter complejo del sujeto ya que puede ser entendido como efecto de las relaciones de poder pero también como subjetividad que se construye a

sí misma, como heterónimo y autónomo. La complejidad estaría en respetar ambas modalidades advirtiendo los modos en que se articulan sin hacer reduccionismos simples.

Es claro que Varela está hablando de fronteras en términos de organismos sin embargo cuando habla de los sistemas nerviosos complejos remite ya a la conducta del organismo, a sus posibilidades de acción que no están predeterminadas por completo y en esta medida nos parece posible establecer un puente con la idea de posibilidades de acción del sujeto en Foucault, lo que nos parece interesante es que en ambos temas es la acción del organismo en uno y del sujeto en otro la que especifica su propia constitución en tanto que unidad orgánica y en tanto que subjetividad con uno mismo respectivamente.

La analogía entre Varela y Foucault respecto de la acción podría ser que así como el mundo de la percepción surge a partir de la estructura sensomotora, es decir, de las capacidades de conducta del organismo pero sobretodo de acciones recurrentes, acciones que se repiten hasta formar una cierta regularidad perceptiva, así ciertos discursos con pretensiones de verdad tienen su condición de posibilidad en determinadas prácticas no discursivas, donde la regularidad, es decir la reiteración de determinadas prácticas, produce, hace posible, motiva, el surgimiento de ciertas prácticas discursivas. En ambos casos la conducta o la acción del cuerpo son condición de posibilidad del mundo, en tanto que descripción de ciertos aspectos del ambiente como siendo de determinada manera de forma regular o constante, o de los discursos con pretensiones de verdad, en tanto que descripciones de ciertos aspectos del fenómeno social como siendo de determinada manera de forma regular o constante.

Ahora bien el problema es que precisamente Foucault analiza estos comportamientos de la vida cotidiana, las relaciones a nivel micro, según las relaciones entre sujetos no según la relación sujeto ambiente. En cierta medida Varela es cartesiano dado que supone que es posible describir y analizar la relación del sujeto con el ambiente, res extensa si se quiere, sin considerar las modulaciones que sobre esta relación produce el contexto social, la cultura. Si bien dice que la manera en que entiende el conocimiento es poscartesiana en la medida que es construido por pequeños dominios compuestos de micromundos y de microidentidades, es decir, no hay un yo substancial sino un simple agregado de microidentidades (2003, p. 39), además de que la estructura sensomotora está

inserta en un contexto cultural, el problema es que no muestra la relación entre este contexto y la construcción de las estructuras cognitivas. Muestra sí la relación entre tales estructuras y la organización sensomotora, pero no es claro el rol que el contexto cultural cumple en tal relación.

#### 4.2.1

El problema aquí es que el enfoque enactivo describe la manera en que surge un mundo para el organismo, es decir la manera en cómo a partir de una estructura sensomotora surge un determinado patrón de regularidades perceptivas, pero cómo relacionar esta idea con el saber qué hacer ante un micromundo específico.

Es de recalcar cómo al introducir el problema de la habilidad ética Varela ahora menciona al papel de la sociedad en la adquisición de los comportamientos específicos: el experto en ética es un pleno participante de una comunidad (2003, p. 46). El problema con identificar la conducta del organismo con la del sujeto en tanto que ambas son descriptibles en términos de micromundos y de microidentidades estriba en que en el caso del sujeto Varela menciona conceptos tales como comunidad, tradición, sociedad, participación en una comunidad. Pero de qué manera podemos decir que un organismo está inserto en una comunidad, en una sociedad, en una tradición. En qué sentido es lo mismo afirmar que la acción correcta en un micromundo muestra habilidad *ética* en el sujeto a afirmar que la acción correcta de un organismo en un micromundo muestra habilidad *¿ética?* en el organismo.

Parece que Varela está pensando a la ética como la correcta solución de problemas no a partir de reglas establecidas. Se quiere concretar a la solución de problemas que remiten a aspectos cotidianos como ayudar a alguien en peligro de sufrir un accidente por su distracción, el caso del niño que cae en un pozo.

Básicamente piensa en la consideración, que supone natural en el ser humano, hacia los demás y que expresamos en nuestras relaciones cotidianas. Consideradas así las cosas entonces el criterio para establecer lo acertado o no de la acción depende de si obedece a la naturaleza humana; en este sentido la compasión la entiende como algo natural en el ser humano.

#### 4.2.2

Consideramos así que la postura de Varela supone una fundamentación diferente a la de Foucault. Para el filósofo francés es parte de una tecnología de poder, que domina a la subjetividad, la constante interrogación sobre su verdad en una pretendida “naturaleza humana”. En este sentido afirmar que hay en la naturaleza humana un conjunto de valores que determinan lo que es una acción correcta en términos éticos y que el sujeto no tiene sino que reconocer conlleva el peligro de fijar a la subjetividad pero sobretodo presupone una naturaleza humana dada: en efecto las labores arqueológica y genealógica han mostrado el carácter contingente de las evidencias incluso a nivel de los datos de la biología.

Sin embargo hay un compromiso más fuerte en la reflexión foucaultiana sobre la naturaleza humana. En sus reflexiones sobre los modos de subjetivación está en juego el pathos de la distancia nietzscheano, es decir, algo así como el impulso para transgredir los límites de la experiencia que fija una identidad, así como las relaciones de poder que pretenden determinar una subjetividad y también los límites de una naturaleza humana que determina sus valores.

En este sentido sugerimos que en Foucault la subjetividad se constituye como una apertura propia de su forma. Tal apertura se distingue del modo del saber de la ciencia en tanto que no busca una certeza sino que guarda una distancia escéptica respecto de toda solidificación del saber (Schmid, 2002; p. 136). Esta subjetividad no se equipara con una razón determinada de una vez por todas sino con una razón transformativa. Subjetividad transformativa y escéptica porque consiste en una incesante interrogación de la racionalidad dominante, interrogación a partir de la cual acomete la tarea de elaborar otra forma de racionalidad.

La idea de la apertura de la forma de la subjetividad refiere la pregunta por la forma que el individuo se da a sí mismo así como por el tipo de reflexión que practica sobre ella. Esto es el carácter abierto de la forma hace posible un ethos en tanto que acción conscientemente dirigida por el sujeto para constituirse o producir una estética de la existencia. En este sentido el sujeto no se forma sólo en el juego de los símbolos sino también en prácticas reales. La estructura de símbolos por rígida que sea deja un margen

abierto a una serie de cuestiones de elección personal la cual a su vez actúa sobre la estructura, es decir una sociedad no es sólo una estructura que asigna determinados lugares a los individuos sino que es variable en función del comportamiento de ellos.

#### 4.2.3

Pero de aquí no se sigue que el comportamiento sea el efecto de la conciencia que se determina a sí misma.

El resultado de la aplicación de los métodos arqueológicos y genealógicos a las prácticas discursivas y no discursivas es constatar el carácter inacabado de la subjetividad. Tenemos así los tres ejes de la experiencia: en primer lugar la constitución del sujeto a partir del entramado de prácticas discursivas que determinan lo que puede pensar y cómo se puede ubicar al interior de los discursos, en segundo lugar la producción del sujeto a partir del entramado de relaciones de poder que lo determinan, y en tercer lugar la constitución del sujeto a partir de la reflexión sobre sí y de las prácticas que esta reflexión determine. Lo que nos resulta paradójico en esta descripción es que el mismo carácter de inacabado, que permite la objetivación del sujeto, sea también lo que permite su indeterminación específica.

Pero no parece del todo correcto afirmar que en los dos primeros casos se trata de un sujeto pasivo y en el último de uno activo. Esto porque la afirmación sobre un pretendido carácter pasivo presupone una entidad ya dada sobre la cual se ejercen las prácticas discursivas y no discursivas, cuando la cuestión es que ésta subjetividad no está dada sino que es producida: carece de sentido preguntar si esta subjetividad es pasiva o activa. El carácter de activo por su parte, puesto que tiene su correlato en el pasivo, si éste no opera en este contexto carecerá de sentido entonces su uso, es decir sólo podemos entender qué significa la frase “sujeto activo” a partir de su correlato pasivo pero si éste no opera en este contexto no tiene sentido entonces hablar de un sujeto activo, pero además hablar de “sujeto activo” implica una subjetividad que si bien está inserta en las relaciones que la determinan, éstas no la determinan en su totalidad simplemente porque las puede transgredir: al hablar así no se quiere identificar el origen de las valoraciones, la valoración que sostiene sus valores, pues la transgresión parte de la sensibilidad ante lo intolerable.

Que no se quiera identificar el origen de estas valoraciones en este contexto indica solamente que la identificación se entiende como una fijación que sustantiva al sujeto al dotarlo de una constante antropológica. Que no se quiera interrogar por la valoración que sostiene este valor, lo intolerable, implica pensar a la sensibilidad ante lo intolerable como algo dado, evidente en sí mismo pero siempre en un marco histórico concreto; no se habla de lo intolerable en sí sino de lo que es intolerable aquí y ante estas circunstancias específicas.

La pregunta que nos parece relevante gira así entorno a esta sensibilidad ante lo intolerable, en torno a este punto primero de la espontaneidad de la subjetividad que pondrá en marcha la problematización para la construcción de prácticas destinadas a la modificación de la propia subjetividad para así invertir las relaciones de poder que, digamos, afectaron a esta sensibilidad. Así por ejemplo cuando Schmid (2002) menciona la postura de Foucault respecto de la revolución iraní afirma que no se trata aquí de una fundamentación que legitime el movimiento sino que se ha de partir de que la revolución de hecho se ha dado: es a través de la sublevación como interviene la subjetividad en la historia.

Un instante que carece de explicación; un momento originario, que nuevamente da lugar a la formación de nuevas relaciones; un acto histórico en el que se manifiesta una subjetividad capaz de introducirse en la historia y modificarla. (Schmid, 2002; p. 336)

En efecto la forma de esta subjetividad se distingue del cogito en tanto que no se define a través del movimiento que realiza la propia conciencia consigo misma pero también de la del sujeto trascendental que establece los límites de toda experiencia posible. La reflexión aquí no gira sobre sí misma sino que se encamina a lo extraño, es decir, la autorreflexión se constituye como un alejamiento del yo respecto de sí mismo. El arte de vivir en tanto que capacidad de conducir la propia vida no mienta a la vida acerca de su verdad sino a la vida como capacidad de ser configurada y es por esto que se la identifica con un arte (Schmid, 2002; p. 230). Se trata aquí de reflexionar sobre la experiencia no como la determinación de los límites de toda experiencia posible sino como la posibilidad para modificar al sujeto pero se trata aquí de un sujeto impulsado por la voluntad de cambiarse a sí mismo (Schmid, 2002; p. 217). No se trata aquí de la identidad del sujeto como condición de la experiencia

sino de la experiencia como apertura a la alteridad para que el sujeto no se solidifique en una identidad, al pretender que lo constituye a priori cuando es contingente y por lo tanto transformable.

Nos surge aquí entonces una tensión en cuanto al concepto de relación. Si es correcto afirmar que la arqueología y la genealogía sustituyen a la filosofía de la subjetividad por una filosofía de la relación y que para esta filosofía la red de relaciones determina en todo momento la actualidad del yo, qué puede significar la afirmación “relación consigo mismo”. La tensión consiste en que en los métodos arqueológicos y genealógicos la reflexión de la subjetividad es determinada por las relaciones que la producen mientras que la “relación consigo mismo” privilegia a la reflexión sobre la experiencia como determinación de la relación.

#### **4.2.4**

La noción de arte de vivir refiere al concepto de vida no en su verdad como entidad dada sino a la vida como capacidad de ser configurada. Ahora bien esta configuración ¿es producto de un conjunto de relaciones que la determinan o puede ser dirigida por la reflexión de la subjetividad?

Si en Foucault es una cosa evidente, al menos resultado de las investigaciones arqueológica y genealógica, la capacidad de transgresión de la subjetividad, Varela desde la biología y la ciencia cognitiva sugiere que este carácter espontáneo tiene su raíz en el carácter autopoietico de la entidad orgánica.

Así como la reflexión en Foucault no es un movimiento del pensamiento sobre sí mismo sino sobre lo diferente que permite la propia transformación con lo que la identidad del sujeto es constantemente transformada, en Varela la reflexión se dirige a mostrar la ausencia de un yo, como unidad central que dirija los procesos cognitivos y sensomotores, valiéndose de la postulación de los llamados micromundos y las microidentidades como contingentes. Sin embargo en Varela lo que permite la constante transformación de las microidentidades y la reflexión de la subjetividad es el carácter autopoietico del organismo en la medida en que no le es posible la determinación del ambiente en su totalidad sino que opera seleccionando significativamente un conjunto de regularidades. Selección que está

motivada por las situaciones en las que está inserto el cuerpo. Cómo ocurre esta selección. Necesariamente tenemos que recurrir a la analogía y decir: el carácter autopoiético en organismos de la complejidad de la especie humana provoca dominios fenomenales en los que la acción está construida considerando como variables no sólo las capacidades sensoriomotoras sino con ellas además algo así como variables culturales. Foucault con su concepto de experiencia nos da una perspectiva sobre cómo podrían operar estas variables. La autopoiesis a nivel de este nuevo dominio fenomenal que en términos generales sugerimos llamar “cultura” Foucault nos ayuda a pensarlo mediante su concepto de “problematización”. El tema de la problematización en Foucault es importante en la medida en que es el que marca el punto de inflexión en la manera en cómo varían los temas morales. La problematización surge en el momento en que las condiciones sociales constituyen algo así como un obstáculo para que el sujeto se pueda sujetar a reglas y finalizar su existencia: sugerimos que esta expresión puede ser correlacionada con el afirmar que el ambiente obstaculiza la autopoiesis en este emergente dominio fenomenal de la habilidad ética. En este sentido la “crisis de la subjetivación” refiere a la dificultad que el individuo tiene sobre la manera en que se puede constituir como sujeto moral de sus conductas (SS, p. 131).

Por ende si la problematización, en el sentido foucaultiano, surge cuando aparecen ante el sujeto situaciones que impiden su autofinalización puede ser quizá porque la autofinalización es inherente a los procesos que constituyen a toda máquina viviente.

## **5. Conclusión. La crítica nietzschiana a la acción en Varela y Foucault.**

¿Qué es la acción? Hemos considerado tres perspectivas:

En primer lugar Friedrich Nietzsche para quien la acción es la expresión de una constitución fisiológica que divide entre ascendente y decadente. Considera en este sentido que el individuo es un entramado de instintos los cuales deben expresarse en las relaciones que tiene con las cosas y con los hombres. Pero distingue la constitución ascendente de la decadente: la acción es ascendente cuando es la expresión necesaria de determinados instintos, es fácil en tanto que no se la *siente* como la coerción impuesta por la reflexión consciente. Esto indica un sentimiento de independencia frente a los otros en la medida en que la acción no es una respuesta que de cuentas a los otros, no se *siente* la mirada de los



otros al actuar. La acción es decadente cuando ocurre bajo el predominio de la reflexión consciente. Esto porque el pensar consciente carece de la posibilidad para entender aquello que es más propio del individuo en la medida en que se basa en conceptos universales.

Consideramos fundamentalmente que la acción ascendente es un impulso que no nace de la carencia sino de la plenitud para actuar. El deseo por ejemplo no es la expresión de la ausencia de aquello que falta sino de la riqueza que se desparrama. Esto nos parece fundamental porque en este aspecto nos parece encontrar una divergencia respecto de Foucault y Varela.

Francisco Varela parte de una descripción científica del funcionamiento del cerebro para proponer una ética en consonancia con la ausencia de un yo central rector de los procesos cerebrales y de la conducta. Consideramos que esta postura es semejante a la nietzscheniana en la medida en que no hay un yo central como unidad rectora de la conducta.

Sin embargo encontramos que un aspecto relevante en la descripción del tipo de organización de los sistemas autopoieticos es que los procesos dirigidos al mantenimiento de sí mismos son constantemente modificados por el ambiente. Considera así Varela que el sistema constantemente tiene que estar restableciendo su unidad autopoietica: pero nos parece que los cambios son reactivos en el sentido de que son una respuesta al ambiente dirigida a tratar de restablecer la unidad trastocada.

Entendemos que al operar la misma descripción en el sistema nervioso central humano resulta que la coherencia inteligente de la conducta para un observador resulta de la interacción compleja de unidades simples cuyos procesos son descriptibles en términos de la autorreferencialidad de la autopoiesis. Esto resulta en la ausencia de un yo central que de cuenta del orden constatable para un observador. Pero la autorreferencialidad indica procesos que reaccionan ante los impactos del ambiente y que están dirigidos a restablecer la organización modificada.

Ahora bien cuando Varela considera los discursos éticos que concuerden con la ausencia de un yo como reflexión consciente que gobierna la conducta encuentra en el budismo un conjunto de prácticas destinadas a incorporar, construir formas de conducta inmediatas ante circunstancias problemáticas sin que ocurra la criba de la racionalización

consciente. Pero cuál es el criterio que nos da las prácticas que deben ser corporalizadas. Para Varela, entendemos, la corporalización sólo es pertinente para aquellas circunstancias que son relativamente semejantes pero la reflexión consciente debe operar cuando nos encontramos ante circunstancias cuya divergencia no nos permite actuar según las conductas corporalizadas. Si el problema es resolver qué y cómo actuar ante una situación específica, entre más divergente es la situación de aquellas situaciones ya conocidas entonces más se intensifica la reflexión y menos operante es la acción corporalizada.

Nos parece que desde una perspectiva nietzscheana en la descripción Vareliana hay una crítica en la descripción de los procesos fundamentales del organismo y una expresión decadente de la acción. Crítica en cuanto que para Nietzsche

(...) el aspecto conjunto de la vida no es la situación menesterosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda,- donde se lucha, se lucha por el poder... (GD, 14; p. 101)

En efecto para Nietzsche cuando ya no se sabe actuar, con lo que se intensifica el pensar consciente que problematiza, es porque hay una decadencia de los instintos.

En Michel Foucault encontramos un problema con la cuestión del origen de la “problematización”: lo intolerable. Nos parece que la problematización en el sujeto surge cuando encuentra que su acción está siendo obstaculizada. Nos cuestionábamos en el apartado 4.2.2 entorno a esta sensibilidad ante lo intolerable, en torno a este punto primero de la espontaneidad de la subjetividad que pondrá en marcha la problematización para la construcción de prácticas destinadas a la modificación de la propia subjetividad para así invertir las relaciones de poder que, digamos, afectaron a esta sensibilidad.

Advertimos aquí una posible crítica nietzscheana en el sentido de que también la problematización, en tanto que surgimiento de la subjetividad que reflexiona sobre sus condiciones opresivas de existencia, es un acto reactivo: surge como una reacción ante las formas de relación dominantes o normalizadoras. Es por esto que es ya expresión de decadencia: surge como intensificación del pensar reflexivo ante la obstaculización de la acción inmediata.

Queremos resumir el concepto de acción en los tres autores para terminar.

- a) En Nietzsche la acción es la expresión de una constitución fisiológica y no de una determinación consciente que se dicta máximas a sí misma: la moral aquí consiste en la expresión necesaria de ascendencia o decadencia. Hemos puesto énfasis en la idea de necesidad como facilidad de la acción sin la criba del cuestionamiento consciente: el sujeto no se pregunta si lo que hace es bueno o malo, antes bien tiene que hacer lo que hace en tanto que *es* lo que hace.
- b) En Foucault hemos reseñado los tres ejes de su concepto de experiencia. Consideramos que la acción en los primeros dos ejes de la experiencia es un resultado de las prácticas discursivas y no discursivas en las que está inserto el sujeto. Nos apareció problemático el tercer eje en cuanto aquí la acción nos parecía subordinada a la reflexión consciente. ¿Es entonces la acción el conjunto de condiciones que la producen o el campo de posibilidades del sujeto? Esto nos hizo problematizar la acción a la luz de las afirmaciones nietzscheanas: consideramos que en Foucault el punto de partida es reactivo en tanto que la reflexión surge ante lo intolerable esto es ante la obstaculización de la acción del individuo.
- c) Con Francisco Varela intentamos ver hasta qué punto podíamos pensar un correlato biológico para esta posibilidad de la subjetividad de poner en cuestión las prácticas que pretenden dominarla. Esto porque el mismo Varela reconocía la necesidad de pensar tales prácticas y explícitamente refería a Foucault sobre la naturaleza de estas prácticas. Considerábamos así pensar el cuerpo en sentido fisiológico como tal vez Nietzsche lo estaba pensando en su crítica de los valores morales.
- Encontramos sin embargo que aún cuando Varela elimina el concepto de unidad central para dar cuenta de los procesos cognitivos y de la conducta sí describe en términos reactivos la organización corporal de los organismos en tanto que sistemas autopoieticos. Esto porque la organización autopoietica reacciona ante las modificaciones del ambiente que la trastocan: busca un restablecimiento constante que es a lo que Varela llama la “permanente carencia de lo vivo”.
- A más de esto cuando Varela trata de pensar aquellas prácticas destinadas a transformar la subjetividad que sean acordes con las descripciones científicas del funcionamiento del cerebro si bien pone énfasis en la corporalización de tales

prácticas nos parece insuficiente en cuanto a los criterios que guían la corporalización: qué valores son los que debemos corporalizar, ¿son los valores de una cultura? Pero ¿no esto elimina el carácter individual de la valoración proveniente de la constitución fisiológica *concreta*? Varela parece no cuestionar la pertinencia de los valores culturales sino que se preocupa sólo por la corporalización de tales valores. Y sin embargo para aquellas situaciones en las que la corporalización es insuficiente entonces la reflexión consciente ha de surgir para tratar de orientar la conducta. Podemos ver entonces que desde un punto de vista nietzscheano la descripción de Varela es descendente.

- d) Nuestra tesis entonces consiste en que las descripciones de la acción en Foucault y Varela son descendentes en sentido nietzscheano dado que parten de una reacción: la intensificación de la reflexión consciente debido a la obstaculización para actuar que oponen las circunstancias.

## 6. Bibliografía.

Babich, B. (ed) *Nietzsche, Theories of Knowledge, and Critical Theory: Nietzsche and the Sciences I*. Kluwer academic publishers. Great Britain, 1999.

\_\_\_\_\_ *Nietzsches's philosophy of science*. State University of New York Press. United States, 1994

Balbier, E. et al. *Michel Foucault, Filósofo*. Gedisa. España, 1999.

Churchland, Paul. *The engine of reason, the seat of the soul: a philosophical journey into the brain*. Massachussets Institute of Techonology. USA, 1999.

Clark, Andy. *Mindware*. USA Oxford, 2001.

Conway, Daniel W. (ed) *Nietzsche: critical assessments. Vol. II*. Routledge. Great Britain, 1998.

Dreyfus, Hubert. *What computers still can't do*. Massachussets Institute of Techonology. USA, 1993.

Hatab, Lawrence J. *Nietzsche's life sentence*. Routledge. United States, 2005.

Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Gallimard, France. (SP)

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Gallimard. France,1976.  
(VS)

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité II L'usage des plaisirs*. Gallimard. France, 1984.  
(UP)

Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard. France, 2001. (HS)

Foucault, Michel. *Dits et écrits I*. Quarto Gallimard. France, 2001. (DEI)

Foucault, Michel. *Dits et écrits II*. Quarto Gallimard. France, 2001. (DEII)

Gazzaniga, Michael S. MIT. USA, 2000.

Kant, Immanuel. *Antropología en sentido pragmático*. Alianza. España, 2004.

(Antropología)

Kant, Immanuel. *Lecciones de ética*. Crítica. España, 2002. (Lecciones)

Moore, Gregory et al. (ed) *Nietzsche and Science*. Ashgate. Great Britain, 2004.

Mahon, Michael. *Foucault's Nietzschean Genealogy*. State University of New York Press.

USA, 1992.

Nietzsche, F. (1994). *Kritische Gesamtausgabe, Werke*. Berlin: Walter de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich. *El nihilismo escritos póstumos*. Península. España, 2000. (N)

\_\_\_\_\_ *Humano, demasiado humano*. Gradifco. Argentina, 2004. (HH)

\_\_\_\_\_ *Mas alla del bien y del mal*. Alianza. España, 2007. (MBM)

\_\_\_\_\_ *La genealogía de la moral*. Alianza. España, 2006. (GM)

\_\_\_\_\_ *Anticristo*. Edimat. España, 2000. (A)

O'leary, Timothy. *Foucault The Art of Ethics*. Continuum. Great Britain, 2002.

Rajchman, John. *Michel Foucault, La liberté de savoir*. Pres. Universitaires de France.

France, 1987.

Smith Churchland, Patricia. *Brain-Wise*. Massachussets Institute of Techonology. USA,

2002.

Varela, Francisco. *The embodied mind. Cognitive science and Human experience*.

Massachussets Institute of Techonology. USA, 2000.

Varela, Francisco. *Autonomie et connaissance*. Éditions du seuil. Francia, 1989.

Varela, Francisco et al. (ed) *Understanding origins. Conemporary views on the origin of*

*Life, Mind and Society*. Kluwer academic publishers. Holanda, 1992.

Varela, Francisco. *Conocer las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas*. Gedisa. España, 1990.

Varela, Francisco. *La habilidad ética*. Debate. España, 2003.

VARELA, F. J. (1992). "Autopoiesis and a Biology of Intentionality". In B. McMullin and N. Murphy (eds.). *Autopoiesis and Perception: A Workshop with ESPRIT BRA 3352* (pp.4-14). Dublin.