



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y
HUMANIDADES
UNIVERSIDAD DE CHILE

Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

La genealogía sobre sí

Informe final de seminario:

“Nietzsche y Foucault: Una continuidad filosófica”, para optar al grado de
Licenciado en Filosofía.

Alumno: Ignacio Francisco López Fuentes

Profesor: Raúl Villarroel

Agradecimientos

En las perspectivas de que esta tesis nació, se sostiene la ficción del yo, al menos como unidad esencial y autosuficiente, sosteniendo su carácter devenido y contingente, esto es de algún modo entenderse como circunstancia de numerosos accidentes. Circunstancias que han sido ustedes para mí al modo del cariño, del juego, la lucha, la risa y el baile. Al modo en que son voces en mí de una conversación que espero no termine nunca.

A ustedes, mis circunstancias, gracias

A mis amigos, mis mejores amigos; Javier, Bárbara, Víctor, Wladimir, Fabián, Katherinne y Carlos.

A mi familia grande; la de Puerto Varas, la de Temuko, la de Tirúa, de Conchalí, de Puente alto, de Melosilla, la de horcón y de Quilpué.

A mi Madre a mi Padre, que me han hecho leer y reír mucho, que me aman exageradamente...los entiendo.

Al profesor Jesús Gutiérrez, que me enseñó a amar la vida.

A Pamela, que me enseñó a vivir amando.

A ustedes, mis circunstancias, gracias.

Ignacio

Índice

Agradecimientos.....	3
Resumen	6
Introducción	7
Capítulo I: La genealogía de la moral	11
El perspectivismo genealógico; historia, corporalidad y poder	12
Los buenos y los malos	14
El sentimiento de culpa	17
La memoria se graba en el cuerpo.	19
Justicia, pena y crueldad	20
Vitalidad y poder	22
La medicación sacerdotal: <i>La seriedad más grave</i>	25
Ascetismo y razón.....	28
Posicionamiento histórico.....	30
Conocimiento habido.....	32
Hacia un nuevo conocer.....	35
Capítulo II: Hermenéutica genealógica	39
Las claves	39
El arte de la interpretación	40
La sabiduría, una mujer	41
El guerrero.....	43
Ligereza.....	49
Capítulo III : La genealogía en Michel Foucault	52
Nietzsche, la genealogie, l'histoire Una sistematización.	57
El Origen.....	58
Procedencia.....	61
Emergencia	62
Dominación.....	63
<i>Surveilliere et punire</i> genealogía realizada	64
Contra la hipótesis represiva	68

La actitud crítica.....	70
Acontecimentalización	73
Capitulo IV: Conclusión, Al menos una Disposición anímica.....	77
Bibliografía.....	79

Resumen

La genealogía es introducida en el ámbito filosófico por Friedrich Nietzsche en su texto *La Genealogía de la Moral*, en él privilegió una perspectiva histórica para sostener que las categorías morales respondían a intereses del orden del poder. Michel Foucault reactivó el método genealógico aplicándolo sistemáticamente sobre conceptos como la locura, la criminalidad y la sexualidad; todo, en función de exponer cómo dichas nociones responden al proceso histórico del desarrollo de la gubernamentalización. Este proceso significa las técnicas por las cuáles las distintas instancias del poder configuran la subjetividad. La presente investigación pretende dar cuenta del despliegue de la genealogía tanto en Nietzsche como en Foucault, para sostener que la actividad genealógica supone un complejo metodológico-disposicional, es decir, una técnica de interpretación que exige del interprete una cierta disposición anímica.

Introducción

La historia de cada uno de nosotros está marcada por un número indeterminado de decisiones, juicios que se elaboran y voluntades que se manifiestan en uno u otro sentido. ¿De dónde provienen estas decisiones? O bien ¿Según qué criterios se juzgan las aparentes opciones?

Distintos momentos en la historia del bípedo implume han ofrecido distintas respuestas; la fatalidad del destino, la predeterminación divina, las leyes mecánicas de la historia, etc...

Sea cual fuere la respuesta, incluso ante la ausencia de una pregunta explícita por los juicios de valor, estos se realizan de manera manifiesta a cada instante en cada rincón del mundo. Lo que pondremos en relieve en esta tesis, es el esfuerzo realizado en la genealogía de Nietzsche y más tarde en Foucault, por dar cuenta del carácter devenido de los valores, así como de los elementos que a su formación concurren. Nuestro interés va incluso más allá de las respuestas que ofrecieron, para encontrar las condiciones de posibilidad que habilitan el preguntar radical en torno a los valores.

La consideración explícita en torno a los juicios de valor, tiene sus primeros asomos y profundas consideraciones al tiempo en que surgen las primeras conjeturas sobre la libertad humana y con ella, la complejidad de conducirse bien o mal en virtud de esta libertad.

Hubo de pasar algo más de dos mil años para cambiar las preguntas: ¿cómo decidir si x acción está bien, es buena? ¿Cómo conocer lo verdadero? A otras tales como ¿Cuál es el verdadero valor del bien? ¿Por qué conducirnos hacia el bien y no el mal? ¿Por qué la verdad y no la mentira? Con Nietzsche la cuestión de los juicios se trasladó al esfuerzo de trazar, de una vez y sin censura, la historia de aquello que se ha tenido por bueno, según quienes y en función de qué.

La respuesta resultó sin duda escandalosa, lo bueno no lo había sido siempre, los buenos eran ahora malos, los antiguos malos, los nuevos buenos. Todo, en función de la más mundana de las motivaciones: poder.

Nietzsche dio cuenta por primera vez en la historia, de la historicidad de los fundamentos morales, con ello mostró el mundano lugar del bien y el mal. Dicho lugar era el cuerpo, sus apetitos, voluptuosidades, fuerzas y debilidades que, habían tomado una y otra vez los nombres de “bueno” y “malo”.

Al realizar esta retrospectiva genealógica, Nietzsche ofreció un criterio, un valor como medida del resto de los llamados valores, este era la vitalidad. Consideró que la historia de los juicios morales había comenzado con juicios en función de lo útil a la vida. Así, en el contexto de sociedades guerreras, bueno era ser saludable, fuerte, violento. A su tiempo, sociedades civiles y numerosas requirieron otros valores y tuvieron por buena la solidaridad, la empatía y la obediencia.

Así, los antiguos buenos, minorías fuertes, que una vez humillaron y esclavizaron a las mayorías débiles, consideradas entonces malas, serían en las nuevas sociedades civiles los nuevos malos, rechazados y perseguidos por los nuevos buenos. A este movimiento en la sensibilidad histórica, Nietzsche lo llamó la primera transvaloración de los valores. En su lectura, mediando el platonismo y su versión cristiana, la historia de occidente habría trasladado hasta lo enfermizo los valores de lo bueno, hacia la espiritualidad trascendental y el racionalismo. Trayendo consigo la negación del cuerpo, de los instintos y en suma, de la vida.

Nietzsche llevo la interrogante hasta su propio contexto, preguntó en su tiempo, qué tan vitales, qué tan funcionales a la vida eran los valores imperantes en la alta cultura alemana. Denunció así a sus amistades, maestros y muchas de las figuras más prominentes de su tiempo. Sostuvo que la exaltación metafísica había alcanzado su forma más monstruosa en el arte de Wagner y el pensamiento de Schopenhauer. La moral cristiana, fundada en la negación del cuerpo era perfeccionada en el *Parsifal* y *El mundo como voluntad y representación*. (Nietzsche F. , La genealogía de la moral, 2005, pág. 149)

Marginado por la comunidad artística e intelectual o automarginado por megalomanía, Nietzsche se dedicó a proyectar el devenir en el juego de la lucha de valores, hizo, en efecto, su propuesta en la *Frohliche Wissenschaft* o *La Ciencia Jovial*, con ella dedicó sus últimos días a forjar enigmas y profecías para instruir y anunciar a los filósofos del mañana,

que desembarazados de la angustia metafísica y libres de las pesadas y rígidas formas de la seriedad, recrearían nuevamente la tragedia del mundo, esta vez, con nuevos problemas, pero asistidos también con nuevas fuerzas. En la que fuera su última obra publicada en vida, el filósofo diluyó al fin la distancia entre la mente y el cuerpo, estimó que un nuevo conocimiento, uno significativo, solo sería posible con el auxilio de fuerzas tradicionalmente separadas del pensar. La risa, la fiesta y el baile constituyen el elemento alciónico, sin el cual, sostenemos, no puede acabar de entenderse su obra o al menos la proyección que a veces en enigma y otras veces a gritos, el filósofo nos ofreció.

Las observaciones históricas de Nietzsche han recibido innumerables comentarios y suscitado un sinfín de discusiones, lo mismo corre para sus lecturas contemporáneas y aún más para sus proyecciones. Todo esto de sumo interés filológico y filosófico, sin embargo, aquello que queremos destacar aquí, es que por medio de Nietzsche se historizó y se incorporó la moral. Se hizo patente el carácter devenido y cambiante de los preceptos morales, a la vez que, se hizo evidente que el *subjectum* de estos preceptos eran nuestros cuerpos, nuestras conductas, nuestras vidas.

El conocimiento que entonces deviene en *ciencia jovial* no puede volver a separarse de los cuerpos que lo realizan, de su disposición anímica, de la específica constitución de su vigor. Esto será aquello que encontrará continuidad en la obra de Foucault, si bien interrogando otras voluptuosidades, pero siempre en atención a las posiciones relativas de poder que adquieren y tal como lo han hecho en la historia de occidente.

Finalmente, que si hay una referencia a un lugar desde y hacia a dónde mirar la historia de la moral, son las vidas, prácticas, discursos y cuerpos que la han hecho carne, en suma, una <<genealogía de la moral>>.

Nos parece que sólo con Michel Foucault, en las postrimerías del siglo XX, se da adecuada recepción a la actividad genealógica nietzscheana. Foucault no solo rescata el valor de la genealogía, sino que la práctica y, en el proceso, nos ofrece nuevas luces sobre el devenir del poder, el saber y la íntima relación que estas nociones conservan con la corporalidad y la identidad en la historia de Occidente. Intentaremos dar cuenta de la práctica genealógica desarrollada por Foucault, solo para destacar en ella el ya mencionado elemento *alciónico*.

Mostraremos que dicho elemento, por su naturaleza, implícito, estuvo también presente en las últimas proyecciones del pensamiento de Foucault.

En suma, nuestra propuesta implica, en primer lugar, presentar los elementos centrales de la genealogía tal como fue realizada por Nietzsche. En segundo término, destacaremos las claves interpretativas que el propio Nietzsche explicitó como necesarias para comprender el ejercicio genealógico. De entre ellas relevaremos el denominado *elemento alciónico* para caracterizarlo y mostrar su presencia a lo largo del pensamiento nietzscheano al modo de la *ligereza*. En tercer lugar daremos cuenta de la recepción de la genealogía concebida y practicada por Michel Foucault, destacando algunos de sus frutos, pero sobre todo para mostrar en ellos la continuidad de la presencia del llamado elemento disposicional. Finalmente insistiremos sobre la necesidad de tener en cuenta este elemento disposicional para abordar de manera crítica cualquier esfuerzo filosófico, así como las posibilidades que en los casos de Nietzsche y Foucault, significan *la ligereza y el coraje*.

Capítulo I: La genealogía de la moral

En *Ecce Homo. Cómo se llega a ser el que se es* Nietzsche elabora sus propios comentarios sobre cada una de sus obras, destacando lo que fuera su intención personal o rescatando aquello que en retrospectiva quisiera reforzar, dejemos entonces que el propio autor nos presente su *genealogía*.

<<Los tres tratados que componen esta *genealogía* son acaso, en punto a expresión, intención y el arte de la sorpresa, lo más inquietante que se hasta el momento se ha escrito. Dionisio es, como se sabe, el dios de las tinieblas.- Siempre hay un comienzo que *debe* inducir a error, un comienzo frío, científico, incluso irónico, intencionadamente situado en primer plano, intencionadamente demorado. Poco a poco, más agitación; relámpagos aislados; desde lejos se hacen oír con un sordo gruñido verdades muy desagradables,- hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* [ritmo feroz], en el que todo empuja hacia adelante con enorme tensión. Al final cada una de las veces, entre detonaciones completamente horribles, una *nueva* verdad se hace visible entre espesas nubes.->> (Ecce Homo, 2020, pág. 136)

Así es como Nietzsche resume su obra genealógica, interpretamos que la alegoría pretende destacar el movimiento, los ánimos y ritmos que han de gestarse para el advenimiento de una *nueva* verdad. Para comenzar: encontrarnos en tinieblas, conjurarlas para participar de los misterios, ante lo difuso, sin referencias, sin horizonte; Desorientados, intentar pasos fría y científicamente calculados, insolentes ante su ignorancia, todo, para errar. Desde lejos antiguas y poderosas verdades desagradables resonando, y ya no estaremos parados en las tinieblas, sino suspendidos en la tormenta, con la tensión aumentando al máximo. Hasta que finalmente se sucedan insoportables explosiones, y tras cada una, entre las nubes, surjan *nuevas* verdades.

Como nos adelanta el filósofo, adentrarnos en el esfuerzo genealógico exige un tanto más que la mera reflexión, por ello, caracteriza su genealogía como un escrito *polémico*, y la llama así porque esta anuncia una batalla, una que ha de librarse contra aquello que hasta entonces nunca había recibido este tipo violencia, los valores.

Ofrecer *lo más inquietante que se haya escrito hasta hoy*, exige, el atrevimiento de poner en duda el peso de toda la labor intelectual obrada [y escrita] en occidente hasta 1887. Así lo adelanta también la primera frase del prólogo.

“Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos: esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca, -¿cómo iba a suceder que un día nos *encontrásemos*? ” (La genealogía de la moral, 2005, pág. 21)

El perspectivar genealógico; historia, corporalidad y poder.

La genealogía es actividad, es el ejercicio de perspectivar en función de la mayor cantidad de criterios posibles, apuntados justamente en aquellas direcciones, que en la tradición filosófica anterior a Nietzsche, no habían sido atendidas, sino derechamente despreciadas. Dichas perspectivas surgen, en primera instancia, de la puesta en entredicho de todo concepto trascendente, de toda esencia cuyo domicilio sea ultraterreno, esencial o eterno. Nietzsche va a interrogar sobre los tópicos de la moral; al cuerpo, a la historia, al poder, y en suma, a la vida tal como la ha vivido occidente hace unos cuantos miles de años.

Como se ve, se exige un presupuesto, poner en duda el sentido y valor de los tesoros de la moral, desplegar una maliciosa suspicacia en torno a lo máspreciado que ha guiado los anhelos y ha confortado los sufrimientos de occidente; el bien y el mal. Dicho presupuesto nos exige algo, sino una petición de principio, una *suspensión de principios*, dado que aquello que se interroga no nos es en absoluto indiferente, cada uno de nosotros tiene su noción, en mayor o menor medida sistemática, de aquello que tiene por bueno y malo, guía nuestras vidas, significa nuestra felicidad y nuestra pena, nuestro placer y nuestro dolor ¿Puede algo que nos es tan íntimamente constitutivo ser cuestionado siquiera? ¿Puede prescindirse, al menos momentáneamente, de estos fundamentos basales sobre los que camina nuestra vida? ¿Podemos intentar abandonar la tierra firme de nuestras creencias sin desesperar entre marejadas o peor aún, caer estrepitosamente en el abismo?

Se necesitarían alas, ligereza, una especial forma del ánimo, la capacidad de enfrentar de buen humor las fatalidades que en el proceso se presenten, disponer de nuestro vigor, nuestra fuerza y violencia con gracia y sin culpa. Esto nos parece a primera vista lejano, cuando no derechamente imposible, sin embargo, es justamente aquello que Nietzsche ofrece como recompensa al arduo ejercicio genealógico, la jovialidad, y con ella, otro conocimiento posible, un conocimiento fundado y al servicio de la Vida misma, de la vida propia. Es nuestra tesis central que el ánimo característico de este conocimiento jovial es de hecho requerido y ejercitado a lo largo de la obra genealógica, que lo fue en su realización y lo es para nosotros en la hermenéutica que nos exige su comprensión.

En este capítulo intentaremos mostrar cómo estas nuevas perspectivas ofrecieron sus nuevas verdades, y el modo en que éstas verdades nos interpelan directamente. Atravesar la gris genealogía [a ratos insoportable], a ver si nos acercamos a la recompensa de la *ciencia jovial*.

Historia, corporalidad y poder, constituyen elementos, que son, en estricto rigor, indisociables de la vida por ser constitutivos y moduladores de la misma. Así serán abordados por Nietzsche. La perspectiva será histórica, en tanto se interrogará a los conceptos centrales del pensamiento moral, a las facultades de la razón y a la propia verdad, entendiendo que participan todos de un devenir histórico, que han surgido en determinados contextos y que han sido objeto de numerosas transformaciones, superposiciones e incluso inversiones hasta llegar al específico modo en que son encarnados y concebidos tal como nos aparecen a cada quién en su tiempo presente.

Corporalidad, para esta perspectiva el cuerpo será el testigo privilegiado de la historia. Bueno y malo, verdadero y falso no proceden de otro mundo, cuando mucho, de otro tiempo, y han tomado realidad a partir de determinadas constituciones corporales y es en los cuerpos han sido grabadas también.

Poder, relaciones de poder, posiciones relativas de poder, su búsqueda, forma y efectos sobre la vida incorporada e histórica, unas veces desde la enfermedad, otras veces desde el vigor, el poder característico de la vida y la vida es marcada de las características del poder.

Son en suma estas tres perspectivas historia, cuerpo y poder serán los ojos con que ésta genealogía interrogara el valor los valores de la vida de occidente.

Los buenos y los malos

En el primer tratado, llamado *Bueno y malo; Bueno y malvado*, Nietzsche denuncia en torno a dichos conceptos una insuficiente y contradictoria caracterización por parte de los psicólogos ingleses (Paul Reed), quienes “*carecen de sentido histórico. Se contradicen al atribuir los conceptos del bien y el mal al olvido y al hábito*” (Nietzsche F. , La genealogía de la moral, 2005, pág. 10) La propuesta de Nietzsche, nos sugiere la hipótesis del carácter devenido de los conceptos morales “*hace falta, pues, acudir al espíritu histórico, hace falta recurrir a la genealogía y, más en concreto, a la etimología. ¿Qué significan las palabras, y cuál es la historia de su metamorfosis intelectual?*” (Ídem)

A partir de ésta cuestión en torno a la procedencia de los conceptos *bueno y malo* Nietzsche nos remite a un pasado aristocrático, asociado a una posición de superioridad en función de relaciones de poder. (Nietzsche F. , La genealogía de la moral, 2005, pág. 41) En las raíces etimológicas a las que apela Nietzsche se encuentran asociados los conceptos de: <<señores>> <<ricos>>; <<propietarios>> y <<poderosos>>. El uso *bueno*, sería la denominación en la que se reconocía mutuamente la casta guerrera reservada para los más fuertes. (Ídem)

Al tiempo en que, *bueno* servía a la casta en posición de poder para referirse y reconocerse mutuamente, en paralelo, los términos <<vulgar>>, <<plebeyo>> y <<bajo>>, designarían las características constitutivas de quien no perteneciera a la casta dominante y era concebido entonces como, *malo*. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 40). La caracterización de ambas posiciones no refería tan sólo a las posesiones de cada grupo, sino que además atribuía cierta superioridad espiritual, como nos indica Nietzsche, el conjunto de características asociadas entonces a *bueno* comprendía además una garantía de veracidad, así *noble* cuya raíz es εσθλος, refiere al que “*tiene realidad, que es real, que es verdadero*”, en oposición al hombre vulgar, que sería entonces el *mentiroso*. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 41). En el mismo sentido nos refiere también a los

términos *κακός* y *δειλός*, malo y miedoso en su uso contrapuesto a *αγαθός*, bueno, mejor. (Ídem).

Vemos cómo es que estos términos proceden del uso de ciertos grupos en posición de poder, para reconocerse mutuamente y oponerse a otros, Nietzsche nos refiere incluso un componente racial que refiere el latín *malus* asociado a la piel oscura y el cabello negro, para distinguir a la población conquistada de sus conquistadores, cuya marca distintiva sería el cabello rubio.

Así de mundana, así de subjetiva es la procedencia que las denominaciones de *bueno* y *malo* que Nietzsche rastrea en la etimología de los términos. La perspectiva histórica sobre la moral no pretende dar secuencia historiográfica de fechas y asentamientos, sino dar cuenta de los contextos y de los usos que efectivamente han tenido los usos morales y los avatares a que han estado sujetos. Así, en la procedencia hasta aquí rastreada *bueno* y *malo* están lejos de corresponder a una distinción basada en la sujeción al *bien* o a la ejecución del *mal*, dichas valoraciones no son anteriores a los hombres, no proceden de un plano trascendental, sino que surgen en mundano plano de las posiciones de poder, las cualidades que habilitaban para tal poder y los juicios que desde tal posición se sostenían como veraces. *Bueno* era entonces quien se encontraba en posición de superioridad, y *buenas* las cualidades que le habilitaban para sostener dicha posición. *Malo*, por defecto, todo aquél subordinado a la casta de los buenos.

Como se adelanta, las valoraciones morales están íntimamente ligadas con la posición relativa que se ocupa en una relación de poder y el correlativo sistema de valoración. Estas posiciones son devenidas también, pueden variar en la historia, y en efecto, lo han hecho. El primer tratado versa principalmente sobre este movimiento en las posiciones relativas de poder. Según nos indica Nietzsche, a la par de la casta dominante de los guerreros, se gestaba la casta sacerdotal cuyo modo de ser, de hallarse en la vida y la sociedad se distinguía de los hombres comunes, no por su fuerza, sino por su *pureza*, y <<puro>> refería en aquel contexto inicial a su sentido más simple; *meramente un hombre que se lava, que se prohíbe ciertos alimentos causantes de enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente asco de la sangre*” (p.44). La aristocracia sacerdotal, se distingue por su específico modo de violencia, volcado hacia

dentro, el sacerdote, mide su fuerza en su voluntad de autorenuncia, con ayuno, con celibato y aislamiento “los sacerdotes se dedican a incubar ideas y sentimientos; de ahí su neurastenia (...). Pero el remedio que inventan para curar su enfermedad ha sido más peligroso que la enfermedad misma: los sacerdotes inventan la religión, la metafísica hostil a los sentidos, inventan el <<otro mundo>> (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 46)

Para Nietzsche la fuente principal de esta nueva valoración es el resentimiento el pueblo sacerdotal, el pueblo judío, bélicamente impotente, habría gestado la venganza más radical, la *más espiritual venganza*, la *transvaloración*. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 46)

<< ¡Los miserables son los buenos; los pobres, los impotentes, los bajos son los únicos buenos; los que sufren, los deformes son también los únicos piadosos, los únicos benditos de Dios, únicamente para ellos existe bienaventuranza,-en cambio vosotros, vosotros los nobles y violentos, vosotros sois por toda la eternidad, los malvados, los crueles, los lascivos, los insaciables, los ateos, y vosotros seréis también eternamente los desventurados, los malditos y los condenados!...>> (Ídem)

A partir de la difusión de esta valorización judeo-cristiana las posiciones relativas *bueno* y *malo*, cambian a *bueno* y *malvado*, pero ahora *malvados* son los violentos, los que usan la fuerza, justamente los antiguos buenos, y se tendrá en adelante por *bueno* al piadoso, al compasivo, al débil, aquel que se tenía antes por *malo*. Este movimiento constituye la primera *transvaloración* de los valores acaecida en Occidente, con ella “comienza *en la moral la rebelión de los esclavos*: esa rebelión que tiene tras sí una historia bimilenaria y que hoy nosotros hemos perdido de vista tan sólo porque-ha resultado vencedora” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 47)

Así, resume el propio Nietzsche la verdad del primer tratado:

“La verdad del primer tratado es la psicología del cristianismo: el nacimiento del cristianismo del espíritu del resentimiento, *no* del <<espíritu>>, como de ordinario se cree,

un antimovimiento por su esencia, la gran rebelión contra el dominio de los valores aristocráticos.” (Nietzsche, *Ecce Homo*, 2020, págs. 136-137)

Esta, la primera de las verdades de la genealogía implica para la entera historia de occidente, un acontecer radical en la historia de sus valores, ¿Cómo puede, de buenas a primeras, relacionarse a la religión de la compasión, de la humildad y el amor al prójimo relacionarse con algo *tan feo* como el resentimiento?

Bueno, tendremos que dudar al menos de tales sentimientos, interrogarlos a ellos también puesto que han tenido también su lugar en el devenir histórico, al mismo recelo que tenemos de poner en duda la bondad del amor al próximo tendremos que dirigirnos, si dudar por un momento del valor de la compasión nos hace sentir *culpables*, a dicho sentimiento pondremos sobre el banquillo.

El sentimiento de culpa

En el segundo tratado *Culpa y mala conciencia* Nietzsche trata la procedencia de este sentimiento moral. La casta sacerdotal exige y se sostiene sobre la capacidad de sentir e infundir culpa ¿De dónde proviene tal sentimiento? A su vez, el sentimiento de culpa está íntimamente ligado con la noción de *conciencia* ¿De dónde proviene ésta? Son preguntas que sólo la genealogía abre, dado que aquí, ni el sentimiento de culpa ni la existencia misma de la conciencia, se tienen, de antemano, por inherentes al hombre, no se dan por descontado, culpa y conciencia se las ha *hecho* el hombre, cómo y en qué circunstancias es lo que devela la pregunta por su procedencia.

El comienzo del segundo tratado sostendrá que al sentimiento de culpa, subyace la responsabilidad. A su vez, ser responsable necesita de un “animal al que le *sea lícito hacer promesas*” (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 2005, pág. 75) Y una promesa sólo es posible en cuanto se ha desarrollado la capacidad de olvidar, es decir, inhibir de un modo activo la completa absorción del entorno, para así, poder retener parte del mismo, y sólo entonces, es posible la memoria.

“olvidar representa una fuerza, una forma de salud *vigorosa*, [el animal olvidadizo] ha criado en sí una facultad opuesta a aquella, una memoria con cuya ayuda la capacidad de olvido queda en suspenso en algunos casos,-a saber, en los casos en que hay que hacer promesas” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 76)

Nietzsche aquí extiende su perspectiva histórica, más allá de cualquier posibilidad historiográfica, mucho antes de que se acuñara el término paleo-historia él ya había extendido la vista a esos millones de años a través de los que bajo innumerables el animal-hombre se hizo de sus herramientas más rudimentarias, antes que la lanza, antes que la palabra, hubo de hacerse un olvido y una memoria.

Memoria, en el caso de la promesa, no significa por tanto una impresión grabada en nosotros, sino que consiste en la sostenida actividad de seguir queriendo lo que una vez se quiso, a saber, lo que se quiso al prometer. Destacará Nietzsche que esto supone un esfuerzo superlativo, sino pretensioso de la voluntad, en tanto que una serie de circunstancias, muchas de ellas ajenas e imprevisibles se encuentran en la distancia entre el “originario <<yo quiero>>, <<yo haré>> y la auténtica descarga de voluntad, su acto” (Ídem)

“Para disponer así anticipadamente del futuro, ¡cuánto debe haber aprendido antes el hombre a separar el acontecimiento necesario del causal, a pensar causalmente, a ver u a anticipar lo lejano como presente, a saber establecer con seguridad lo que es fin y lo que es medio para el fin, a saber en general contar, cuanto debe el hombre mismo para lograr esto, **haberse vuelto antes calculable, regular, necesario, poder responderse a sí mismo de su propia representación, para finalmente poder responder de sí como futuro a la manera como lo hace quien promete**” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 77)

La condición y preparación de un animal que pueda prometer comporta “*hacer* antes al hombre hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable.”(Ídem) Sobre este asunto Nietzsche nos remite a lo que en *aurora* llamo <<eticidad de la costumbre>> en dicho texto reflexiona en torno al largo esfuerzo de las sociedades por homogeneizar de modo mínimamente funcional a los individuos, de

modo tal que puedan preverse hasta cierto punto sus actos. Como señala Nietzsche, la sujeción a la moral demanda, en los más de los casos, cierta renuncia a la propia voluntad, esto ha sido conocido de antaño en las sociedades y han desarrollado por ello numerosos refuerzos para asegurar la sujeción a la moral. Las sociedades aseguraron el comportamiento moral a partir de la venganza, creando y afianzando en los individuos la *culpa*. (Nietzsche, Aurora, 2019, págs. 33-37) La prehistoria de la humanidad trata sobre la forja de este hombre capaz de la promesa, sólo así ha sido capaz de *hacerse una conciencia* capaz de dar cuenta de sí, de prometer y con ello afirmar su voluntad incluso por sobre las circunstancias venideras. ¿Cuál ha sido el costo de criar este orgulloso animal-hombre?

La memoria se graba en el cuerpo.

“<< ¿Cómo hacerle una memoria al animal-hombre? ¿Cómo imprimir algo en este entendimiento del instante, entendimiento en parte obtuso, en parte aturdido, en esta viviente capacidad de olvido, de tal manera que permanezca presente?”>> (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 79)

Lo cierto es que lo que, de hecho, desplegaron las sociedades para el refuerzo de la prescripción moral en la memoria, fue la mnemotécnica más antigua. “<<Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria>> (Ídem). La memoria, nos relata Nietzsche, fue hecha a partir de la sangre, los martirios, los sacrificios más espantosos (sacrificio de los primogénitos), las mutilaciones más repugnantes (las castraciones) (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 80). Así lo observa también en la tradición de los ordenamientos penales que tiene a la vista.

Hasta entonces la norma se inscribía en los cuerpos por la vía del dolor más explícito y aterrador posible, un buen ejemplo son las antiguas penas alemanas: la lapidación; el empalamiento; el hacer que caballos desgarrasen o pisoteasen al reo; el hervir al criminal en aceite o en vino, desollar, arrancar carne del pecho, y recubrir al malhechor con miel y ponerlo bajo un sol abrasador abandonado a las moscas. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 81)

Volvamos ahora a considerar, a la luz de la historia en que la memoria se grabado en los cuerpos, ¿Cuál es el origen de *culpa*? ¿Cómo se aprendió y como se ha sostenido algo así

como la *culpa*? Sobre esto Nietzsche nos remite a la etimología alemana del concepto, así *schuld* (culpa) sería la abstracción de *schulden* (tener deudas), Sánchez Pascual, traductor de la obra nos aclara además que el término *schuld* es usado para referir tanto *culpa* como *deuda*. Esta raíz etimológica se muestra bastante alejada a la noción moral de culpa. La noción jurídica en la que resuena también la culpa es algo muy tardíamente devenido. Habría que preguntarnos cómo devino la culpa en forma de deuda, a la culpa que merece una *pena*.

Justicia, pena y crueldad

<<Ese pensamiento ahora tan corriente y aparentemente tan natural, tan inevitable, que se ha tenido que adelantar para explicar cómo llegó a aparecer en la tierra el sentimiento de la justicia, <<el reo merece la pena *porque* habría podido actuar de otro modo>>, es de hecho una forma alcanzada muy tardíamente, más aún, una forma refinada de juzgar y razonar humanos(...)Durante el más largo tiempo de la historia humana se impusieron penas *no porque* al malhechor se le hiciese responsable de su acción(...)sino más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante-pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su *equivalente* y puede ser realmente compensado, aunque sea con un *dolor* del causante del perjuicio. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 83)

Nietzsche interroga la supuesta obviedad que vincula los términos culpa y pena. La asociación de un acto a su correspondiente castigo, en vistas de la responsabilidad de quien actúa. Ésta es una asociación para Nietzsche muy *tardía* en la historia de la humana. *Durante el más largo* tiempo, dice, el castigo suponía ya la posibilidad entre una *equivalencia* entre un daño perpetrado y castigo sufrido, entre *culpa* y *pena*, equivalencia que tiene su procedencia en el mundano uso contractual de acreedor y deudor “tan antigua como la existencia de <<sujetos de derechos>>. (Ídem).

¿Cómo puede esta equivalencia, entre el acreedor y el deudor, relacionarse con una equivalencia que se *paga* con dolor? Nietzsche nos remitirá a la antiquísima historia de la promesa de pagar y como ella se relaciona con la amenaza y la efectiva consecuencia de

que la deuda podía ser pagada con dolor. De los usos egipcios a los romanos puede encontrarse en castigos que suponen una proporción entre una determinada deuda y la extensión de la amputación que ha su falta corresponde.

“La equivalencia viene dada por el hecho de que, en lugar de una ventaja directamente equilibrada con el perjuicio (es decir, en lugar de una compensación en dinero, tierra, posesiones de alguna especie), al acreedor se le concede, como restitución y compensación, una especie de *sentimiento de bienestar*, -el sentimiento de bienestar del hombre a quien le es lícito descargar su poder, sin ningún escrúpulo, sobre un impotente (...) el goce causado por la violentación.” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 84)

En la perspectiva de Nietzsche, la eventualidad de llegar a infringir dolor, o exigir que le sea infringido al deudor impago, implica para el acreedor no sólo una garantía, sino también una forma particular de *bienestar*, exigiendo castigo encuentra satisfacción. Así, en las primeras formas jurídicas que adoptaron la forma de *obligación* “se forjó aquel siniestro y, tal vez ya indisociable engranaje de las ideas <<culpa>> y <<sufrimiento>>. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 85). Pero ¿cómo entender que ante el incumplimiento de una obligación el acreedor pueda ser *satisfecho* con el dolor del deudor? Para dar cuenta de esta compensación por vía del sufrimiento ajeno debemos atender a la *crueledad* y aunque *repugne* a nuestra delicadeza representarnos “con toda energía que la *crueledad* constituye en alto grado la gran alegría festiva de la humanidad más antigua, e incluso se halla añadida como ingrediente a casi todas sus alegrías” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 86)

Así arribamos a la verdad del segundo tratado, en su autobiografía es resumida por el filósofo del siguiente modo:

“El *segundo* tratado ofrece la psicología de la *conciencia*: ésta *no* es, como se cree de ordinario, <<la voz de Dios en el hombre>>, es el instinto de la crueldad, que revierte hacia atrás cuando ya no puede seguir desahogándose hacia fuera. La crueldad descubierta aquí por vez primera como uno de los más antiguos trasfondos de la cultura, con el que no es posible dejar de contar.” (Nietzsche, Ecce Homo, 2020, pág. 137)

Respecto a esta segunda verdad que nos ofrece, tampoco es una que podamos enunciar fácilmente con resuelta indiferencia, probablemente nos *repugne* asimilar la crueldad como fundamento de nuestra cultura, íntimamente aparejada a los grandes “logros” de la civilización. Pero, la genealogía nos exige eso y más, si la salud nos lo permite, habrá que digerir rápidamente el trago amargo y preguntarnos cómo es resuelta la impotencia, cuál ha sido el derrotero mediante el cual el ideal ascético ha surgido desde la impotencia y se ha erigido como el nuevo administrador de esta crueldad con la que *no es posible dejar de contar* en la cultura occidental.

Vitalidad y poder

Como hemos apreciado hasta aquí, las formas que ha adoptado la moral dicen relación con el modo de valoración, que en un determinado momento histórico, construya para sí una posición desde la que le sea lícito emitir juicios, una forma de poder, que se procura y a la vez sostiene cierto modo de vida. Un conjunto de valores que hacen eco de las posiciones relativas de poder predominante.

Lo cierto es que, dichas relaciones han devenido según los modos en que determinados valores sirvan a la vida. Esto es claro para Nietzsche, no sólo los valores, toda actividad responde de un modo u otro a la vida y la condiciona profundamente. ¿Cuál ha sido el modo de vida de los ascetas, que fuerza se han creados estos y cómo llegaron a hacerse con tal poder?

En *Historia de la vida contemplativa* nos refiere a su aforismo 42 <<procedencia de la vida contemplativa>> de *Aurora*, allí estima las dificultades con las que hubo de verse la vida contemplativa en sus inicios “La condición inactiva, meditadora, no-guerrera, de los instintos de los hombres contemplativos provocó a sí alrededor durante mucho tiempo una profunda desconfianza: ésta no había otro recurso que inspirar decididamente *miedo* de uno mismo.” (Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 2005, pág. 168)

En un contexto preeminentemente guerrero, las formas contemplativas habrían suscitado a su alrededor suspicacias tales que, no había otro modo de hacerles frente que inspirar “decididamente *miedo* de uno mismo”. Ejemplifica este modo en la vida de los brahmanes. ¿Con que fuerza puede el contemplativo provocar suficiente *miedo* en los otros? Nietzsche nos dirá que su fuerza es medida en la capacidad de resistir una violencia auto impuesta, el vigor de su naturaleza se medirá a sí misma y ante otros según la vara del dolor, de la renuncia, de la disciplina y el suplicio que a sí mismos sean capaces de imponerse. Los juicios de valor que exige la vida contemplativa están justamente en contradicción del resto de la vida en general.

“la crueldad consigo mismos, la automortificación rica en invenciones –tal fue el principal recurso de los eremitas y de estos innovadores del pensar ansiosos de poder, lo cuales tenían necesidad de violentar primero dentro de sí a los dioses y las tradiciones, para poder *creer* ellos mismos en su innovación” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 169)

El propio ejercicio genealógico ha mostrado cuan interesadas son las construcciones morales en función de la posición relativa que se ocupa, es decir, son funcionales a modos de vida, sirven de justificación y constituyen la valoración de cierto tipo de vida.

Para Nietzsche el problema radica en dar cuenta en cómo se ha hecho tan extendida esta *especie* cuya forma de valorar es *hostil a la vida*. , sostiene “ tiene que ser una necesidad de primer rango(...) tiene que ser *un interés de la vida misma* que tal tipo de autocontradicción no se extinga”. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 176)

Sea cual sea la construcción moral que se ocupe, justifica el modo de vida que se tiene, a fin de cuentas es una función vital y esta responde a la vida ¿Cómo es que esta negación del valor de la vida sirve a la misma?

Nos dice que “*el ideal ascético nace del instinto de protección y de salud de una vida que degenera*”(Ídem), el modo en que el ideal ascético sirve a la vida, es intentando una *estratagema* de conservación de la vida, a saber, intentar salvarla en otro plano, la renuncia al cuerpo para salvar el espíritu.

El hecho de que tal ideal haya predominado sobre los hombres en tantos lugares y por tanto tiempo “especialmente en todos aquellos lugares en que triunfaron la civilización y la domesticación del hombre” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 176) muestra para el autor la *condición enfermiza* que se ha extendido, dicha condición es la que expresa en este modo de vida en que manifiesta hastío de la vida hasta el punto de realizarla en formas que se asimilan al cansancio, al “deseo del <<final>>” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 177).

Con la moral ascética se extiende un poder que pretende enseñorearse no sobre algo existente en la vida, sino volcado sobre la propia vida. Bajo tal perspectiva, “el florecimiento fisiológico” y sus expresiones como la belleza y la alegría son vistas con suspicacia, cuando no abierto reproche, en cambio, se busca, se experimenta un bienestar cuya marca es la atrofia, el dolor, la desventura, la autoflagelación y el autosacrificio. La imagen que representa la realización superlativa del ideal ascético es expresiva en este sentido, la cruz, en la que tormento promueve el éxtasis y el triunfo es alcanzado en la agonía. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 178).

El poder del Sacerdote radica en que este es capaz de dar cauce a la impotencia de los débiles revirtiendo la dirección del resentimiento hacia ellos mismos.

“todo el que sufre busca instintivamente, en efecto, una causa de su padecer; o dicho con más precisión un causante, o, expresado con mayor exactitud, un causante *responsable*, susceptible de sufrir,- en una palabra, algo vivo sobre lo que poder desahogar, con cualquier pretexto, en la realidad o in effigie, sus afectos: pues el desahogo de los afectos es el máximo intento de alivio, es decir, de aturdimiento del que sufre, su involuntariamente anhelado *narcoticum* contra tormentos de toda índole. **La verdadera causalidad fisiológica del resentimiento, de la venganza y de sus afines se ha de encontrar, según yo sospecho, únicamente en esto, es decir, en una apetencia de amortiguar el dolor por vía afectiva**” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 186)

La amortiguación que refiere Nietzsche ante el estímulo dolor, no opera al modo de simplemente rehuir del mismo, evitando seguir expuesto al daño, sino que se trata de *adormecer* un dolor tortuoso “mediante una emoción más violenta, sea de la especie que

sea, y para expulsarlo, a menos por el momento, de la consciencia”(Ídem.)Esto es, amortiguar al dolor por vía de un afecto más fuerte, y este afecto ha sido excitado en las constituciones que Nietzsche denomina enfermizas del siguiente modo “<<Alguien tiene que ser culpable de que yo me encuentre mal>>” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 186)La fortaleza y la particularidad de la forma ascética en la historia es haber obrado un cambio de dirección en dicha culpabilidad, re direccionándola hacia la misma persona que sufre. Sobre este asunto Nietzsche refiere la moral ascética en relación a su tradición judeo-cristiana del pastor y su rebaño, dicha dinámica expresa la operación mediante la cual la culpa-y con ella el correspondiente castigo(penitencia)- son invocadas y luego volcadas sobre sí...“<<yo sufro: alguien tiene que ser el culpable de esto>> (...) << ¡Está bien, oveja mía!(...) Pero tú misma eres ese alguien(...)- *¡tú misma eres la única culpable de ti!...>>*” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 187). Que tal afirmación, para Nietzsche, sea audaz y falaz, no obsta que haya logrado realizar un *cambio de dirección en el resentimiento*.

Ahora bien, con la culpa volcada sobre sí podemos entender los caminos de la penitencia, del flagelo y la purga, todo este vocabulario cristiano habría ofrecido al hombre tanto una explicación a su dolor (la culpa, el pecado) así como la *esperanza* de encontrar en otro mundo, lo que en este le ha sido vedado.

La medicación sacerdotal: *La seriedad más grave*.

El ideal ascético se constituye entonces como un modo de la vitalidad, un modo que Nietzsche nos señala como *enfermizo*, en tanto resulta contradicción de la vida misma. Un remedio que no hace sino agravar su enfermedad. “sólo el sufrimiento mismo, el displacer de quien sufre, es lo que él combate[el sacerdote], pero *no* su causa, *no* el auténtico estar enfermo”. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005) El sacerdote ascético, ha sido caracterizado por Nietzsche como el auténtico representante de la seriedad. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 171) Veamos cuáles son las distintas formas de *seriedad* este ideal prescribe a la vida.

Nietzsche distinguirá medios *culpables* y *no culpables*, entre los primeros enumerará: La sofocación global del sentimiento de vida; la actitud maquinal; la pequeña alegría; la organización gregaria; y el despertamiento del sentimiento de poder de <<la comunidad>>.

Los medios no culpables

El sofocamiento global del sentimiento de vida, refiere la ya mencionada supresión del deseo en todas sus formas eminentemente sensibles, las pasiones deben también ser evitadas, el remedio general para no sufrir es simplemente no querer.

“no amar; no odiar; ecuanimidad; no vengarse; no enriquecerse; no trabajar; mendigar; en lo posible, ninguna mujer, o lo menos mujer posible(...) Resultado, expresado en términos psicológico-morales: <<negación de sí>>, <<santificación>>; expresado en términos fisiológicos: hipnosis.- el intento de conseguir aproximadamente para el hombre lo que son el *letargo invernal* para algunas especies animales y el *letargo estival* para muchas plantas de los climas tórridos, un mínimo de consumo de materia y de metabolismo, en el cuál la vida continúa existiendo simplemente, pero si llegar ya en realidad a la conciencia” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, págs. 192-193)

Esta es la vía de los estados místicos, es la condición la unión mística en que los iluminados se funden momentáneamente con la eternidad, pero tal reposo no es más que disminución del querer, para promover la disminución del sentir, específicamente sentir dolor. Para evitar el sufrimiento, se evita todo querer en general, esta veneración del no querer, es en realidad el querer la nada.

La actividad maquinal es la condición del hombre bajo <<La bendición del trabajo>>, el hombre es distraído de su sufrimiento, sacado fuera de sí por medio de la labor incesante y el desgaste de sus fuerzas. Sin tiempo para sufrir, sin cabeza para pensar en ello; pues es *estrecha* esa cámara de la conciencia humana! (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 196)

El último medio no culpable[y quizás el más hiriente] es la prescripción de una *pequeña alegría*, pequeña en tanto sea accesible al hombre y pueda sostenerla, el medio curativo típico de este tipo que ofrecerá el sacerdote, es la pequeña alegría de provocar una alegría

en otro “como hacer beneficios, hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, alabar, tratar con distinción” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 197)

Por este medio incluso la vida enferma se satisface de su pequeño poder al constatar que al menos y en una medida mínima se es capaz de una cierta superioridad sobre aquel que es receptor de la ayuda o beneficio brindada, ser capaz de un bien para otro, por mínimo que sea, conforta. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 189) Y esto lo relaciona Nietzsche con todas las formas de asociación, apoyo mutuo, asistencia a enfermos y desposeídos que surgen en el contexto del proto-cristianismo, el empoderamiento de “la comunidad” sería el modo en que justamente los débiles encuentran su poder.

“*formar un rebaño* es un paso y una victoria esenciales en la lucha contra la depresión. El crecimiento de la comunidad fortalece, incluso para el individuo, un nuevo interés, que muy a menudo le lleva más allá del elemento personalísimo de su fastidio, de su aversión contra sí *despectio sui*[desprecio de sí] de Geulincx” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 198).

Sobre los medios culpables

“El principal ardid que el sacerdote ascético se permitía para hacer resonar en el alma humana toda suerte de música arrebatadora y extática consistía –lo sabe todo el mundo—en aprovecharse del *sentimiento de culpa*.” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 205)

El hombre en su sufrimiento buscara consejo del que conoce incluso lo oculto “y he aquí que recibe una indicación, recibe de su mago, del sacerdote ascético, la *primera* indicación acerca de la <<causa>> de su sufrimiento: debe buscarla dentro de sí, en una *culpa*, en una parte del pasado, debe entender su propio sufrimiento como un *estado de pena*” (Ídem).

Nietzsche se pregunta si ha sido de algún modo *útil*, considera que esto es difícilmente concebible, sin embargo, queda por aclarar en qué sentido decimos *útil*...

“Si con ella quiere decirse que tal sistema de tratamiento *ha mejorado* al hombre, entonces nada tengo que objetar: sólo añadir lo que para mí significa <<mejorado>>- lo mismo que <<domesticado>>, <<debilitado>>, <<postrado>>, <<refinado>>, <<reblandecido>>,”

<<castrado>> (es decir, casi lo mismo que *dañado...*)” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 208).

En sus términos, la práctica sacerdotal efectivamente ha hecho algo de los hombres, ha logrado una alteración profunda que en cierto modo lo habilita para la vida en sociedad, por medio de este tipo de prácticas se logra la renuncia de los individuos a tomar la violencia en sus manos, se logra que renuncien ellos mismo a gran parte de sus voluptuosidades y que además se contenten en cierto grado de ejercitar dicha renuncia. Con todo, Nietzsche advierte que los medios de la terapéutica sacerdotal traen al largo plazo un agravamiento del malestar que se intenta contrarrestar. Tormentos expiatorios, contriciones y la constante búsqueda de redención, terminan por desesperar a los enfermos y explotar en depresiones duraderas que afectan el temperamento de pueblos enteros. Sobre este asunto refiere en perspectiva histórica y a modo de ejemplo al menos ocho grandes explosiones epidémicas acaecidas en Ginebra y Basilea entre 1564 y 1605, en que se registraron brotes inusitados de depresión, histeria y sonambulismo. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 208)

Así Nietzsche destaca como en los pueblos en los que ha llegado a ritualizarse y exacerbarse el ideal ascético en forma de fiestas religiosas, son pueblos gravemente afectados por la *neurosis*, descrita esta como el desenfreno sistemático de la *pasión* en su forma de sufrimiento redentor, son pueblos que luego se ven afectados por las más graves y generalizadas depresiones, alcoholismo y la sífilis.

Ascetismo y razón

En este punto Nietzsche nos interpela nuevamente, pues el pensamiento filosófico y la vida de los ascetas muestran en estas reflexiones su procedencia común. En este apartado nos preguntamos en qué medida esta procedencia común ha marcado el devenir reflexivo y ha condicionado a la misma filosofía.

“... desde que hay filósofos en la tierra, y en todos los lugares en que los ha habido (desde la India hasta Inglaterra, para tomar los dos polos opuestos de la capacidad para la filosofía), existen una auténtica irritación y un auténtico rencor de aquéllos contra la sensualidad” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 156)

Atribuye éste rechazo a la sensualidad a la búsqueda del *optimum* del filósofo que implica, por lo pronto, un cierto desarraigo, estar exentos de los fuertes vínculos como lo son el matrimonio y la familia.

“En el ideal ascético están insinuados tantos puentes hacia la *independencia*, que un filósofo no puede dejar de sentir júbilo y aplaudir en su interior al escuchar la historia de todos aquellos hombres decididos que un día dijeron no a toda sujeción y se marcharon a un *desierto* cualquiera” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 158)

Mediante los ideales ascéticos el filósofo “no niega <<la existencia>>, antes bien, en ello afirma su existencia y *sólo su existencia*” (Ídem)

“Pues nosotros los filósofos necesitamos sobre todo calma de una cosa: de todo <<hoy>>. Veneramos lo callado, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, en general todo aquello cuto aspecto no obliga al alma a defenderse y a cerrarse, -algo con lo que se pueda hablar sin *elevantar* la voz.” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 161)

Esto tiene su lugar en la historia para Nietzsche, y tiene que ver con la primera necesidad de la filosofía, darse sus condiciones de posibilidad estaba íntimamente ligado con estos valores “podría decirse que sólo apoyándose en los *andadores* de ese ideal es como la filosofía aprendió en absoluto a dar sus primeros pasos y pasitos en la tierra” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 164)

Nietzsche nos viene a presentar como problemático hasta qué punto ha sido capaz el filósofo de superar aquel ideal que fuera una vez condición de posibilidad histórica. Su sentencia al respecto es resuelta; el filósofo no ha sido capaz de superar la *forma larvaria* del asceta y ha sostenido su pretensión de estar fuera del mundo, actitud hostil a la vida, incrédula ante los sentidos “que ha sido mantenida hasta la época más reciente y que por

ello casi ha valido como la *actitud filosófica en sí*” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 170)

Nos indica como volcada sobre sí, la moral ascética en la filosofía sólo es impotencia sobre el mundo exterior, sino que es a la vez desprecio del mismo, con ello de todo aquello en que por la vía de los sentidos se nos hace presente el mundo. Nuestra propia corporalidad, dice Nietzsche, es el terreno sobre el que el auténtico instinto coloca la “verdad más incondicional” y, sin embargo, será en los sentidos, en nuestros cuerpos dónde la moral ascética sentenciará un *error*. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 174)

Con el propio cuerpo hecho “ilusión”, son negados a la vez el dolor, la pluralidad incluso la antítesis conceptual <<sujeto>> y <<objeto>>, todos ellos no son para la moral sacerdotal nada más que errores. El triunfo que logra así la moral ascética alcanza incluso a la razón. (p.174)

“el autoescarnio ascético de la razón, decreta lo siguiente: <<*existe* un reino de la verdad y del ser, pero ¡justo la razón *está excluida* de él!...>>(Ídem).

Posicionamiento histórico

El posicionamiento histórico no es en absoluto accesorio a la genealogía, es un componente fundamental de su *perspectivar*, Nietzsche no ignora el presente desde el cual emprende el ejercicio genealógico, en efecto se posicionó en lo que era el ocaso de occidente en que los efectos de la primera transvaloración habrían alcanzado niveles implosivos, justamente por medio de su propio pensamiento.

En el comienzo del tratado tercero *¿Qué significan los ideales ascéticos?* Comienza por sugerir lo que ha su tiempo presente significaban. Su diagnóstico fue la decadencia de la cultura alemana, incluidas el arte, la filosofía, la ciencia.

Respecto al arte, no muestra más que repudio por las formas piadosas que ha tomado la obra de su antiguo amigo Wagner, perfecciones artísticas de la piedad, de la corrupción

pastoral de un arte que no exalta otra cosa que el anhelo del sacrificio, y por ello, de la nada (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 149)

Preguntará de nuevo; “¿Qué significan los ideales ascéticos? En el caso de un artista: ¡*absolutamente nada!* ¡O tantas cosas distintas, que es lo mismo que absolutamente nada!” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 150)

En sus términos el arte resulta, por lo general, en un eco de una voz que proviene de otro lugar *ayudas de cámara de una moral, o de una filosofía, o de una religión* (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005). Con bastante desprecio sostendrá que los artistas son dependientes de sus seguidores y mecenas, aduladores de algún antiguo o nuevo poder, tienen necesidad siempre de defensa, de apoyo. Así lo hizo Wagner bajo la filosofía de Schopenhauer (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, págs. 150-151)

Aquí se introduce la cuestión fundamental del tratado ¿Qué significan los ideales ascéticos para un filósofo?

En este sentido Nietzsche denuncia cuan impregnado del ideal ascético en el pensamiento de Kant y Schopenhauer, y así, la filosofía predominante de su tiempo. Al respecto comienza por remitirnos a la concepción Kantiana del problema estético.

“<<Es bello, dice Kant, lo que agrada *desinteresadamente*. >>” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 153)

Aquí <<desinteresadamente>> significaría algo peculiar, según Nietzsche, Schopenhauer la interpretó para el mismo según su experiencia personal, en cuanto la contemplación estética trae consigo, la inhibición del <<interés>> *sexual*, así la “utilidad del estado estético” sería para Schopenhauer liberarse de la <<voluntad>> (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 154) y nos indica una cita *el mundo como voluntad y representación* que expresa la interpretación de Schopenhauer;

<<Éste es estado indoloro que Epicuro ensalzaba como el bien supremo y como el estado propio de los dioses; en ese instante sustraídos al ruin acoso de la voluntad, celebramos el sábado del trabajo forzado del querer, la rueda de Ixión se detiene...>>(Ídem).

Nietzsche le concede a Schopenhauer que lo bello bien podría tener ese efecto de inhibición, sin embargo, es solo un efecto posible, lo bello bien puede excitar la voluntad y promover el interés. Interpreta en Schopenhauer una motivación subordinada a los ideales ascéticos y es que parece a través de su filosofía “*quiere escapar a una tortura*” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 155)

Son estas reflexiones y aquellas que referimos antes en *Ascetismo y razón* las que indican, para Nietzsche cuan inmersa permanece la filosofía en una forma terapéutica que remedia el dolor, inhibiendo el deseo. Opera aquí también la renuncia, la piedad, el rechazo a la sensualidad, la negación de la vida y el subsecuente empequeñecimiento del hombre.

Perdura aún en la filosofía el ciclo iniciado en el comienzo de las aristocracias sacerdotales, una negación de la vida tal que estas representan una “*forma esencialmente peligrosa de existencia humana*” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 45) dado que la negación de los sentidos, de los apetitos comporta la negación del mundo y empujan al hombre hacia la *nada*.

“la entera metafísica de los sacerdotes, hostil a los sentidos, corruptora y refinadora, su auto-hipnotización a la manera del faquir del brahmán-Brahma empleado como bola de vidrio y como idea fija- y en general y muy comprensible hartazgo final de su cura radical, de la *Nada*(o Dios: la aspiración de la *unio mystica* [unión mística] con Dios es la aspiración del budista, al Nirvana -¡y nada más!) (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 50).

Subyace aun sin cuestionar su modo de *valorar* la existencia. “Tal espantosa manera de valorar no está inscrita en la historia del hombre como un caso de excepción o rareza: es uno de los hechos más extendidos y duraderos que existen” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 172)

Conocimiento habido

“¿Dónde está el *antagonista* de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué *falta* el antagonista?...¿Dónde se encuentra la *otra* <<única meta>>? (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 214)

Tras dar cuenta de hasta qué punto el ideal ascético ha permeado y condicionado la vida humana en Occidente, Nietzsche se pregunta si habrá otro ideal, otro modo de valorar que represente un antagonista del mismo. Indicada esta cuestión, adelanta una posible respuesta, intuye que podría sostenerse que, en contraposición al mundo trascendental y la auto-renuncia a la que ha asociado dicho trasmundo, se opone la ciencia. En pleno siglo de la industrialización Nietzsche va a sostener que el paradigma científico es también heredero, incluso perfección del ideal ascético.

“la ciencia no tiene hoy sencillamente *ninguna* fe en sí misma, y mucho menos un ideal *por encima de sí*, -- y allí donde aún es pasión, amor, fervor, *sufrimiento*, no representa lo contrario de aquel ideal ascético, sino más bien *la forma más reciente y más noble* del mismo. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, págs. 214-215)

Para Nietzsche, la ciencia, en su específico modo, asociado al rigor, la frialdad y al desapasionamiento del método ha resultado también en el escarnio de la auto apreciación del hombre. Los descubrimientos astronómicos han significado para la humanidad precisamente su insignificancia en un vasto y frío universo que no tiene para la humanidad un mensaje, un destino, un sentido.

“*Toda* ciencia (...), tanto la natural como la *innatural*- así llamo yo a la autocrítica del conocimiento-, tiende hoy a disuadir al hombre del aprecio en que hasta ahora se tenía a sí mismo, como si tal aprecio no hubiera sido otra cosa que una extravagante presunción; incluso podría decirse que la ciencia pone su propio orgullo, su propia áspera forma de ataraxia estoica en mantener en pie en sí misma ese difícilmente conseguido *autodesprecio* del hombre” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 224)

La ciencia inaugura un nuevo desprecio del hombre, en un pequeño lugar del universo, al que le es permitido como única prerrogativa el frío conocimiento científico de lo inmediato, de las pequeñas cosas, de los pequeños experimentos que pueda llevar a cabo. La nueva fe radica en la posibilidad de otra verdad, no ya una verdad *revelada*, sino la verdad *objetiva*.

Como veremos, esta verdad no es menos pretenciosa y guarda con aquella una procedencia común.

Nietzsche toma como ejemplo de esta inusitada fe a la filosofía francesa de su época, con su pretendida objetividad ante los hechos brutos, ante los hechos pequeños e inmediatos, la llama *petit fatalisme* cuya intención sería renunciar a la *interpretación* de los hechos, la objetividad radicaría en evitar violentar, reajustar, recortar, omitir, rellenar, imaginar, falsear los hechos a describir.

“esto es a grandes rasgos, expresión tanto de un ascetismo de la virtud, como de una negación de la sensualidad (en el fondo es solo un *modus* de esa negación). Pero lo que *fuera* a esto, aquella incondicional voluntad de verdad, es *la fe en el ideal ascético* mismo, si bien en la forma de su imperativo inconsciente, no nos engañemos sobre esto, - es la fe en un valor *metafísico*, en un valor *en sí de la verdad*, **tal como sólo en aquel ideal se encuentra garantizado y confirmado (subsiste y desaparece juntamente con él)**. No existe, juzgando con rigor, una ciencia <<libre de supuestos>>, el pensamiento de tal ciencia es paralógico: siempre tiene que haber allí una filosofía, una <<fe>>, para que de ésta extraiga la ciencia una dirección, un sentido, un límite, un *derecho* a existir.” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 219)

La verdad, en el estatus ontológico que fue tan consistentemente descrito en la práctica escolástica, pervive en las pretensiones científicas, una verdad única, inmutable, necesaria e independiente. Estas características no pueden darse sino es justamente en el plano de la metafísica. La ciencia comparte con la religión un fundamento trasmundano, no es otra cosa que la modulación de una fe huérfana, que ahora sin padre, sin Dios, sin una voluntad divina, cree todavía, anhela *una verdad*, por sobre, por fuera de este mundo.

Así permanece aún vedada para la tradición cristiana, europea y finalmente occidental, la libertad “nada es más extraño a estos incondicionales de una sola cosa, a estos *así llamados* <<espíritus libres>>, que la libertad, que la liberación en aquel sentido, en ningún otro aspecto están más firmemente atados, **justo en la fe de la verdad están firmes e incondicionales como ningún otro.**” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 218)

Hacia un nuevo conocer

A pesar de ofrecer numerosos ejemplos precisos de los efectos del ideal ascético en las sociedades occidentales, la intención de Nietzsche es, ante todo mostrar lo que la exacerbación de tal ideal *significa* para la historia de occidente. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 213) Su denuncia en torno a los efectos del régimen milenario del ideal ascético culminan considerando la posibilidad y las dificultades de darnos un nuevo ideal que nos permita, al menos, poner en duda el anhelo de verdad.

“La ciencia misma *necesita en adelante una justificación (con lo cual no se ha dicho en absoluto que exista una justificación para ella)*. Examínese, con respecto a esta cuestión, las filosofías más antiguas y la más recientes: **falta en todas ellas una conciencia de hasta qué punto la misma voluntad de verdad necesita una justificación, hay aquí una laguna en toda la filosofía-¿a qué se debe? A que el ideal ascético ha sido hasta ahora *dueño* de toda filosofía, a que la verdad misma fue puesta como ser, como Dios, como instancia suprema, a que a la verdad no *le fue lícito* en absoluto ser problema. ¿Se entiende este <<fue lícito>>? - Desde el instante en que la fe en Dios del ideal ascético es negada, *hay también un nuevo problema*: el valor de la verdad.- La voluntad de verdad necesita una crítica- con esto definimos nuestra propia tarea-, *el valor de la verdad debe ser puesto en entredicho* alguna vez, por vía experimental...” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 220)**

Nietzsche propone una posibilidad del conocer muy distinta al acceso a *la verdad*, superando la concepción de una verdad puramente objetiva, puesto que ella implicaría un conocer desinteresado, lo que señala como manifiesto contrasentido. La futura objetividad, la que Nietzsche propone intentar comporta el entrenamiento de una facultad de “tener nuestros pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos.” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 175)

Para Nietzsche conocer es implica la fuerzas *activas e interpretativas* que permiten que ver sea ver-algo. El supuesto de la verdad en sí y una razón pura que se adecue a ella comporta la supresión (o su intento) de quién conoce, siente, ve y ésta supresión es justamente la que se intenta superar.

“Existe *únicamente* un <<conocer>> perspectivista; y *cuanto mayor sea el número* de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro <<concepto>> de ella, tanto más completa será nuestra <<objetividad>>” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 175)

Se trata aquí no tan sólo de tomar como punto de partida nuestra íntima perspectiva de las cosas que pretendemos conocer, sino además integrar tantas y tan extensas perspectivas como nos sea posible incorporar y valorarlas entonces en función de la vida.

Este apartado es especialmente expresivo de la naturaleza de la propia genealogía, pues para su realización es requerida justamente la incorporación de perspectivas. En este caso para abordar la moral, se recurre a la perspectiva histórica, se considera en dicha perspectiva a los cuerpos que han sostenido tal o cual moral y el efecto que en los mismos han provocado. En el proceso arribamos a la incorporación de la razón, cuya mundana procedencia es ahora no sólo reconocida, sino que es valorada y promovida. La perspectiva no es en este contexto sinónimo de error, sino todo lo contrario, condición de posibilidad para nuevas verdades.

Nietzsche se concibe a sí mismo como destino (Nietzsche, Ecce Homo, 2020, pág. 151) justamente por encontrarse, por realizar el mismo el punto de inflexión, que en el ocaso de la gran era ascética de occidente, cuestiona el valor que han justificado, alimentado y enfermado al hombre por tan largo tiempo, el anhelo de *una verdad*.

“nosotros nos encontramos en el umbral de *este* acontecimiento. Después de que la verdad cristiana ha sacado una tras otra sus conclusiones, saca al final su *conclusión más fuerte*, si conclusión *contra* sí misma; y esto sucede cuando plantea la pregunta <<qué significa toda voluntad de verdad>>...” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 231)

¿Para qué la verdad? Bueno, como hemos visto toda faena humana responde a una necesidad vital. La verdad asiste a la vida en tanto le facilita un *sentido*. Proporciona dirección a la voluntad que es la vida humana. Si el ideal ascético llegó a enseñorearse de tal modo de la vida humana esto ha sido así precisamente por la ausencia otra dirección, de otro sentido para su voluntad.

“algo *faltaba*, que un *vacío* inmenso rodeaba al hombre, - éste no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* del problema de su sentido. Sufría también por otras causas, en lo principal era un animal *enfermizo*: pero su problema *no* era el sufrimiento mismo, sino el que faltase la respuesta al grito de la pregunta: <<para qué sufrir>>(…) <<¿para qué en absoluto el hombre?>> - ha sido una pregunta sin respuesta, faltaba *la voluntad* de hombre y de tierra; ¡detrás de todo gran destino humano resonaba como estribillo un <<en vano>> todavía más fuerte!” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 232).

Con todo lo patológico que haya resultado un ideal ascético. Aunque pregonara un odio contra lo propiamente humano, contra lo animal, renegando de los sentidos y la razón. Representa un sentido, fuera de sí, por la negación, pero un sentido, voluntad de *nada* es aún una voluntad.

- el hombre quedaba así *salvado*, tenía un *sentido*, en adelante no era ya como una hoja al viento, como una pelota del absurdo, del <<sin-sentido>>, ahora podía *querer* algo, por el momento era indiferente lo que quisiera: *la voluntad misma estaba salvada*. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 232)

Con tal de seguir queriendo ha abrazado la humanidad este ideal enfermizo, con tal de seguir viviendo. Con esta reflexión Nietzsche nos ofrece su última verdad de la genealogía, “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer*...”. Frase que inauguraba la genealogía y ahora la cierra. Nos preguntamos entonces ¿Si no es el ideal ascético; la nada, qué querer, cómo querer? El resumen del tercer tratado nos arroja una pista, y la entrada al siguiente capítulo.

“El *tercer* tratado da respuesta a la pregunta de dónde proviene el enorme *poder* del ideal ascético, del ideal sacerdotal, a pesar de ser éste el ideal *nocivo par excellence*, una voluntad

de final, un ideal de *décandee*. Respuesta: *no* porque Dios esté actuando detrás de los sacerdotes, como se cree de ordinario, sino *faute de mieux*[a falta de algo mejor], - porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor. <<Pues el hombre prefiere querer incluso la nada a *no* querer>> **Sobre todo faltaba un *contraideal* – hasta Zaratustra- se me ha entendido.**

Capítulo II: Hermenéutica genealógica

Hemos ofrecido en el capítulo I una presentación del método genealógico, en su aplicación, tal como fue llevada a cabo por Nietzsche respecto a la moral. Con todo dicha presentación obedece a nuestra intención de sostener la concurrencia de un elemento anímico, específicamente, una disposición anímica, un cierto sentido del humor, sin el cual la radical consideración de los valores, que nos son forzosamente íntimos, es insoportable. Justamente aquello debemos evanescer es el *peso* de la *seriedad más grave* tal como la vimos en el primer capítulo.

Las claves

Esta interpretación que ofrecemos no es en absoluto antojadiza y responde a las claves de lectura que el propio Nietzsche nos indica en el prólogo a su genealogía:

“Este escrito es suficientemente claro (...) presuponiendo (...) que se hayan leído primero mis escritos anteriores (...)

(...) en lo que se refiere a mi *Zarathustra*, por ejemplo, yo no considero conceder del mismo a nadie a quien cada una de sus palabras no la haya unas veces herido a fondo y, otras, encantado también a fondo: **sólo entonces le es lícito participar con respeto en el elemento alciónico de que aquella obra nació**, en su luminosidad, lejanía, amplitud y certeza solares.(...)

En otros casos la forma aforística produce dificultad(...) no se da suficiente importancia a tal forma(...)un aforismo(...) no queda ya <<descifrado>> por el hecho de leerlo; antes bien, entonces es cuando debe comenzar su *interpretación*, y para realizarla se necesita un arte de la misma. (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 36)

Sostiene Nietzsche entonces que comprender la genealogía supone, en primer lugar; haber leído sus escritos anteriores, pero leer aquí no es un ejercicio frío y racional, implica habernos afectado profunda e íntimamente hasta el ofendernos y la complacernos, y sólo entonces nos es “lícito participar con respeto en el **elemento alciónico** de que aquella obra nació”(Ídem) .Debemos disponernos en una susceptibilidad de ánimo tal, que podamos alternarnos entre la alegría y la tristeza con cierta *ligereza*, que por cierto no significa aquí desafección ni mucho menos ataraxia, sino involucrar en nuestra lectura el conjunto de nuestros sentimientos con la habilidad de movernos con soltura entre las antípodas del ánimo.

Al mismo tiempo nos presenta como requisito estar debidamente entrenados en la forma aforística. Lo cierto es que mucho de sus escritos anteriores están formulados en aforismos y si bien la genealogía toma la forma de un ensayo, Nietzsche nos ofrecerá en la misma una posibilidad de entender a qué se refiere con el *arte* de la *interpretación*.

“En el tratado tercero de este libro he ofrecido una muestra de lo que yo denomino <<interpretación>> en un caso semejante:-ese tratado va precedido de un aforismo, y el tratado mismo es un comentario de él.” (Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, pág. 36)

El tratado en cuestión es <<Qué significan los ideales ascéticos>>, el tratado más extenso y en que se denuncian los extendidos efectos de la más grave seriedad que ha extendido la moral ascética en todos los ámbitos humanos. Es en dicho tratado en que arribamos a la efectiva puesta en duda del valor, se interroga la voluntad de verdad y se sostiene que ha sido todo por falta de otro ideal, ausencia solo interrumpida por Zaratustra. Todo esto es, según Nietzsche el comentario de un solo aforismo perteneciente al capítulo I del Zaratustra, el discurso titulado <<De leer y escribir>>; en el apartado siguiente desciframos el aforismo siguiendo las claves hermenéuticas que Nietzsche nos ofrece.

El arte de la interpretación

“Valerosos, despreocupados, irónicos y violentos – así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero” (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 89).

¿Despreocupados de qué?, ¿irónicos?, ¿violentos?, ¿La sabiduría es mujer? El aforismo es por demás enigmático, pero recordemos que con su lectura recién comienza la interpretación. Intentaremos la hermenéutica del discurso al que pertenece el aforismo, dadas las luces que nos ofrece tanto sobre el mencionado elemento *alciónico* y sobre el *arte de la interpretación*.

Comencemos por convenir que el aforismo sugiere que; la sabiduría es mujer, que ella ama únicamente a un guerrero; y que un guerrero es despreocupado, irónico y violento. Hemos de descifrar que quiere decirnos Nietzsche-Zaratustra con esto:

La sabiduría, una mujer

El tema de la identificación de la mujer con la sabiduría es bastante problemático en Nietzsche. En primer lugar ya hablar de *la* mujer, supone una noción esencial de lo femenino que difícilmente se sustenta dado que ha barrido una y otra vez con todo fundamento metafísico de ese tipo. Debe llamarnos la atención también que unas veces subordine la mujer al hombre y la caracterice como simple o poco profunda (<<de viejecillas y jovencillas>>) y otras veces, como es el caso que nos convoca la identifique con la sabiduría y la vida misma. Lo cierto es que Nietzsche no llevo hasta sus últimas consecuencias su pensamiento contra esencial en cuanto a género se trata, como si ha sido utilizado, por ejemplo, por Judith Butler para desbaratar las concepciones de género inmanente (Butler, 2018, págs. 84-85). Si no lo hizo por la influencia de Lou Von Salome, quien defendía un feminismo que reivindicara los atributos propiamente femeninos (El Erotismo p.10-15), o por desprecio a su madre y a su hermana son asuntos que quedan en el enigma biográfico. Sin embargo, la figura literaria que construyó respecto a la sabiduría y la vida como mujer es recurrente e intentaremos de aquellos ejemplos entender porque la sabiduría amaría a un guerrero.

Quizás la referencia más explícita a esta identificación que hace Nietzsche con la feminidad la encontramos en <<la canción del baile>>. Está canción la entona Zaratustra al encontrar a unas muchachas bailando en la profundidad del bosque. Las muchachas paran de bailar al ver a Zaratustra y este les pide que no cesen de bailar, que no ha llegado “con mirada

malvada, ningún aguafiestas, ningún enemigo de muchachas”(Z.188) invoca a cupido y juntos bailan una canción a la vida en burla de la pesadez:

“En tus ojos he mirado hace un momento, ¡oh vida! Y en lo insondable me pareció hundirme.

Pero tú me sacaste fuera con un anzuelo de oro; burlescamente te reíste cuando te llamé insondable.

<<Ese es el lenguaje de todos los peces, dijiste; lo que *ellos* no pueden sonar, es insondable.

Pero yo soy tan sólo mudable, y salvaje, y una mujer en todo, y no virtuosa:

Aunque para vosotros los varones me llame “la profunda”, o “la fiel”, “la eterna”, “la llena de misterio”.

Vosotros los varones, sin embargo, me otorgáis siempre como regalo vuestras propias virtudes -¡ay, vosotros virtuosos!>>” (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 89)

La sabiduría se burla de los halagos de Zaratustra, se ríe del error en que incurre al confundir los límites de su entendimiento con los atributos que a ella corresponden y lamenta socarronamente que se le asignen virtudes que los hombres tienen por buenas. Aparte, dice Zaratustra, hablar también con su sabiduría que le dice encolerizada <<Tú quieres, tu deseas, tu amas, ¡sólo por eso *alabas* tú la vida!>> (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 190). Presenta una especie de triángulo amoroso entre él, la vida y la sabiduría. A la última dice amarla solo porque le recuerda en todo a la vida. La vida entonces interroga a Zaratustra respecto a la sabiduría y él responde:

“Tenemos sed de ella y no nos saciamos, la miramos a través de velos, la intentamos apresar con redes.

¿Es hermosa? ¡Qué sé yo! Pero hasta las carpas más viejas continúan picando en su cebo.

Mudable y terca es; a menudo la he visto morderse los labios y peinarse a contrapelo.

Acaso es malvada y falsa, y una mujer en todo; pero cabalmente cuando habla mal de sí es cuando más seduce>>” (Ídem).

La respuesta de la vida es sumamente expresiva de la percepción que de ella tiene Nietzsche, en tono mordaz, lúdico y malicioso, al escuchar estos dichos sobre la sabiduría, la vida “rio malignamente y cerró los ojos. <<¿De quién estás hablando?, dijo, ¿sin duda de mí? Y aunque tuvieras razón, ¡decime *eso* así a la cara!” (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2021, pág. 191) Esto es una broma de la vida, que para Nietzsche, nunca habla en serio, y lo que sugiere la broma es que Zaratustra no puede diferenciar claramente entre su sabiduría y su vida, que quizás no es posible hacerlo cabalmente. Esto se condice con todo cuanto hemos revisado, en tanto reitera que se conoce de acuerdo al modo en que se vive, y que vivir y conocer pertenecen a un mismo campo, el querer fundamental que es el vivir,

<<La otra canción del baile>> confirma estas impresiones, en ella el alma de Zaratustra le canta un diálogo entre él y la vida, el diálogo es malicioso, Zaratustra habla con exasperación a la vida, chasqueando un látigo pretende que la vida baile y grite para él. La vida permanece risueña, rebelde, con tono burlón y desafiante, sin embargo, lo consuela, ambos están más allá del bien y el mal y por ello deben ser buenos el uno para el otro. (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2021, pág. 367)

Podemos interpretar entonces cuáles son los atributos con los que Zaratustra caracteriza a la sabiduría. Mudable, salvaje, terca, caprichosa, malvada, falsa, seductora, burlona, y en todo esto casi indiferenciable de la vida misma, en tanto ambas son puro querer, puro poder.

El guerrero

Todas las características que Zaratustra asocia al guerrero capaz de la vida tienen en común ser contrapuntos de la seriedad y su grave pesadez. ¿Cómo se vence la pesadez? El mismo discurso cuyo aforismo interpretamos dice:

“No con la cólera, sino con la risa se mata. ¡adelante, matemos el espíritu de la pesadez” (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2021, pág. 90).

Los numerosos juegos de palabras que atraviesan el Zaratustra, la constante parodia, la ironía son el particular modo de violencia con que Nietzsche quiere combatir la moral ascética.

En << De las cátedras de la virtud>> Zaratustra se acerca a oír la cátedra de un sabio que ofrece a sus oyentes el secreto del buen dormir. Numerosas recetas del ejercicio de la virtud mantendrían la conciencia limpia, para el sabio, secreto fundamental de un sueño profundo y tranquilo. Tras oír las distintas fórmulas de la ascesis cotidiana que prescribe el sabio, Zaratustra *se reía en su corazón* (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 71).

“Un necio es para mí este sabio con sus cuarenta pensamientos: pero yo creo que entiende bien de dormir(...)Su sabiduría dice: velar para dormir bien. Y en verdad, si la vida careciese de sentido y yo tuviera que elegir un sinsentido, éste sería para mí el sinsentido más digno de que se lo eligiese.

Ahora comprendo claramente lo que en otro tiempo se buscaba ante todo cuando se buscaban maestros de virtud. ¡Buen dormir es lo que se buscaba, y, para ello, virtudes que fueran como adormideras!

Para todos estos alabados sabios de las cátedras era sabiduría el dormir sin soñar [referencia a *Proverbios*,3,24 y Buda]: no conocían mejor sentido de la vida.

(...)Bienaventurados son estos somnolientos: pues no tardan en quedarse dormidos.-“ (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 72)

Este pasaje es muy expresivo del modo peculiar en que Zaratustra aborda toda la operación de la medicación sacerdotal basada en la culpa, y el adormecimiento general de la sensibilidad que vimos en la genealogía, pero la batalla que ofrece no muestra aquí ni un ápice de pesadez, ante las predicas del sabio Zaratustra *se ríe* en su corazón, no hay aquí *indignación moral*, se lo toma con humor y despliega su ataque en forma de una burla – que aunque maliciosa- está *libre de resentimiento* y, en todo caso, de *culpa o mala conciencia*. Según nos indica Sánchez Pascual *dormir sin soñar* es además una referencia *Proverbios*, 3, 24 del Antiguo testamento y las enseñanzas sobre buda. Apreciaciones que refuerzan

nuestra interpretación de que aquí de que el Zaratustra intenta una respuesta cómica a una situación trágica, y lo hace en su reiterada *parodia*.

La risa está presente en todo el texto, en boca de Zaratustra, en boca de la Vida y la Sabiduría, con un sentido del humor socarrón invita constantemente a la parodia de lo más serio de todo. Las posibilidades que abre son una permanente apuesta lúdica sobre los sentidos y los sinsentidos posibles, la risa, asociada al baile y el juego son las rupturas de la necesidad, la superación de la pesadez.

Veremos ahora la mencionada asociación entre la risa y el baile como las fuerzas contra la pesadez, en <<de las tablas viejas y nuevas>> Zaratustra manda a los hombres a reírse de sus grandes maestros de virtud, de sus santos y poetas. Gritaba y reía...

“Y a menudo en medio de la risa ese anhelo me arrastraba lejos y hacia arriba y hacia afuera: yo volaba, estremeciéndome ciertamente de espanto, como una flecha, a través de un éxtasis embriagado de sol:

(...)Allí donde todo tiempo me pareció una bienaventurada burla de los instantes, donde la necesidad era la libertad misma, que jugaba bienaventuradamente con el aguijón de la libertad [**el aguijón de la muerte 1 corintios 15,55**]:-

Donde también yo volvía encontrar a mi antiguo demonio y archienemigo, el espíritu de la pesadez y todo lo que él ha creado: coacción, ley, necesidad y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal:-

¿pues no tiene que haber cosas *sobre* cuáles y más allá de las cosas se pueda bailar?¿No tiene que haber, para que existan los ligeros, los más ligeros de todos –topos y pesados enanos? –

(...) A redimir lo pasado en el hombre y a transformar mediante su creación todo <<Fue>>, hasta que la voluntad diga: <<¡más así lo quise yo! Así lo querré>>.- (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 325).

En este discurso vemos como la risa, el baile, la ligereza y el vuelo se combinan en la fuerza que es capaz de sobreponerse a la pesadez, incluso de redimirla a su modo, *coacción*,

ley, necesidad y consecuencia y finalidad y voluntad y bien y mal ya no han de ser pesos sobre los hombres, sino que él puede elevarse sobre ellos con la despreocupación propia del baile. Por medio de la risa, no sólo se apropia la fatalidad, sino que es resignificada al punto de jugar con ella, de convertirla en posibilidad. El baile significa aquí la actividad libre de un cuerpo, el baile no tiene reglas, el baile no tiene fines, es la realización de la no necesidad, la satisfacción que no tiene fin.

El discurso prosigue, y sigue la burla como medio de apropiación y resignificación de los pesares que tanto aquejan bajo el imperio de la moral ascética:

“(…)los fanáticos y los beatos de cabeza colgante, que también llevan colgando hacia abajo el corazón, predicán <<el mundo mismo es un monstruo merdoso>>

)Pues todos ellos son de espíritu sucio; y en especial aquellos que no tienen descanso ni reposo si no ven el mundo *por detrás*, -¡los trasmundanos!

A *éstos* les digo a la cara, aunque ello no suene de modo agradable: el mundo se asemeja al hombre en que tiene un trasero, - ¡eso es verdad!

Hay en el mundo mucha mierda: ¡eso es verdad!; Mas no por ello es ya el mundo un monstruo merdoso!

Hay sabiduría en el hecho de que muchas cosas en el mundo huelan mal: ¡la náusea misma hace brotar alas y fuerzas que presienten manantiales!

Incluso en el mejor hay algo que produce náusea; ¡y el mejor es todavía algo que tiene que ser superado!-

¡Oh hermanos míos, hay mucha sabiduría en el hecho de que exista mucha mierda en el mundo!- (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2021, pág. 343).

Juegos de palabras, ironía, la resignificación de lo peor del mundo como aliciente para la superación, Zaratustra nos ofrece la inusitada posibilidad de que hay sabiduría incluso en la mierda, ejercicios de transvaloración en la clave caricaturesca. Insistiremos en algunos ejemplos del poder arrasador con que cuenta la risa, el baile y como son reiteradamente asociados a un ánimo ligero, hasta el punto de ser capaz del vuelo.

“(…)mi virtud es la virtud es la virtud de un bailarín, y a menudo he saltado con ambos pies hacia un éxtasis de oro y esmeralda:

(…)mi maldad es una maldad riendo que habita entre colinas de rosas y setos de lirios:

-dentro de la risa, en efecto, se congrega todo lo malvado, pero santificado y absuelto por su propia bienaventuranza:-

(…)mi alfa y mi omega es que todo lo pesado se vuelva ligero, todo cuerpo, bailarín, todo espíritu, pájaro: Y en verdad esto es mi alfa y mi omega!-

(…)alguna vez extendí silenciosos cielos encima de mí y con alas propias volé hacia cielos propios:

(…)nadé jugando en profundas lejanías de luz, y mi libertad alcanzo una sabiduría de pájaro: <<¡Mira, no hay arriba ni abajo!;Lánzate de acá para allá, hacia adelante, hacia atrás, tú ligero!;Canta!, ¡no sigas hablando! (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, págs. 374-375).

Lo que establece aquí Nietzsche es la malicia que corresponde a la ironía, pero haciendo la salvedad de que en ella, por medio de la risa, se resuelve toda maldad en bienaventuranza, por oscura que sea la broma, esta se resuelve en la risa y nada más, no es por su puesto necesaria y sus límites solo existen para quien conciba algo como sagrado. Como vimos en el discurso sobre lo merdoso, incluso lo peor del mundo, lo peor de nosotros puede ser arrasado y resignificado en una broma... siempre que se disponga de la ligereza necesaria.

Zaratustra quiere promover esa capacidad de resignificación en sus discípulos los bombardea con ironías para darle ánimos en torno a sus más íntimos pesares. En <<Del hombre superior>> Zaratustra habla a los mejores hombres que se han hecho sus discípulos, caricaturas todos de las [supuestas] excelencias del hombre, al verlos abatidos les dice:

“Cuanto más elevada es la especie de una cosa, tanto más raramente se logra ésta. Vosotros hombres superiores, ¿no sois todos vosotros- malogrados?

¡Tened valor, qué importa! ¡Cuántas cosas son aún posibles!

¡Aprended a reiros de vosotros mismos como hay que reír! (...)

Y, en verdad, ¡cuántas cosas se han logrado ya! ¡Qué abundante es esta tierra en pequeñas cosas buenas perfectas, en cosas bien logradas!

¿Cuál ha sido en la tierra el pecado más grande? ¿No lo ha sido la palabra de quien dijo: <<¡Ay de aquellos que ríen aquí>>?[*Evangelio de Lucas*, 6,25]

¿Es que él no encontró en la tierra motivos para reír?

(...)Él no amaba bastante: ¡de lo contrario nos habría amado también a nosotros los que reímos! Pero nos odió y nos insultó, nos prometió llanto y rechinar de dientes.

¿Es que hay que maldecir cuando no se ama? Esto me parece un mal gusto. Pero así es como actuó aquel incondicional. Procedía de la plebe.

¡Evitad a todos los incondicionales de esa especie!

Tienen pies y corazones pesados: - no saben bailar. ¡Cómo iba a ser ligera la tierra para ellos! (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 2021, pág. 461).

Las palabras de Zaratustra invitan a sus discípulos a *hacerse el ánimo*, si sufren males es porque aspiran bienes, si tienen defectos es porque hay algo bien constituido en ellos, tan sólo marcado por el defecto y mientras mayor sea la aspiración, mayores serán sus relativos defectos, pero esta ironía podemos tomarla con humor, la risa no solo nos eleva por sobre la necesidad y la fatalidad del mundo, la risa que nos enseña Zaratustra es en primer lugar la que nos eleva por sobre nosotros mismos. El ejemplo paradigmático de la seriedad, del que no fue capaz de la risa y la condenó, el incondicional, es la agonía de la cruz, el recordatorio de la fatalidad, es pura pena y con ello, castigo.

Las alusiones a la risa, el baile, la ironía y la ligereza que caracteriza un ánimo capaz de ellas son mucho más numerosas de las que aquí es prudente mencionar, sin embargo, nos parece que con lo visto estamos en mejores condiciones de abordar el enigmático aforismo:

“Valerosos, despreocupados, irónicos y violentos – así nos quiere la sabiduría: es una mujer, ama siempre únicamente a un guerrero” (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 90).

La vida, como vimos, es caprichosa, mordaz, inmoral, lúdica, ¿Cómo podría congeniar con el espíritu de la pesadez? Pues no lo hace, el espíritu de la pesadez es derechamente su enemigo, su enfermedad. Y combatir este terrible enemigo supone despreocuparnos, no tomarla tan en serio, y esto por medio de la ironía, de la violencia que solo es capaz la risa; *no con la ira se mata, sino con la risa.*

Podemos constatar nuestra interpretación del aforismo si atendemos a que Nietzsche nos dice que todo el tratado tercero de la genealogía de la moral es solo un comentario del mismo. El tratado en cuestión ¿Qué significan los ideales ascéticos? Nos muestra justamente todos los enfermizos alcances que dichos ideales han esparcido en Occidente, todo el peso que han puesto sobre nosotros, todo por la ausencia de otro ideal con el que darse sentido. Ahora bien, en la reseña que de la genealogía nos hacía Nietzsche nos dice que ha sido justo la falta de otro ideal lo que vino terminar Zaratustra con *el súper hombre*. Ahora bien, ni siquiera Zaratustra es el *superhombre*, pero al menos enseña el camino a ese ideal que supone al menos librarse del peso de la seriedad.

Ligereza

“¡Y demos por perdido el día en que no hayamos bailado al menos *una vez!* ¡Y sea falsa para nosotros toda verdad en la que no haya habido *una* carcajada!” (Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 343).

Queremos sostener aquí que la *ligereza* es aquella condición de ánimo que se ejercita con la genealogía y que este ejercicio es el que se recompensa con la posibilidad de la *ciencia jovial*, tal como en el prólogo nos prometió Nietzsche, seríamos recompensados tras su arduo ejercicio.

Además de valernos de la caracterización que hicimos de la mentada *ligereza* en el Zaratustra, atenderemos ahora a la propia *ciencia jovial*, texto en el que Nietzsche abría desplegado el conocimiento que se *hizo posible* tras la ardua genealogía y que, nosotros sostenemos, es indisociable de la disposición anímica que hemos caracterizado como *ligereza*.

Este complejo metodológico- anímico y la peculiaridad con la que hemos venido caracterizándolo nos es descifrible precisamente en el título que Nietzsche asigna al conjunto de reflexiones que contiene su texto.

Die froliche Wissenschaft ha sido traducido al español –e interpretado- bajo diversos títulos, el texto completo es profusamente conocido como *la gaya ciencia*. El profesor José Jara nos señala en su prólogo a la traducción del mismo que, (<<la gaya scienza>>), así entre comillas, paréntesis y en italiano fue como Nietzsche subtituló la segunda edición del texto.

Como subtítulo es ya expresivo de algunas características que hemos asociado a la ligereza, pues hace referencia a la cultura provenzal del SXII, en que se exalta la figura del caballero, cantor y espíritu libre, guerrero solitario en constante búsqueda de sí, sin embargo, muy marcado por una piadosa servidumbre, por ello interpretamos que Nietzsche hace la referencia a la figura y su ánimo característico, al tiempo que toma distancia, histórica y personal con comillas y entre paréntesis. De modo que la interpretación de dicha referencia deba subordinarse, como sobra decir, al título.

Sobre el título queremos detenernos en las razones que motivan la peculiar traducción del profesor Jara. Si bien da por descontado la traducción de *Wissenschaft* por “ciencia” nos gustaría reforzar aquella elección sosteniendo que *Wissen* refiere saber al tiempo que su conjugación con *schaft* indica un saber al que se ha arribado mediando un proceso. Así con *Wissenschaft* ya hacemos eco del conocimiento posible (y no uno necesario) que hemos venido formulando. Ahora bien, el profesor Jara aduce ciertos argumentos para traducir *frohliche* por “jovial”.

El primero de dichos argumentos es que “jovial”, en latín *iouialis* es la adjetivación derivada de *Iouis, Iuppiter*, es decir, Júpiter “dios del día luminoso”, homólogo al Zeus

griego. El tema del sol y la sobreabundancia con que nos riega es identificado por el profesor con la desbordante “gran salud” que Nietzsche aduce haber conquistado para la elaboración de este libro. (Nietzsche, La ciencia jovial, 2013, pág. 11). El profesor Jara refuerza este argumento aludiendo que esta referencia grecorromana es adecuada en tanto el prólogo de la ciencia jovial sostiene que <<significa las saturnales de un espíritu que ha resistido pacientemente una larga y terrible presión>> (Nietzsche, La ciencia jovial, 2013, pág. 49) y nos explica que:

“*saturnales* eran aquellas fiestas en honor al dios Saturno, equivalente al Cronos griego, padre de Zeus, en las que se suspendían todas las formas oficiales, legales de la vida pública, judicial, militar, para recuperar temporalmente los hombres su libertad, y paliar sus penurias con la fiesta y los juegos de azar, permitidos solo durante esos pocos días” (Nietzsche, La ciencia jovial, 2013, pág. 11)

Agregamos nosotros que dicha interpretación se condice con el carácter lúdico y festivo con que, como vimos, se supera la *seriedad más grave* y con ella esa *larga y terrible presión*. Las saturnales son la suspensión de la norma, la suspensión de la necesidad, el goce *sobre* la fatalidad.

El segundo argumento que el profesor Jara aduce para la elección de *Jovial* es tanto más significativo para nuestra propuesta, en tanto descifra *frolliche* desde sus primeras acepciones, así nos dice que *froh* refería a *ligera y rápidamente*, correspondiente por un lado tanto a *frow* ;ver lo que aparece como claro y despejado, como a *frar*; disponer de íntima, serena y equilibrada alegría. (Nietzsche, La ciencia jovial, 2013, pág. 12)

“¡Cuántas cosas son posibles aún! ¡*Aprended*, pues, a reiros de vosotros sin preocuparos de vosotros! Levantad vuestros corazones, vosotros buenos bailarines, ¡arriba!, ¡más arriba! ¡Y no me olvidéis tampoco del buen reír!

Esta corona del que ríe, esta corona de rosas: ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, *aprendedme*

-¡a reír!”

(Nietzsche, Así habló Zaratustra, 2021, pág. 464)

Capítulo III : La genealogía en Michel Foucault

La obra de Michel Foucault, tanto en su complejidad como en su extensión se presenta intrincada e imponente ante cualquiera que intente abordarla, aún más difícil es dar cuenta de ella. En efecto, sólo enunciar “la obra de Michel Foucault” es problemático, dado que él mismo en *¿Qué es un autor?* Sostuvo que ya es difícil definir qué es una obra, asumiendo que obra es la que procede de un *autor*, y que a su vez “autor” es un término problemático. En una alusión al propio Nietzsche sostuvo lo complejo de definir hasta qué punto se extendían los límites de aquello que podía considerarse su obra. Dando por sentado que aquellos textos editados y publicados son, por cierto, parte de su obra, queda la pregunta respecto a aquellos que hasta cierto punto preparó, pero cuya edición no terminó como la conocida *Voluntad de poder*, probablemente se incluyan también sus apuntes y aforismos, pero ¿hasta qué punto? Si, como nos pregunta Foucault, en un cuaderno lleno de aforismos, encontramos referencias a otros textos, la indicación de un encuentro o una dirección, o una cuenta de lavandería ¿son obra también? ¿hasta dónde llega la obra? (Foucault, *¿Qué es un autor?*, 2005, pág. 10). Lo cierto es que ésta problemática no fue resuelta ni en el debate en que Foucault la expuso a la sociedad de filosofía francesa, ni será resuelta ahora. Pero nos permite un inicial vistazo al modo de problematizar de Foucault. Autor y obra son términos que escasamente se problematizan, bien podría darse por descontado, que cada uno de los términos representa unidades perfectamente diferenciables, sin embargo, el movimiento característico del pensador francés será un modo de interrogación que sostenemos es heredero de Nietzsche. Michel Foucault, no da por descontado nada, y cada vez que puede; restituye el devenir de un decir, exhibe su lógica interna y además documenta bajo qué circunstancias y prácticas se ha sostenido o variado en el tiempo.

Enmascarado bajo el pseudónimo de Maurice Florence [“M.F” a nuestro parecer una señal lúdica y críptica] Michel Foucault nos ofrece en *Dictionarie des philosophes*, publicado en 1984 un artículo sobre su obra:

“Sin duda todavía es demasiado pronto para apreciar la ruptura introducida por M.F, profesor, en el *college de France* (cátedra de los sistemas de pensamiento) desde 1970, en un dato, en un paisaje filosófico dominado hasta entonces por Sartre, y lo que este designaba como filosofía insuperable de nuestro tiempo: el marxismo. De entrada, desde *Historie de la folie* (1961), M.F. está en otra parte. Ya no se trata de fundar la filosofía sobre un nuevo *cogito*, ni de desarrollar en un sistema las cosas ocultas hasta entonces a los ojos del mundo, sino más bien de interrogar este gesto enigmático, quizá característico de las sociedades occidentales, por medio del cual se ven constituidos unos discursos verdaderos (y, por tanto, también la filosofía) con el poder que se les conoce” (Morey, 2008, pág. 9).

Detengámonos en la mencionada *Historie de la folie*, publicada el 64’ por Michel Foucault, a ver si podemos hacernos una idea del tono y enfoque de sus investigaciones. En dicho texto Foucault traza la historia de la locura a propósito de las formas en que se construyó e institucionalizó entre los Siglos XV y XVII. Hasta el SXV la locura había sido descifrada según el código imperante de la extendida época medieval, es decir, en clave de fe. Los locos eran vistos como creaturas de Dios, unas veces víctimas de los influjos del demonio, pero muchas veces portadores de una sin razón divina, capaces de experiencias extáticas de iluminación y portadores de presagios. En ese entonces, según documenta el autor, no sólo se les permitía el tránsito libre y eran tratados con relativa deferencia, sino que además podía un determinado pueblo incurrir en gastos que facilitarían a dichas personas el peregrinar. El trato a la sinrazón implicaba darles un lugar en la errancia. Caso paradigmático es la extendida noción literaria - y efectiva - de la *Stultifera navis* [Nave de la estulticia o sinrazón] barcos “que transportaban de una ciudad a otra los cargamentos de insensatos. Los locos de entonces vivían ordinariamente una existencia errante. Las ciudades los expulsaban con gusto de su recinto; se les dejaba recorrer los campos apartados” (Foucault, Historia de la locura en la época clásica, 1998, pág. 12)

Lo que el autor quiere asentar en este documentado relato es que “locura” es un término cuya carga conceptual y simbólica ha devenido históricamente, en relación al contexto en que se han modulado estas subjetividades. Fue en el siglo SXVII, a propósito de la creciente organización administrativa de las ciudades que se abandonó la práctica de la

exclusión-peregrinaje, para sustituirla por el encierro y el tratamiento patológico. El desarrollo del racionalismo trajo consigo una percepción y un tratamiento distinto de la locura. Los locos debían ser administrados, y para ello, encerrados. La apreciación cuasi divina del insensato es intercambiada entonces por la humillación, el loco es objeto de burla y en adelante compartirá, bajo la administración de la razón, el lugar de los idiotas, los desocupados, los enfermos, el criminal y en general toda apreciación de una subjetividad que no sirve a los fines de los nacientes estados.

“Antes de tener el sentido medicinal que le atribuimos, o que al menos queremos concederle, el confinamiento ha sido una exigencia de algo muy distinto de la preocupación de la curación. Lo que lo ha hecho necesario, ha sido un imperativo de trabajo. Donde nuestra filantropía quisiera reconocer señales de benevolencia hacia la enfermedad, solo encontramos la condenación de la ociosidad.” (Foucault, Historia de la locura en la época clásica, 1998)

Foucault es un investigador incansable y acucioso, nos proporciona una serie de edictos reales, ordenanzas y decretos en que, por ejemplo, se prohíben “la mendicidad y la ociosidad, como fuentes de todos los desórdenes”; se ordena “arresto de los mendigos para obligarlos a trabajar en las alcantarillas encadenados por parejas” y una serie de castigos que incluyen el ser azotado, rapado y marcado. Hasta que finalmente predominó el encierro en hospitales como medida general para los desocupados, mendigos, lisiados e insensatos, para 1656 hay al menos 5 mil personas encerradas en París. (Foucault, Historia de la locura en la época clásica, 1998)

La condición de *loco* debe haber sido entonces tanto o más problemática de delimitar que hoy en día, lo cierto es que poco importaba. Como nos documenta Foucault, Europa atraviesa durante el SXVII una crisis económica generalizada, la correccional y los hospitales serán los lugares en que se concentrará, vía policial, a los desocupados y vagabundos (incluidos los locos). Se trata en general de administrar pobreza y si entre los desocupados y lisiados se puede ubicar también al loco, mejor aún...

Lo que se quiere rescatar de estos estudios de Foucault, es su modo de abordar el asunto. Sobre todo, una perspectiva histórica, documental, que indica una distancia respecto a

nociones conceptuales y estáticas de lo que es razón y locura, dichas nociones son puestas aquí en el plano de lo efectivamente acontecido. Lo que aparece es que la *locura* como fenómeno extendido, como fenómeno clínico, surge en paralelo a la creciente racionalización de la administración. El racionalismo se configura mediante la excusión-encierro de todas esas subjetividades que no son funcionales a su proyecto. Lo que la contundente investigación de Foucault muestra es que los discursos cambian, lo hacen en función de la contingencia histórica, y que es en la mundana red de la prensa, la literatura, las policías y las ordenanzas es que dichos discursos se *hacen* verdaderos.

Según nos indica Miguel Morey, traductor y estudioso de Michel Foucault, la obra del pensador francés es tradicionalmente dividida en tres etapas. La primera, denominada *arqueología* estaría abocada a la pregunta por el saber, abarcando *Historie de la folie* hasta *l'archéologie du savoir* (1961-1969). La segunda etapa, de *genealogía* correspondería a la pregunta por el poder, incluyendo desde 1971 la publicación de *L'ordre du discours* y *Nietzsche, la genealogie, l'histoire*, hasta *Surveiller et punir* (1975) y su historia de la sexualidad: *la volonté de savoir* (1976). Para finalizar con la etapa iniciada en 1979 que tiene como eje la *técnicas o tecnologías de la subjetividad* comprendiendo el volumen segundo y tercero de su historia de la sexualidad. (Morey, 2008, págs. 12-13)

La continuidad que nos interesa aquí destacar, en relación a Nietzsche, es principalmente aquella que corresponde la segunda de las mencionadas etapas, es decir, la genealogía. Sin embargo, nos parece oportuno problematizar esta esquematización clásica dado que, si bien puede ser en primera instancia ilustrativa, tiene como contrapartida cierta rigidez que podría dificultar la comunicación entre los contenidos-nociones que pretende organizar. Sobre esto, Morey rescata algunos documentos que nos asisten a comprender mejor la relación en las mentadas “etapas”. Así en una conversación con P. Rabinow, Foucault sostiene: “La arqueología define y caracteriza un nivel de análisis en el dominio de los hechos; la genealogía explica o analiza el nivel de la arqueología” (Morey, 2008, pág. 16). En un manuscrito de Foucault se lee: “Arqueología: método para una genealogía histórica, que toma como dominio de análisis los discursos; los discursos considerados como acontecimientos; ligados por reglas de prácticas discursivas” (Ídem).

Arqueología, en tanto arjé, significa respecto a los discursos la identificación de los principios que lo determinan; la racionalidad interna que caracteriza a un dominio discursivo específico (e.i discurso religioso; discurso científico). A su vez, atender al discurso en tanto acontecimiento significa comprender que los discursos no subsisten en un plano conceptual abstracto [metafísico, trasmundano] sino que son estructurados y operan mediante prácticas concretas, efectivamente acontecidas y observables.

Foucault, según la aproximación antes descrita, señaló que los campos discursivos se entrecruzan de los modos más insospechados, por ejemplo que la significación de la locura estaba estrechamente relacionada con la de productividad y administración. Mostró también los azares que afectan las prácticas que terminan constituyendo un discurso, en este sentido, muestra como los amplios centros en los que se recibió en su momento a los tuberculosos, una vez superada la tuberculosis, quedaron vacantes, al tiempo en que ya no era práctico tener peregrinando a los locos de un lado a otro. La solución, fue poner a los locos en los antiguos centros de tuberculosos, si bien parece un arreglo meramente contingente, fue una práctica que se extendió por todo occidente [El actual psiquiátrico de alta seguridad ubicado en Putaendo era antes de eso un centro para tuberculosos], hecho que asistió a configurar la patologización de subjetividades socialmente no funcionales, en adelante los locos serían considerados enfermos, los discursos de racionalidad e irracionalidad son desplazados así al campo discursivo de la ciencia médica.

Ofrecemos esta sucinta referencia a la primera obra de Foucault esperando que trasluzcan en ella los modos de interrogación propios de la genealogía, es por ello también que adelantamos la problematización de una segmentación rígida de las denominadas “etapas” del pensamiento de Foucault. Con todo, si hemos de sostener la continuidad del desempeño genealógico entre Friedrich Nietzsche y Michel Foucault no podemos sino detenernos en la obra que inaugura la segunda de las mencionadas etapas cuya referencia a Nietzsche no puede ser más explícita.

Nietzsche, la genealogie,l'histoire Una sistematización.

“La genealogía es gris; es meticulosa y pacientemente documentalista. Trabaja sobre sendas embrolladas, garabateadas, muchas veces reescritas” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 7).

Es gris a propósito de los polvorientos e innumerables documentos en los que el genealogista ha de rastrear la procedencia de aquello que otros buscan en el azul del cielo. Las sendas embrolladas, garabateadas y reescritas representan un devenir que no sigue caminos estrictamente necesarios, ni racionales, sino sujetos a vaivenes, superposiciones y relecturas.

Veremos, en lo sucesivo, aquello que Foucault entendió por genealogía, esperando que se identifiquen los distintos elementos que en nuestra apreciación de la genealogía destacamos en el capítulo I, ahora sistematizados en la recepción de Foucault, quien precisa términos y reactiva la operación genealógica. Veremos primero esta sistematización que elabora Michel Foucault y luego algunas de sus efectivas aplicaciones.

Michel Foucault comienza su texto por señalarnos cuales son las “tareas indispensables” para la genealogía. Al respecto nos dice, en primer lugar:

“percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; **encontrarlos allí donde menos se espera** y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia – los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 7)

Tenemos aquí una clara referencia a lo que venimos denominado *perspectivar genealógico*, que definimos justamente como la consideración de la mayor cantidad de criterios posibles, apuntados en aquellas direcciones, que en la tradición filosófica anterior a Nietzsche, no habían sido atendidas. Interrogar al sentimiento de culpa, la procedencia de la conciencia y la función de los instintos en el modo en que vimos desplegarse estos asuntos en la genealogía.

“captar su entorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles”(m.p.x)

Como indicamos antes se trata sobre todo de un cambio de foco, un abordaje mundano de la historia y que no supone tras ella un sentido sujeto a las operaciones de la lógica “se opone (...) al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del <<origen>>” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 8).

El Origen

“[Lo que] se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de las cosas, es el disparate” (Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 2013, pág. 16)

La cuestión del origen es central si se quiere intentar el desafío de la superación de la metafísica y la metahistoria que a ella corresponde. Esto es claro para Foucault que introduce una sistematización de los distintos términos que en la obra de Nietzsche, en alemán, se confunden en nuestro concepto de origen.

Sobre esto, Foucault señala que en la obra de Nietzsche el uso del concepto de origen no es siempre sistemático, sino que va cargando los términos del significado que pretende su obra en la medida que va ensayando su sentido histórico.

Ya en *Humano, demasiado humano* Nietzsche parece haber arribado a un uso diferenciado de dos conceptos relativos al origen (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 7). En primer lugar *Wudersprung* que Foucault nos traduce como un “origen milagroso-metafísico” y *Ursprung* ya presente en *Aurora* en tanto “fundamento originario”, ambos utilizados peyorativamente en las reflexiones de Nietzsche.

“¿en qué consiste este fundamento originario (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón? <<en horribles pequeñas conclusiones: *pudenda origo*>>” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 8)

Por otro lado encontramos el uso de la palabra *herkunft* que se corresponde con el propuesto análisis de una filosofía histórica. La oposición más clara de estos términos es ilustrada por Foucault en el prólogo a la genealogía:

“Al comienzo del texto, es definido el objeto de investigación como el origen de los prejuicios morales; el término utilizado entonces es la *herkunft*. Después Nietzsche vuelve atrás, hace la historia de esta encuesta en su propia vida; recuerda el tiempo en que <<caligrafiaba>> la filosofía y cuando se preguntaba si había que atribuir a Dios el origen del mal. Cuestión que le hace ahora sonreír y respecto a la cual dice justamente que se trataba de una búsqueda de la *Ursprung*; mismo término para caracterizar un poco más adelante el trabajo de Paul Rée (*Ursprung der moralischen Empfindungen*).” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 9)

Superar la búsqueda del origen(*Ursprung*) impone su necesidad dado que remite al campo de las esencias que sólo son posibles en el plano de la metafísica, como nos dice Foucault la búsqueda de tal origen comporta remitirnos a “**la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma**, su forma [in]móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 9). De este modo prescindir del discurso metafísico comprende prescindir de la esencia(ousia) e impone sustentar una oposición entre el *origen* cuya noción remite a la metafísica y la *procedencia* de raíz histórica.

Tendremos por tanto a la vista al menos tres consideraciones respecto al origen. En primer lugar la debida diferenciación entre la procedencia histórica y el origen metafísico, teniendo en cuenta que pretender encontrar dicho origen metafísico “Es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad.” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 10) Recordando que develadas todas las máscaras lo que encontramos no es <<en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que ellas están sin esencia, o de que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas. ¿la razón? Pero esta nació de una forma perfectamente razonable>> del azar.(Ídem)

La segunda consideración respecto al origen que nos propone Michel Foucault nos dice que la historia de la procedencia debe aprender a reírse del *alto origen* (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 10) en que el esfuerzo metafísico pretende sostener que en el principio de las cosas “se encuentra lo que hay de más valioso y más esencial” (Nietzsche, *El viajero y su sombra*, 2013, pág. 13).

Esta segunda consideración es especialmente relevante para la tesis que aquí se sostiene puesto que destaca el tono desde el que es posible dismantelar el origen mostrando su procedencia:

“Se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. **El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo**: está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía. **Pero el comienzo histórico es bajo**, no en el sentido de modesto o de discreto como el paso de la paloma, sino **irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades**: <<Se buscaba hacer despertar el sentimiento de soberanía del hombre: mostrando su nacimiento divino: esto se convirtió ahora en un camino prohibido; pues a la puerta del hombre está el mono>>. *Aurora S 49*” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 10)

La tercera consideración a tener en cuenta, es que debemos prevenirnos de la suposición de que en el origen encontramos *la verdad* de las cosas. Tal como debemos prescindir de la aspiración a encontrar la *esencia*, tampoco buscamos *la verdad*. Renunciamos, como hemos destacado durante esta investigación a todo plano trascendental y recordemos que algo así como *la verdad* sólo existe en dicho trasmundo.

“No creamos más <<que la verdad permanece verdad cuando se le arranca la venda; hemos vivido demasiado para estar persuadidos de ello>>” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 11)

Procedencia

Esbozadas estas tres consideraciones Foucault nos propondrá la superación del término *Ursprung*, sistematizando otros dos usos. Así reservaremos *Herkunft* para indicar *procedencia* y *Entstehung* para referir *emergencia*.

La procedencia menta un cuerpo situado, implica considerar la pertenencia a un grupo, familia, clan, tradición, raza o posición social. La procedencia así entendida no pretende la definición de identidades comunes, sino muy por el contrario singularizar las múltiples factores constitutivos de identidad que pueden modelar a un solo sujeto.

“no se trata precisamente de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros- y decir: este es griego o este es inglés- ; sino de **percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar.**” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 14)

Así como se superan las esencias de los objetos, la genealogía hará lo propio con el supuesto de una identidad estática y coherente consigo misma. En la procedencia no se funda la identidad, sino que se rastrean los azares, las mezclas, la contingencia de la constitución del Yo.

“Es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente.” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 13)

Los cuerpos, tan ignorados en la historia tradicional, pasan aquí al primer plano, son *el lugar* de la historia, son el lugar de los instintos de las pasiones. Solo en la perspectiva de los cuerpos podemos entender, por ejemplo, lo atendido en el primer capítulo de la genealogía. La constitución física en su fuerza y su debilidad tienen algo decir, en efecto unos cuerpos dijeron primero bueno, y se reconocieron en ello y dijeron al otro cuerpo malo, y lo despreciaron por ello.

“La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, págs. 14-15)

Emergencia

“La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 16)

Este es el término que Foucault propone para señalar el punto de histórico de surgimiento de una nueva relación de fuerzas. La emergencia se da en el lugar de la distancia que significa el surgimiento de una nueva relación de fuerzas, el cambio en las reglas del juego. En el caso de *La genealogía de la moral*, por ejemplo, emerge una distancia, una nueva relación de este tipo cuando ocurre la primera transvaloración y surgen nuevas posiciones relativas cambiando los lugares de bueno y malo por bueno y malvado como vimos al inicio del primer capítulo.

“lo que Nietzsche llama la *entstehungherd* del concepto bueno no es exactamente ni la energía de los buenos ni la reacción de los débiles; es más bien esta escena en la que se distribuyen los unos frente a los otros, los unos por encima de los otros; es el espacio que los reparte y se abre entre ellos, el vacío a través del cual intercambian sus amenazas y sus palabras.” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 15)

La emergencia así entendida no pretende marcar un hecho historiográfico preciso en el tiempo, sino la comprensión de una serie de hechos, prácticas y dichos que de modo difuso vienen a conformar una nueva relación de fuerzas. Lo que encontramos al atender a las distintas emergencias es que estas no marcan el progreso ni la dialéctica, sino vaivenes, superposiciones y cambios de rol más parecidos a un juego, eso sí un juego violento, *la dominación*.

“En un sentido, la obra representada sobre ese teatro sin lugar es siempre la misma: es aquella que indefinidamente repiten los dominadores y dominados.” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, págs. 16-17)

Dominación

“Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores” (Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 17)

Aquí se expresa la relación vitalidad y poder que veíamos en el capítulo I. Los valores, no son otra cosa que la legitimación de un domino, en parte, sobre sí mismo; el sentido al que se quiere adscribir a la propia existencia, y por otro lado constituyen también la legitimación de la distancia que establecemos respecto a otros y la posición relativa que ocupamos en esa distancia.

“La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y así va de dominación en dominación.”(Ídem).

Violencia y regla son una y la misma cosa, dependerá de la posición relativa que se ocupe si se considera que un caso determinado corresponde a una u otra. ¿Orden público o represión? ¿Recuperación o saqueo? ¿Resistencia o terrorismo?, ocupe cada cual el término que corresponda a la posición relativa que pretenda legitimar. Cambian los personajes de la obra, se revuelven los papeles, escenografías más escenografías menos, en la trama siempre está la lucha por la dominación y la dominación, como dijimos, es siempre un juego de fuerza y reglas.

Sombría fatalidad es la que parece mostrarnos Foucault, pero ánimo, si hemos corroborado la ficción de la necesidad, el devenir es justamente *posibilidad*...

“es justamente la regla la que permite que se haga violencia a la violencia, y que otra dominación pueda plegarse a aquellos mismos que dominan. En sí mismas las reglas están vacías, violentas, no finalizadas; están hechas para servir a esto o aquello; pueden ser empleadas a voluntad de este o de aquel. **El gran juego de la historia es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se**

disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas.”
(Foucault, *Microfísica del poder*, 1979, pág. 18)

Surveilliere et punire genealogía realizada

En este apartado pretendemos mostrar como en *Vigilar y Castigar* Foucault ha puesto en marcha el método genealógico, bajo la sistematización exhibida en el apartado anterior.

Vigilar y castigar texto publicado en 1975 no tiene prólogo, no tiene introducción, Foucault nos arroja directamente al documento; *Pièces originales et procédures du proces fait à Robert-Fran çois Damiens* [Piezas originales y procedimientos del proceso hecho a Robert-Francois Damiens], el texto de 1757 documenta acabadamente el proceso del mismo año, después de que Damiens intentara dar muerte a Luis XV, según relata el mismo documento habría sido condenado por ello a “publica retractación ante la puerta principal de la iglesia de París”, veamos en qué consistía aquello:

“[debía ser] llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano(...) a la plaza de Grève, y sobre un cadalso que allí habría sido levantado, atenaceadas las tetillas, brazos muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento” (Foucault, *Vigilar y Castigar*, 2006, pág. 11).

Sin mediar explicación alguna nos ofrece otro documento, esta vez, un periódico la *Gazette d' Amsterdam*, fechada el primero de abril de 1757 especie de crónica que da cuenta de la ejecución de la sentencia:

“Finalmente se le descuartizó(...) Esta última operación fue muy larga, porque los caballos que se utilizaron no estaban acostumbrados a tirar; de suerte que en lugar de cuatro, hubo que poner seis, y no bastando aún esto, fue forzoso para desmembrar los muslos del desdichado, cortarle los nervios y romperle a hachazos las coyunturas...”(Ídem)

El relato se extiende en detalle sobre los pormenores de la ejecución hasta que ya no quedan ni las cenizas del condenado, inmediatamente después Foucault contrasta estos documentos con uno 81 años posterior *De la réforme des prisons* [De la reforma de las prisiones], citando un reglamento redactado por León Faucher “ para la Casa de jóvenes delincuentes de París”:

“ART. 17. La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagrarán dos horas al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve en invierno, y a las ocho en verano.

ART.18. *Comienzo de la jornada.* Al primer redoble de tambor, los presos deben levantarse y vestirse en silencio, mientras el vigilante abre las puertas de las celdas. Al segundo redoble, deben estar de pie y hacer su cama. Al tercero, se colocan en fila para ir a la capilla, donde se reza la oración de la mañana. Entre redoble y redoble hay un intervalo de cinco minutos.

ART.19. La oración la hace el capellán y va seguida de una lectura moral o religiosa. Este ejercicio no debe durar más de media hora.

ART.20. *Trabajo.* A las seis menos cuarto en verano y a las siete menos cuarto en invierno, bajan los presos al patio, donde deben lavarse las manos la cara y recibir la primera distribución de pan. Inmediatamente después, se forman por talleres y marchan al trabajo, que debe comenzar a las seis en verano y a las siete en invierno.

ART.21. *Comida.* A las diez, abandonan los presos el trabajo para pasar al refectorio; van a lavarse las manos en los patios, y a formarse por divisiones. Después del almuerzo, recreo hasta las once menos veinte.

ART.22. *Escuela*. A las once menos veinte, al redoble de tambor, se forman filas y se entra a la escuela por divisiones. La clase dura dos horas, empleadas alternativamente en la lectura, la escritura, el dibujo lineal y el cálculo.” (Foucault, Vigilar y Castigar, 2006, pág. 14).

Lo que Foucault quiere mostrarnos a partir de estos documentos es la profunda diferencia entre ambas concepciones de penalidad. A partir de los documentos, nos señala la *emergencia* de una alteración en los modos de la fuerza. Rastrea la *procedencia* para exhibir justamente la singularidad de la relación historia y cuerpo, en este caso, unas veces marcada por el *suplicio* y otras por la *disciplina*. La *gris genealogía*, en su faceta documental es ejecutada por Foucault de forma exhaustiva, tal como los documentos antes citados el autor recopila proyectos de reforma, discusiones teóricas sobre la ley y el delito, ordenanzas, y códigos de Europa y Norteamérica entre los siglos XVI y XVII.

Mediante estos documentos Foucault muestra cómo entre los siglos XVI y XVII el castigo abandona su espectacularidad, y pasa desde la luminosidad de las plazas a *convertirse en la parte más oculta del proceso penal* (Foucault, Vigilar y Castigar, 2006, pág. 17). En adelante los procedimientos, debates y sentencias serán públicos, y publicitados, no así la ejecución de la pena, que los ordenamientos jurídicos, en este caso franceses, delegaran al Ministerio del Interior a la Marina y fuerzas castrenses.

“Y si le es preciso todavía a la justicia manipular y llegar al cuerpo de los justiciables, será de lejos, limpiamente, según unas reglas austeras y tendiendo a un objetivo mucho más <<elevado>>” (Foucault, Vigilar y Castigar, 2006, pág. 18).

Foucault va a destacar los alternativos “préstamos” que cuyo movimiento puede trazarse entre el saber clínico, jurídico, económico y administrativo.

“un ejército entero de técnicos ha venido a relevar al verdugo, anatomista inmediato del sufrimiento: los vigilantes, los médicos, los capellanes, los psiquiatras, los psicólogos, los educadores” (Foucault, Vigilar y Castigar, 2006, pág. 19)

De este modo el “objeto” de la acción penal va a dejar de ser dolor sobre el cuerpo, afanado en la tortura de su límite (la piel) o el desmembramiento de sus partes, influido por criterios

de eficiencia, estará menos preocupado de castigar un delito cometido, como de evitar que *quiera* ser cometido. El objetivo de la norma es ser interiorizada, y ya no ex pos del delito en la mente del delincuente, sino ex ante, en el conjunto de la población.

“Bajo la benignidad cada vez mayor de los castigos, se puede descubrir, por lo tanto, un desplazamiento de su punto de aplicación, y a través de este desplazamiento, todo un campo de objetos recientes, todo u nuevo régimen de la verdad y una multitud de papeles hasta ahora inéditos en el ejercicio de la justicia criminal. Un saber, unas técnicas, unos discursos “científicos” se forman y entrelazan con la práctica del poder de castigar” (Foucault, *Vigilar y Castigar*, 2006, pág. 29).

El texto se extiende latamente en ilustrar el paulatino desarrollo de las técnicas por medio de las cuales no se trata ya de ocuparse de determinados actos y quienes los llevan cabo, el objetivo, como dijimos, ya no son los crímenes y los criminales, sino la sociedad en su conjunto.

De éstas técnicas, devenidas de múltiples esferas y con difusos contornos, Foucault va a destacar la generalización de aquella que considera característica de la subjetividad moderna, de hecho aquella que la constituye, la *disciplina*. Se trata como bien nos puede sugerir la resonancia castrense del término, de la modelación generalizada y a la vez pormenorizada de los sujetos, es decir, tomar amplios grupos de población para entrenar, condicionar, modelar y en definitiva normalizar a la población.

El conjunto disciplinar tiene como objetivo la *fabricación* de cuerpos dóciles a la organización, a la ejecución homogénea de labores, a la predictibilidad de los comportamientos. Esto supone un arte distributivo de la población, a cada uno su lugar y con ello su función, la *formación* será una práctica disciplinar que no será exclusiva de los ejércitos, deben formarse los presos, los estudiantes y los trabajadores en su línea de producción. La vigilancia jerárquica permitirá un control pormenorizado de cada uno de los componentes en configuraciones piramidales, en cada uno de los grupos mencionados se distribuyen cargos que imponen como deber [o gracia] la supervisión del rango inferior a la vez que obligan a dar cuenta a los rangos superiores. Un constante examen y calificación asegura que la práctica disciplinar homogenice sus efectos además de lograr la plena

interiorización del sistema por parte de los involucrados, el soldado se distinguirá en su rango, como el estudiante en sus calificaciones, aún más se verá complacido en las mismas. Cada uno de estos elementos disciplinares son rastreados en su procedencia y destacados en su emergencia por Michel Foucault en este texto, sin embargo, nos interesa destacar aquí una tesis sobre el poder que marcará en lo sucesivo todas las investigaciones del autor.

Contra la hipótesis represiva

Como indica el título de este apartado, la tesis de Foucault sobre el poder se opone a las lecturas que suponen que el poder es aquello que reprime a nuestra voluntad. Al menos que el poder no se reduce a eso, para Foucault es manifiesto que eventualmente el poder se opone a nuestro querer, pero su naturaleza no se agotaría allí, sino que cuando más poderosamente opera el poder; no es al impedir nuestro querer, sino al modelar nuestro querer mismo.

Como vimos, el objetivo tras el desarrollo de técnicas del poder tales como la disciplina no se busca evitar algo (dimensión negativa) tanto como provocarlo (dimensión positiva), menos enfocado en el criminal, como en su “reinserción”, pero aún más en la promoción general de algo así como ciudadanos modelo. La operación del poder positivo funciona en la medida en que los intereses, los valores si se quiere, de los sujetos *participan* de las instancias de poder.

La concepción de algo típicamente negativo como una actividad es un cambio de perspectiva que vimos ya operar en la genealogía a propósito del olvido (cap.I). Así como vimos que incluso desde la posición relativa de *debilidad* se participa de cierto poder (e.i poder comunitario).

Y la encontramos aquí de esta forma:

“Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados” (Foucault, Vigilar y Castigar, 2006, pág. 33)

Esta caracterización del poder traspasa el texto de *Vigilar y Castigar*, así, por ejemplo en *Historia de la sexualidad Vol. I: La voluntad de saber*, en su segundo capítulo titulado “La hipótesis represiva”, Foucault va a sostener que la represión desde comienzos del siglo XVIII, en este caso sobre la actividad sexual, fue sólo parcialmente reprimida y muy por el contrario va a desarrollarse una *incitación a los discursos*:

“lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar de sexo y en hacerlo hablar al modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado” (Foucault, *Historia de la Sexualidad* Volúmen I, 2007, pág. 26).

Aún más los reglamentos y guías de recomendación van a proliferar en este ámbito también, ahora para la modulación de la correcta sexualidad en el matrimonio, para impedir sus expresiones “inapropiadas” en niños y adolescentes y sobre todo para nombrar un sin número de “perversiones” (Foucault, *Historia de la Sexualidad* Volúmen I, 2007, págs. 49-50)

Con todo, hemos destacado la presencia de esta hipótesis no represiva en cuanto es expresiva del ejercicio genealógico y sobre todo porque va a abrir paso a la cuestión que va a dominar el pensamiento de Michel Foucault durante todo lo que se llamó su “tercera etapa”, a partir de la dimensión positiva del poder, va a interrogar como ha devenido el sujeto mismo en una producción que se define a sí mismo y el rol que ocupan los discursos y sus respectivas e instancias de poder en la constitución de sí, a propósito de esto, veamos la intención declarada por Foucault en el prólogo de *Historia de la sexualidad volumen II*:

“parecía difícil analizar la formación y la evolución de la experiencia de la sexualidad a partir del S.XVIII sin hacer, por lo que toca al deseo y al sujeto deseante un trabajo **histórico** y **crítico**. Sin emprender, pues, una “**genealogía**”. Por ello no quiero hacer una historia de los conceptos sucesivos del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestarse atención a ellos mismos, a descubrirse, a reconocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la

verdad de su ser, sea natural o caído. En resumen, la idea era, en esta genealogía, buscar como los individuos han sido llevados a ejercer sobre sí mismos, y sobre los demás, una hermenéutica del deseo en la que el comportamiento sexual ha sido sin duda la circunstancia, pero no el dominio exclusivo. **En suma: para comprender cómo el individuo moderno puede hacer la experiencia de sí mismo**, como sujeto de una “sexualidad”, era indispensable despejar antes la forma en que, a través de los siglos, el hombre se vio llevado a reconocerse” (Foucault, Historia de la sexualidad Volúmen II, 2003, pág. 7)

Lo expuesto en este prólogo nos permite reforzar que el método genealógico está aquí plenamente activo, difuminando la barrera que la segmentación clásica hace entre la segunda etapa (genealógica) y la tercera (tecnologías de la subjetividad). Vemos como es precisamente el método genealógico desde el cual Foucault emprende ahora la tarea de identificar los discursos y sus mecánicas de poder correspondientes mediante los cuales se constituyen los sujetos como tales. Veremos ahora investigaciones posteriores, para insistir en la presencia de la operación genealógica e intentar mostrar asociada a ella una disposición de ánimo.

La actitud crítica

¿Qué es la crítica? es el nombre que se le dio a una conferencia dictada en la Sociedad Francesa de Filosofía que tuvo lugar en la Universidad de la Sorbona el 27 de mayo de 1978. En dicha conferencia Foucault va a proponer una investigación en torno a la cuestión de la crítica, tomando como referencia una publicación de Immanuel Kant en un periódico de la época titulada *Was iste Aufklarung* (Foucault, El gobierno de sí y de los otros, 2014, pág. 25).

La *referencia* a Kant, como todo en Foucault, debe ser tomada con ciertas precauciones, puesto que la dimensión del trabajo kantiano que el pensador francés quiere destacar no es la tradicionalmente recogida en filosofía. La publicación en cuestión corresponde a un llamado del filósofo alemán a sus contemporáneos, no sobre los tópicos clásicos de sus investigaciones, sino más bien a promover en ellos una cuestión de actitud, una que significa:

“La salida del hombre de su minoría de edad, de la que el mismo es responsable [minoría de edad que significa la] *incapacidad de valerse del entendimiento sin la dirección de otro*”. (...) [es responsable porque] *la causa de ello no radica en un defecto del entendimiento, sino en una falta de decisión y coraje para valerse de él sin la dirección de otro. Sapere aude!* Ten el coraje de valerte de tu entendimiento” (Foucault, El gobierno de sí y de los otros, 2014, pág. 42)

Si Foucault se interesa en este texto, es porque el conjunto de sus investigaciones, tal como hemos indicado aquí, sugieren a partir de los siglos XV a XVI una creciente expansión de las y sofisticación del arte de gobernar, fuera del ámbito cerrado de los monasterios y la Iglesia, la dirección de conciencia y el gobierno de los sujetos experimenta una laicización (Foucault, ¿Qué es la crítica?, 2018, pág. 48).

“¿Cómo gobernar a los niños, cómo gobernar a los pobres y mendigos, cómo gobernar una familia, cómo gobernar los ejércitos, cómo gobernar los diferentes grupos, las ciudades, los Estados, cómo gobernar el propio cuerpo, cómo gobernar la propia mente?” (Foucault, ¿Qué es la crítica?, 2018, pág. 48).

Y en paralelo a este proceso de gubernamentalización, sostendrá podemos detectar focos de resistencia a dicha expansión, esto es lo que denominará “actitud crítica”. Esto *no* quiere decir que dicha resistencia se identifique con la afirmación totalmente contraria “no queremos ser gobernados y no queremos serlo *en absoluto*” (Foucault, ¿Qué es la crítica?, 2018, pág. 49), sino más bien la aparición de un cuestionamiento constante en los términos de “¿Cómo no ser gobernado *de esa manera*, por esas personas, en nombre de esos principios, en vista de determinados objetivos y por medio de determinados procedimientos?” (Ídem).

Tal es la actitud crítica que Foucault sostiene podemos encontrar como contrapartida, parcial, local, del creciente proceso de gubernamentalización de Occidente. Para el momento en que da la conferencia, la investigación de dicha actitud crítica es una propuesta, a continuación veremos en qué términos contextualiza dicha investigación, qué metodología propone y cuál es su motivación. Todo para sostener la presencia aquí también de la actividad genealógica, de sus características perspectivas sobre el poder, de su

interrogante por el sentido, ahora asociada a otra disposición de ánimo, la mencionada, actitud crítica.

Tal como ha sido en cada proceder genealógico, quien emprende la tarea no se presume fuera de la historia, esta no es la excepción, en dicho sentido Foucault va a contextualizar su situación y la de su audiencia en los siguientes términos:

“con este problema de la *Aufklärung* (que había sido tan importante para el pensamiento alemán desde Mendelssohn, Kant, pasando por Hegel, Nietzsche, Husserl, la escuela de Frankfurt, etc.)(...) Volvió a nosotros, en efecto, a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede constituirlo. ¿cómo es posible que haya sentido a partir del no sentido? ¿Cómo aparece el sentido? Cuestión que, como se advierte con claridad, es la complementaria de esta otra: ¿Cómo es posible que el gran movimiento de la racionalización nos haya llevado a tanto ruido, tanto furor, tanto silencio y mecanismo lóbrego? Y, después de la guerra, mediante el análisis de que el sentido sólo se constituye por sistemas de coacciones características de la maquinaria significativa mediante el análisis de que sólo haya sentido por efectos de coerción propios de estructuras, llegamos por un extraño atajo al problema de *ratio* y *poder*. Pienso asimismo(...) en los análisis de historia de las ciencias(...), y me parece que el problema histórico de la historicidad de las ciencias no deja de tener algunas relaciones y analogías, sin hacer hasta cierto punto eco del problema de la constitución de sentido: ¿cómo nace, cómo se forma esa racionalidad, a partir de qué cosa que es completamente distinta? Esta es la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?” (Foucault, ¿Qué es la crítica?, 2018, págs. 59-60).

Al plantear el problema, Foucault se sitúa nuevamente en la cuestión del sentido en la que culminábamos nuestro análisis de Nietzsche, ahora bien, guerras mundiales mediante, florecimiento de la razón – o al menos la técnica- y una nueva desazón actualizan el problema de la relación razón- poder- sujeto. Foucault se interesa en la actitud crítica precisamente porque se inscribe en la historia de las resistencias y en este sentido propone su investigación.

Acontecimentalización

“¡perdón por este horror de palabra!”(QC.65), Foucault va a describir tres dimensiones de este proceso de análisis cuya resonancia genealógica nos parece evidente:

“Al hablar de **arqueología, estrategia y genealogía**, no creo que se trate con ello de señalar tres niveles sucesivos que se desarrollen unos a partir de otros, sino de caracterizar estas tres dimensiones necesariamente simultáneas de ese análisis, tres dimensiones que deberían permitir en su simultaneidad misma lo que hay de positivo, es decir, cuales son las condiciones que hacen aceptable una singularidad cuya inteligibilidad se establece mediante el señalamiento de las interacciones y estrategias a las que ella se integra. **Una investigación así, que tiene en cuenta estas tres dimensiones, es que puede llamarse un procedimiento de acontecimentalización.**” (Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 2018, pág. 71).

En este texto Foucault va a reservar el concepto genealogía para referir específicamente al análisis que se opone al *origen* en el sentido de *Ursprung*:

“Digamos que a grandes rasgos en oposición a una *génesis* que se oriente hacia la unidad de una causa de principio cagada de una descendencia múltiple, aquí se trataría de una *genealogía*, es decir, de algo que procura restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que aparece no como el producto, sino como el efecto. (Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 2018, pág. 70)

Con todo, aquello que denomina en este texto *estrategia* estaba presente en la posibilidad abierta que abría el atender a la *emergencia* de las relaciones de fuerza como contingentes y no necesarias. En este sentido, destaca que toda lectura incluso al nivel de la genealogía no se trata en ningún caso de un *principio de cierre*. Quiere decir que no se culmina en una interpretación que alcanza con todos estos requisitos un punto culmine en que de algún modo se *resuelve* la cuestión. Y esto por dos razones, en primer lugar porque las relaciones que permiten explicar una singularidad como la que se ha descrito, está compuesta en alto grado por interacciones, entre individuos o grupos, por tanto no hay una naturaleza propia de las cosas que descubrir de una vez y para siempre; sino que se mantiene a la vista el juego de interacciones y su correlativo margen de variable e incertidumbre.(Ídem).

En segundo lugar ninguno de estos análisis culmina en cierre, puesto que la singularidad entendida como efecto de una red de relaciones, no se encuentra en un plano aislado “son relaciones que se desprenden constantemente unas de otras” (Ídem). En un nivel dado, entre un determinado grupo por ejemplo, pueden conservarse cierto tipo de reglas y efectos singulares, y al mismo tiempo interactuar en otro nivel con otra serie de reglas y efectos singulares, de modo que ninguna es total ni primaria.

“todas pueden volver a ser puestas en un juego que las desborda, y , a la inversa, ninguna, por local que sea, carece de efecto o riesgo de efecto sobre aquella de la que forma parte y que la envuelve” (Foucault, ¿Qué es la crítica?, 2018, pág. 71).

Así vemos que al menos los términos de *estrategia* y *genealogía* aquí claramente diferenciados estaban ya contenidos en la genealogía tal como fue sistematizada en *Nietzsche , la genealogía y la historia*. En cambio la presencia de la dimensión de la arqueología y las positividades de las que se vale, es decir, los elementos empíricos que toma en cuenta es más ambigua. Si bien en la sistematización de la genealogía se destacó el insumo documental, estaba mucho más enfocado en rescatar los instintos y las pasiones, que no corresponden a las positividades que aquí quiere relevar Foucault. Aquello que va a tomar como evidencia será más bien lo que se tuvo por aceptable, que se tuvo por verdadero, en sus respectivas esferas reglamentarias, independiente de la legitimidad que a dicha operación asignemos nosotros.

“el camino que va de la observabilidad empírica de un conjunto a su aceptabilidad histórica, en la época en que es efectivamente observable, pasa por un análisis del nexo saber-Poder que lo sostiene, lo recupera a partir del hecho de ser aceptado, en dirección a lo que lo hace aceptable, no en general, desde luego, sino únicamente donde es aceptado: esto es lo que podríamos caracterizar como **recuperarlo en su positividad**. Tenemos aquí un tipo de procedimiento que al margen de la inquietud de legitimación, y al descartar, por consiguiente, el punto de vista fundamental de la ley, recorre el ciclo de la posibilidad desde el hecho de la aceptación hasta el sistema de la aceptabilidad, analizado a partir del juego saber-poder. Digamos que ese es, poco más o menos, **el nivel de la arqueología.**”

Foucault nos plantea que, con todo, esta primera aproximación *arqueológica* es insuficiente y es por ello que en todos los trabajos posteriores a *Nietzsche la genealogía y la historia* la dimensión arqueológica irá de la mano de la genealógica “ sean cuales fueren las justificaciones que han elaborado, ningún derecho original las ha tornado aceptables; y lo que se intenta destacar para percibir con claridad lo que pudo hacerlas aceptables es precisamente el hecho de que esto no caía por su propio peso, no estaba inscrito en ningún a priori ni contenido en ninguna anterioridad. **Poner de manifiesto las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su surgimiento son dos operaciones correlativas.**” (Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 2018, pág. 68).

Foucault cierra su ponencia con una serie de preguntas, tomaremos una como fundamentalmente expresiva de lo que identificamos como una reiterada pretensión estratégica, que, sobra decir, asociamos al ejercicio genealógico:

¿De qué manera los efectos de coerción propios de esas positividades [las de la técnicas de gobernabilidad] pueden ser, no digo disipados por un retorno al destino legítimo del conocimiento y por una reflexión trascendental o cuasitrascendental que lo fija, sino invertidos o desamarrados dentro de un campo estratégico concreto que los ha inducido, y a partir, justamente de la decisión de no ser gobernados? (Foucault, *¿Qué es la crítica?*, 2018, pág. 72).

Nos parece que esta última cita y en su conjunto todo este apartado, concentra muestras de las interpretaciones que hemos ofrecido de la genealogía en Foucault. Por un lado que su aplicación no se restringe en ningún caso a una determinada “etapa” que haya tenido su cierre al abrirse las reflexiones en torno a las técnicas de la subjetividad. En paralelo, y más importante para esta investigación, podemos sostener la presencia de una disposición anímica asociada a la ejecución de la genealogía tal como la sistematiza Foucault, la disposición anímica es declarada en cuanto recurre justamente a la actitud crítica como estrategia frente a la cuestión de su presente.

Si cabe insistir en la identificación de Foucault con la tradición crítica podemos referir algunos textos, en primer lugar su enmascarada auto presentación que vimos al comienzo del capítulo:

“Si Foucault está inscrito en la tradición *crítica* de Kant, y podríamos llamar a su empresa *Historia crítica del pensamiento*.” (Florence, 1984)

Por supuesto hemos de atender a la recepción de *crítica* tal como vimos en este apartado, y con ello, sostendremos que la disposición anímica presente en la ejecución de la genealogía por parte de Foucault es, la actitud crítica, fuertemente asociada al coraje. Sobre esto cabe agregar la introducción a la clase del 5 de enero de 1983, Foucault está comenzando la última de las investigaciones que llegara a compartir en el College de France, inaugura la clase y el año así:

“Me gustaría, a título de exergo, estudiar un texto que quizá no pertenezca a las referencias que escogeré la mayor parte del tiempo en el curso de este año. No por ello deja de parecerme que abarca con exactitud, y fórmula en términos muy ceñidos, uno de los problemas importantes de los que quería hablarles: precisamente la relación del gobierno de sí y el gobierno de los otros. Y, por otra parte, me parece que no sólo habla de ese tema mismo, sino que lo hace de tal manera que creo –sin demasiada[o mejor,] con algo de vanidad –poder asociarme a él. Es para mí un texto un poco blasón, un poco fetiche, del que ya les he hablado varias veces, y que hoy me gustaría observar con mayor detenimiento. De una manera u otra, ese texto tiene relación con el tema del que hablo, y al mismo tiempo quería que mi forma de encararlo tuviera cierta relación con él. El texto en cuestión es, claro está *Was ist Aufklärung?*” (Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, 2014, pág. 23).

Capítulo IV: Conclusión, Al menos una Disposición anímica

Como hemos venido destacando, encontramos en las investigaciones de Foucault un ejercicio sistemático (sistematizado) de la genealogía tal como este la recepcionó de Nietzsche, rescatando de ésta última las perspectivas histórica, corporal, la íntima relación entre vitalidad y poder, la perspectiva estratégica. Todo manteniendo un plano antimetafísico basado en las experiencias tal como Foucault vino a definir las. Hemos visto también como los trabajos genealógicos de Foucault, obtuvieron también- lo que hemos tratado de probar- en su recompensa jovial. Aquella relevancia, que vimos, sostenía Nietzsche de la actitud desde la que vivimos y por tanto desde la que conocemos, era la mencionada *ligereza*, actitud desde la cual no sólo se hacía soportable la ausencia de sentido, sino que era capaz de superarse su *necesidad* misma. Abriéndonos a los sentidos posibles y sobre todo estimulándonos hacia la constitución de un sentido propio. La última etapa de Foucault coincide en estos aspectos con la ciencia jovial, en tanto destaca, el componente actitudinal como condición de posibilidad histórica (personal, vivida) para valerse de la razón, la historia y las técnicas de subjetivación, para así abrir posibilidades en función del gobierno de sí. Tal como la Jovialidad suponía un ejercicio de hermenéutica de nosotros mismos, tal que, por medio de la risa, superáramos el peso del *sentido* puesto sobre nosotros, y así abrir la posibilidad de un sentido propio. La actitud crítica exige de nosotros el coraje. Lo que relevamos aquí es que ambas genealogías ejercitan y devienen en un elemento disposicional que le es indispensable, una perspectiva íntima cuya actividad es imprescindible para sólo intentar un genealogía de cualquier tipo, y por lo demás, para sobrevivir a ella. Que la genealogía exija este compromiso para-razional de quien emprende su ejecución o intenta su interpretación responde a otro elemento común entre ambos autores, un interés declarado de entrar en el escenario de la disputa del poder. Ambas genealogías advierten prontamente la íntima relación entre el saber y el poder, las sucesivas explosiones que ambos detonan en cada unidad del saber no son en absoluto inocentes, en la mundanidad del poder encuentran la mundanidad de la resistencia, la pequeña libertad de este mundo se *hace* su posibilidad.

Si bien podemos constatar una cierta continuidad metodológica, entre las genealogías de Nietzsche y Foucault, a la vez que, comprobamos que estas aplicaciones de la genealogía son indisolubles a un elemento disposicional que habilita para ellas y viene además a ser reforzado tras su ejecución ¿Podemos sostener también que este elemento disposicional es la *ligereza* tal como aparecía en Nietzsche? Lo cierto es que no, al menos, no podemos *probarlo*, y esto, por más que decepcione nuestras ambiciones iniciales, nos viene bien, al menos lo tomamos con buen humor. Ahora vemos que mucho de lo valioso de las reflexiones aquí revisadas quedaría anulado si hubiéramos confirmado totalmente nuestras pretensiones. Corroborar plenamente la continuidad, nos hubiese sumido en el supuesto – quimera metafísica- de la *identidad*. Entre tales identidades hubiésemos caído también bajo el sortilegio de la *causalidad* y probadas aquellas hubiésemos alabado – ni Dios lo quiera – a la *necesidad*. Y sí algo se ejercitó en nuestro organismo al metabolizar estas reflexiones ha sido justamente la *singularidad* de la perspectiva y lo perspectivado, la *contingencia* del devenir y la *posibilidad* a la que nos arroja. Engañosa recompensa habríamos obtenido si de confirmar nuestras pretensiones nos hubiésemos hecho de un complejo metodológico-disposicional válido para todos y en todas las épocas, con ello nuestra propia perspectiva se hubiese difuminado al caer en la tentación del reconocimiento. Si algo nos parece legítimo extraer de ambos pensadores es la invitación a perspectivar el escenario del mundo presente, e interpretar en él cabalmente nuestra propia singularidad, recibiendo de buena gana la contingencia que nos atraviesa para abrir en ella nuestra singular posibilidad.

“< ¡Adelante!;También nuestra vieja moral forma parte *de la comedia*>>

Habremos descubierto un nuevo enredo y una nueva posibilidad para el drama dionisiaco del <<destino del alma>>-:¡y ya él sacara provecho de ello, sobre esto podemos apostar, él, el grande, viejo y eterno autor de nuestra existencia!...”

(Nietzsche, La genealogía de la moral, 2005, págs. 29-30)”

Santiago, 2021

Bibliografía

- Butler, J. (2018). *El género en disputa*. Buenos Aires: Paidós.
- Florence, M. (1984). Una presentación de Michel Foucault. *Dictionarie des philosophes*.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Santa fé: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad Volúmen II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *El nacimiento de la clínica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005). *¿Qué es un autor?* Buenos Aires: Universidad Buenos Aires.
- Foucault, M. (2006). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la Sexualidad Volúmen I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2017). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2018). *¿Qué es la crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2018). *Nietzsche*. Barcelona: Ariel.
- Morey, M. (2008). *Tecnologías de yo*. Buenos Aires: Paidós.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (2013). *El libro del filósofo*. Buenos Aires: Taurus.
- Nietzsche, F. (2013). *El viajero y su sombra*. Barcelona: Brontes.
- Nietzsche, F. (2013). *La ciencia jovial*. Valparaiso: Universidad de Valparaíso.
- Nietzsche, F. (2016). *Fragmentos póstumos Tomo IV*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2017). *El origen de la tragedia*. Barcelona: Austral.
- Nietzsche, F. (2017). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.

Nietzsche, F. (2018). *Humano demasiado humano*. Madrid: Edimar.

Nietzsche, F. (2018). *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Edimat.

Nietzsche, F. (2019). *Aurora*. Madrid: Evergreen.

Nietzsche, F. (2020). *Ecce Homo*. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2021). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.