

## Genealogía de la verdad y el poder. Reflexiones sobre Nietzsche y Foucault

Miroslav Milovic

1. Hablando sobre la “razón” en la filosofía, Nietzsche dice en un pasaje de *El crepúsculo de los dioses*: “Temo que no llegaremos a vernos libres de Dios porque todavía creemos en la gramática...” [1] ¿Qué puede significar esto? ¿Por qué relacionar a Dios con la gramática? ¿Porque la gramática crea todavía un hábito religioso que impide que nos libremos de Dios? Tal vez se pueda entender la filosofía de Nietzsche a partir de esa relación.

Podemos, en primer lugar, hacernos la pregunta de por qué discute del lenguaje [2]. Encontramos una respuesta importante en el libro *Humano, demasiado humano*, en el párrafo 11:

la importancia del lenguaje en el desarrollo de la cultura está en que el hombre estableció en el lenguaje un mundo propio al lado de otro, un lugar que consideró lo bastante firme para trazar desde él los ejes del resto del mundo y convertirse en su señor [3].

La discusión sobre el lenguaje es una discusión sobre la diferencia entre dos mundos. ¿Cuál es el sentido de esa diferencia? Pienso que en ella podemos encontrar el origen del proyecto heideggeriano sobre la diferencia ontológica. Es quizá el comienzo del proyecto de la destrucción de la metafísica. Incluso más. Tal vez esa discusión y el proyecto nietzscheano de ella superan la relevancia de la pregunta posterior de Heidegger.

Nietzsche continúa: “El creador del lenguaje no fue tan modesto como para creer que daba a las cosas una simple denominación, él imaginó, sí, que

expresaba con palabras el saber supremo sobre las cosas” [4]. El lenguaje establece la verdad. Es la creencia, las fuerzas, dice en el mismo párrafo, ligadas a esa verdad. O, en otras palabras, el lenguaje articula una específica voluntad de verdad, una específica constitución del mundo. En esa constitución desaparece la vida y aparecen los signos, el lenguaje y la gramática. E incluso así, esa constitución del propio mundo resulta importante, quizá el acontecimiento más importante en el desarrollo de la cultura. Mejor dicho, resulta el acontecimiento más dramático de su desarrollo. Dice que, con esa creencia en el lenguaje, los hombres “han propagado un error monstruoso” [5]. ¿Por qué sucedió esto? Hemos visto que, en este contexto, habla sobre dos mundos. ¿Cuál sería ese otro mundo?, ¿tal vez nuestro mundo fuera de la cultura y de la historia?

La discusión sobre la diferencia ontológica podría indicar el camino para la respuesta. Es éste un concepto heideggeriano, pero ilustrativo en esa trama nietzscheana. La diferencia significa que, más allá de los entes, existe el ser. Los griegos hacían esa diferencia ligando el concepto del ser a la metafísica. Heidegger, por el contrario quiere librar de la metafísica a la pregunta por el ser. Considera que sólo así podremos pensar nuestra autenticidad. La ontología está en esa diferencia, en esa autenticidad más allá del mundo identitario de los entes. Pensar, para Heidegger, significa pensar esa diferencia. Y pensar esa diferencia nos parece un proyecto urgente. El sistema elimina la diferencia. No existe algo fuera del sistema, del capitalismo. La globalización es un ejemplo de ello.

Nietzsche ya había entendido esa diferencia. Refiriéndose aún al lenguaje y al pensamiento ligado al lenguaje diría en *La gaya ciencia*: “el pensar que se torna consciente es sólo la parte menor, la más superficial, digamos que la peor, porque ese pensar corriente sólo ocurre en palabras, o sea, en signos de comunicación” [6]. Nietzsche habla, entonces, de una

reducción del pensamiento ligada a nuestro lenguaje. Es únicamente la parte menor y superficial, afirma. Tal vez sea algo que Heidegger podría llamar óntico. El lenguaje no articula la autenticidad de nuestro pensamiento. Crea nuestro mundo común y las identidades necesarias para la comunicación. A causa de la necesidad y el tedio, expone en *Sobre la verdad y la mentira*, “nosotros queremos existir socialmente y en un rebaño” [7]. Por eso necesitamos del lenguaje y de los conceptos, pero, continúa en el mismo lugar, “toda palabra se transforma muy pronto en un concepto, precisamente cuando ya no debe servir como recuerdo de la vivencia primitiva, completamente única e individualizada...” [8]. La constitución del lenguaje olvida su origen. Podría ser éste el contexto donde Heidegger entendió la cuestión del olvido del ser. La filosofía, él considera, siempre pregunta por el ser y siempre lo olvida. ¿Por qué? Porque en lugar de la autenticidad piensa las formas identificadoras de la metafísica. La destrucción de la metafísica se vuelve así hacia el ser olvidado.

El olvido sucede, para Nietzsche, ya dentro de la constitución misma del lenguaje. En lugar de las vivencias primitivas, los flujos, las imágenes tenemos el lenguaje, las significaciones determinadas y las verdades. El ser humano, dice, “olvida como metáforas las metáforas intuitivas del origen y las toma por las cosas mismas” [9]. Eso crea una mitología filosófica cuando se habla sobre el lenguaje [10] o un “grosero fetichismo” [11]. Somos guiados por el olvido, vendría a ser el diagnóstico de Nietzsche. Y lo que se olvida es la vida, más allá de las significaciones determinadas. Podrían pensarse los flujos y no las verdades, podría ser pensada la potencia y no la verdad. Por eso Nietzsche confronta la voluntad de verdad y la voluntad de poder. Por último, ¿qué sería una interpretación única que quiere acabar con los flujos interpretativos y las metáforas? Una ingenuidad, o tal vez el idiotismo [12]. Pero la cultura ha dado en este camino de creación de las identidades, devaluando los orígenes de la vida del ser humano. Por eso la cultura y la historia niegan vida. Es el camino

del nihilismo. El pensamiento está simplemente participando de este nihilismo. Pronto abordaremos las implicaciones políticas de esta idea.

Creo que hasta cierto punto podemos comparar los caminos de Nietzsche y Heidegger. Olvido es la palabra que lograría unir a ambos. ¿Pero el olvido es el olvido del ser? Con esa pregunta espero que se haga visible la diferencia entre los dos que, quizás, habla más a favor de Nietzsche que de Heidegger. ¿Por qué? En el mismo pasaje del *Crepúsculo...* con el que iniciamos esta discusión, Nietzsche afirma que “hasta ahora nada ha tenido un poder de convicción más ingenuo que el error del Ser” [13]. Error del Ser, podríamos decir la creencia de que el Ser existe. Hemos visto que al principio no está el ser, sino el devenir; no una referencia, sino vivencias, flujos... Tal vez Nietzsche hubiese debido iniciar la discusión sobre la diferencia ontológica. Sobre el pensamiento menor, como él dice, superficial, único, cosificado, y el pensamiento de las vivencias, quizás ontológico. Sólo que la ontología en su caso no sería la apertura hacia el ser olvidado, sino hacía el devenir. El olvido no es del ser, sino el del devenir, podría argüir Nietzsche contra Heidegger [14]. ¿Pensar la diferencia ontológica sin el ser, quizás? Parece un proyecto imposible.

Veamos como Heidegger entendió el encargo de Nietzsche. Lo coloca todavía en el contexto de la metafísica de la subjetividad. Incluso enfrentándose a la metafísica, según Heidegger, aquél la renueva ligándola ahora a la voluntad del sujeto. Así, Nietzsche está solamente invirtiendo el platonismo, pensando el ser como voluntad [15]

lo sensible, el mundo sensible, se encuentra encima de todo mientras que lo suprasensible, el mundo verdadero, se encuentra debajo... Pero, en la medida en que ese encima y ese debajo determinan la estructura del edificio del platonismo, éste continúa subsistiendo en su esencia [16].

Ya al principio del segundo volumen de su libro sobre Nietzsche, Heidegger dice que, incluso enfrentándose con la metafísica, el pensamiento de Nietzsche “contiene todavía” [17] una interpretación metafísica ¿La voluntad de poder es una metafísica?

El problema de la interpretación heideggeriana es que busca el ser, o la reificación del ser donde Nietzsche piensa el devenir. Nietzsche ya no es un pensador del ser. Y el mismo devenir resulta, para Heidegger, un término desgastado y vacío [18]. Así, quizás el mismo Heidegger no logra escapar de la reificación del ser en su propia Filosofía. El ser-ahí guardará todavía algo de la metafísica de la subjetividad. En esa discusión quedan quizás más claros otros equívocos de dicha interpretación heideggeriana. Aquí sólo puedo mencionar algunos puntos concretos de la referida discusión.

En la filosofía de Nietzsche, Heidegger reconoce “lo esencial de la concepción de la obra de arte integral: la disolución de todo lo que es fijo en una flexibilidad fluida” [19]. Podemos estar de acuerdo con eso. Pero, algunas veces, Heidegger habla sobre la dimensión estética de la pregunta nietzscheana sobre el arte. Tenemos que ver qué significa arte en dicho contexto nietzscheano y por qué no podemos hablar de una elaboración estética como piensa Heidegger. El arte, afirmando la vida, intenta librarse de la metafísica, cuya forma moderna se llama estética. También el diagnóstico sobre el nihilismo queda expuesto a la crítica de Heidegger: “Nietzsche experimenta el nihilismo como la historia de los valores supremos...” [20]. Por el contrario, Nietzsche no articula los valores supremos discutiendo la potencia del ser humano. El nihilismo es el olvido del devenir que va hacia las perspectivas del ser, que muchas veces también incluye los valores. El nihilismo para Nietzsche no es la desvalorización de los valores supremos, sino su instauración. Me parece que el proyecto de la diferencia ontológica, si aún podemos llamarlo así, sólo podría ser radicalizado con los argumentos de

Nietzsche. Lamentablemente, Heidegger no comprendió la diferencia que el mismo devenir articula. La diferencia es del devenir y no del ser. Así podríamos entender el mensaje nietzscheano.

La voluntad de verdad se afirma en la cultura judaica, griega y cristiana. Son pocos los ejemplos aristocráticos, diría Nietzsche, de una afirmación de los individuos. Al contrario: tenemos la nivelación de las personas. El desierto crece, refiere en uno de los *Ditirambos de Dionisos*. Detrás de la verdad que se busca ve un interés, práctico, ético. Son los sacerdotes quienes determinan qué es verdadero, afirma en el *Anticristo* [21]. Su obra, anunciada en párrafo nº 345 de *La gaya ciencia*, consiste en examinar esa moralidad ligada a verdad. Y la crítica de este “lecho de Procusto” [22], de esa degeneración de la vida son las consecuencias.

La modernidad no cambiará esa perspectiva. Simplemente, la normatividad, ligada a la moral, se afirma de otra manera. La muerte de Dios ligada a la transparencia científica no va a cambiar la perspectiva. En lugar de los valores tradicionales aparecen nuevos valores, nuevas formas del nihilismo y de la negación de la vida. El ateísmo moderno sigue siendo así una postura religiosa. O, como dice Roberto Machado, “el ateísmo es el perfeccionamiento, el refinamiento de la voluntad de verdad creada por el platonismo y por el cristianismo” [23]. El cristianismo continúa y llega hasta la Revolución Francesa. La democracia moderna es la continuación del proyecto cristiano de la igualdad. Y la filosofía la continuación de la postura de los sacerdotes. Queda así claro que la Modernidad no se sale de la sombra de la tradición. No tenemos motivos para hacer diferencias entre modernidad y tradición. Los dos mundos quedan determinados por la metafísica, por el nihilismo y la negación de la vida. La modernidad es la nueva nivelación del hombre europeo, dice Nietzsche en los *Fragmentos* [24]. Es el mundo de los mediocres, de los últimos hombres.

Necesitamos enfrentarnos a esto. Ha llegado el tiempo, dice Nietzsche, “en el cual se aprenderá sobre política de una manera diferente” [25]. Y el inicio lo encuentra en su propia filosofía: “Solamente a partir de mí existirá en la Tierra la *gran política*” [26]. Tal es el contexto en el que Nietzsche hablará también sobre la transformación de los valores y sobre el arte. Es preciso que comprendamos eso para saber qué podría ser una nueva gran política. Una política de los espíritus libres que ya no siguen creyendo en la verdad.

Una sugerencia para la lectura podrían ser las palabras de *La gaya ciencia* donde dice, en el párrafo 294

Para mí, son desagradables esas personas para quienes toda inclinación natural se transforma en una enfermedad, en algo ignominioso y que deforma; ellas nos han inducido a creer que las inclinaciones e impulsos del ser humano son malos; *ellas* son la causa de nuestra gran injusticia con nuestra naturaleza [27].

¿Pero de qué modo entender nuestra naturaleza es hacerle justicia? ¿Cambiar qué? Aquí aparece el concepto nietzscheano de la transvaloración de los valores. Nos indica la necesidad de volver a la voluntad de poder. ¿Volver a un mundo desaparecido? Nietzsche piensa que el arte y la política pueden reinventar lo que se ha perdido en la historia de la cultura.

“¡El arte y solo el arte! Es el gran posibilitador de la vida, el gran cimentador de la vida, el gran estimulador de la vida”, dice Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* [28]. El arte se opone al tiempo lineal de la historia, en donde el sentido de nuestra vida siempre viene de fuera. Y así se piensa el tiempo en la tradición y en la modernidad. El arte es la afirmación, el valor de decirle sí a la vida, de aceptar la vida tal y como es, sin buscarle un apoyo trascendental. Por eso articula la posibilidad, no del tiempo lineal, sino del eterno retorno. Lo que vuelve es la misma vida y su creación immanente. Lo que vuelve no es la identidad, cierto concepto de naturaleza por ejemplo, sino una elevación de ella, una afirmación de su potencia. Comparando su proyecto

con Rousseau, Nietzsche considera: “Yo también hablo de un retorno a la naturaleza, aunque aquí no se trata de un retorno sino, antes bien, de una elevación” [29]. Una elevación que se enfrenta con la nivelación democrática afirmada por Sócrates, Jesucristo, Lutero y Rousseau [30].

Esta elevación de la vida no se produce en la Modernidad. Ésta es un proyecto de degeneración global del hombre [31]. Nietzsche dice que la ha definido “como una contradicción psicológica interna” [32]. Una contradicción porque afirma la nivelación, la decadencia de los instintos [33]. Por ello, la justicia nietzscheana afirma la desigualdad. Las tendencias modernas, el liberalismo y el socialismo son ejemplo de la derivación del ser humano hacia la mediocridad. El espíritu mercantil y la democracia nivelan a los individuos. Ésta es la época de los últimos hombres. La respuesta entonces tiene que llegar de los individuos, de los fuertes, de una aristocracia del futuro. Una aristocracia del espíritu, una aristocracia que afirma la diferencia, la soberanía de los individuos. Una alternativa que tal vez únicamente aparezca en la soledad. De ahí que necesitamos fortalecer la soledad, como pensaba Tarkowsky. La política que viene sólo puede ser esa política de la inmanencia de la vida. Sin dioses, o quizá con dioses que puedan danzar [34].

¿Entendió Nietzsche las consecuencias de su propio proyecto? Sobre la nueva aristocracia dice: “Que los hombres más fuertes deben de gobernar es algo que está en el orden de las cosas” [35]. ¿Existe el orden de las cosas incluso en el mundo del devenir? Otro detalle: criticando la igualdad, se muestra preocupado: “Cualquier jerarquía ha desaparecido” [30]. ¿Qué quiere decir? ¿El mundo del devenir crea las condiciones de la jerarquía y, así, las condiciones de la propia reificación? La pregunta por una política más allá de la metafísica parece abierta todavía. Veamos ahora como entendió Foucault el proyecto de la genealogía.

2. Cuando habla del conocimiento, Foucault continúa el proyecto de Nietzsche. Éste, afirma Foucault, quiere decir “que no hay una naturaleza del conocimiento, una esencia del conocimiento, unas condiciones generales para el conocimiento, sino que el conocimiento es, cada vez, un resultado histórico” [37]. No existe el origen del conocimiento. No existe, en otras palabras, un lugar *a priori* del sujeto, sino las condiciones históricas de la constitución del conocimiento. Hasta el sujeto se articula dentro de este contexto histórico y político. No existe el sujeto, sino las formas históricas de su constitución, o para mejor decirlo, no existe el sujeto sino las formas de la sujeción. El sujeto aparece como efecto del poder. No existe el sujeto constitutivo, podría ser el mensaje de esa lectura.

Aquí tenemos el proyecto que Foucault elabora también con el título de arqueología. Pensar las condiciones históricas de la constitución del sujeto y las condiciones de poder que articulan la sujeción. Pero tomar el poder donde “se vuelve capilar, o sea: tomar el poder en sus formas y en sus instituciones más regionales, más locales” [38]. Esa ligazón entre las estructuras contingentes del saber y del poder es el proyecto que Foucault va a llamar genealogía. O mejor, hablar sobre las genealogías dispersas que investigan los saberes locales y discontinuos. Por eso no se trata de un empirismo o un subjetivismo. “Las genealogías son, muy exactamente, anticiencias”, indica en el mismo contexto [39]. No existe un libro de Foucault sobre el poder porque, como él afirma en la *Historia de la sexualidad*, no existe un lugar del poder como “alma de la revuelta, foco de todas rebeliones, ley pura del revolucionario” [40]. Algunas veces dice también que el poder no tiene materialidad [41].

Habermas criticaría este punto diciendo que para denunciar y criticar las estructuras del poder precisamos de criterios y motivos, o sea, de una teoría amplia de la razón. Foucault quiere evitar ese universalismo. Es posible hablar

sobre el ser humano sin el universalismo implícito que nos acompaña y que quizás, diría Nietzsche, articula la perspectiva del universalismo.

El universalismo crea ciertas dificultades para pensar el concepto mismo de la verdad. Occidente, dice Foucault “va a estar dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con dioses...” [42]. El error está, entonces, en la explícita ligazón entre filosofía y verdad. La Filosofía no es necesariamente el lugar de la verdad, sino de las prácticas contingentes. La verdad es producida por las contingencias políticas. “Con Platón, se inicia un gran mito occidental: el de que existe una antinomia entre saber y poder” [43]. Pensar la interrelación entre saber y poder va a ser el contexto en el que Foucault investigará las perspectivas de la modernidad y de la biopolítica.

El diagnóstico sobre los griegos resultará diferente al que hemos encontrado en Nietzsche. En el libro *Seguridad, territorio, población*, Foucault hace una distinción entre los aquéllos y los judíos, a propósito de un diálogo de Platón, *El político* “... Nunca el dios griego conduce a los hombres de la ciudad como un pastor conduciría sus ovejas” [44]. En este contexto, la verdad no va aparecer ligada a los sacerdotes y al poder religioso. El propio Platón dice: “La primera división nos llevará a distinguir el pastor divino del administrador humano” [45]. Y para entender esa administración humana va a usar el concepto de tejedura, [46] una práctica quizás contingente. La política no es el arte del pastor. Aparece sin el apoyo trascendental, sin la metafísica. Tal vez no podamos concordar con Foucault. Pero nos ayuda a entender una posible comparación entre griegos y cristianos. Aquí, afirma en otro contexto, todo es “cuestión de ajuste, de circunstancia, de posición personal” [47]. Es un ejemplo para decir que el individuo no se constituye como sujeto por los procedimientos de la universalización, sino por la contingencia de su propia acción. Por eso

entonces aparece “el brillo singular” [48], la pregunta de cómo estilizar una libertad y no determinarla. Ni siquiera Platón, hablando sobre el verdadero amor, excluye los cuerpos. A través de las apariencias del objeto, dice Foucault, se establece “la relación con la verdad” [49].

Este brillo de la cultura griega une sexo y placeres. He aquí el origen de una larga reconstrucción de la genealogía del poder que en la modernidad llega hasta el nombre de biopolítica. En el contexto griego estamos todavía lejos “de una forma de austeridad que tienda a sujetar a todos los individuos de una misma forma, a los más orgullosos como a los más humildes, bajo una ley universal...” [50]. Casi estamos oyendo las palabras de Nietzsche. Con el cristianismo salimos del mundo griego de los placeres para entrar en una perspectiva de la purificación de los deseos. Ahora el sexo puede ser peligroso. En lugar de la estética de los placeres aparece la hermenéutica cristiana de la purificación del deseo. Estamos ingresando así en el mundo cristiano de la renuncia de sí, de las confesiones, del sexo separado del placer. ¿Hasta dónde llega este modelo? ¿Cómo y por qué cambió? ¿Cómo pensar, por ejemplo, la modernidad relacionada con la cuestión de la sexualidad? ¿Cómo en lugar del sexo unido al placer y del sexo separado del placer tenemos ahora un sexo ligado a los saberes? Y, finalmente, ¿por qué la modernidad quiere saber tanto sobre la sexualidad?

Hasta el siglo XVIII, dice Foucault, el cuerpo de los individuos queda expuesto a las estructuras del poder soberano para ser torturado y castigado [51]. A partir del XIX, “debe ser formado, reformado, corregido” [52]. Estamos entrando en el mundo del control de los individuos. Ahora deben ser considerados por la sociedad pensando en sus posibilidades y no en sus actos [53]. Penetramos en una sociedad en la que dominan la vigilancia y el panóptico. Foucault habla del carácter panóptico del poder disciplinario [54]. Asistimos, afirma, a “los nuevos procedimientos del poder que funcionan, no

por medio del derecho, sino de la técnica, no por medio de la ley, sino de la normalización, no por medio del castigo, sino del control” [55]. El derecho ya no es el modelo para reconstruir esa perspectiva. Este punto es objeto de una objeción hecha por Agambem, quien se pregunta si el derecho crea o no las formas modernas de la despolitización. En la Alta Edad Media, refiere Foucault, todavía no tenemos poder judicial, pero aparece la cuestión de quién tiene finalmente razón. Desde el siglo XII ya aparecen los procedimientos para el establecimiento de la verdad. Los individuos deben someterse a un poder exterior, al Estado o al soberano. La soberanía subyuga. Se ejerce sobre un territorio, no sobre los cuerpos. Interviene por medio de la violencia.

A partir del XVIII entramos en una perspectiva diferente, la sociedad disciplinaria. En lugar del poder religioso sobre las almas y del poder soberano sobre el territorio ahora hablamos del poder disciplinario sobre los cuerpos y la población. Es el camino de la genealogía del poder. El nuevo tipo de sociedad no existe en el mundo feudal. El crimen, en el contexto de este poder disciplinario, no está ya ligado al pecado, sino que “es algo que daña a la sociedad, es un daño social, una perturbación, una molestia para la sociedad” [57]. Por eso aparece el interés ligado a las virtualidades y al control de los individuos. La genealogía de Foucault quiere exactamente investigar la relación entre los poderes y los saberes de esa sociedad. Obviamente, surgen varias preguntas: ¿podemos referirnos todavía a nuestra libertad en este contexto? Más aún: ¿puede o no puede nuestro discurso superar las condiciones de una microfísica del poder? Desde el siglo XVIII, ¿es posible o no hablar de una verdad de la modernidad que supera la contingencia histórica?

“La revolución burguesa del siglo XVIII y principios del siglo XIX fue una nueva tecnología del poder, cuyas piezas esenciales son las disciplinas” [58], dice Foucault. Así, la sexualidad aparece en el campo de los saberes, en el campo de la medicina. La verdad es médica. El médico, el psiquiatra por

ejemplo, se presenta en el lugar de los padres y el organismo como referencia ya no es “la carne”. Es la gran transformación de lo histórico a lo biológico [59], a la biopolítica. En este contexto Foucault investigará primero el cuerpo como correlato de las técnicas del poder, y después la población.

El nuevo poder sobre los cuerpos es el poder de los médicos, el cual supera al judicial de la época clásica. “Lo que [este poder] dice es también lo que determina la decisión jurídica”. La institución médica, en caso de locura, debe ocupar el lugar de la institución judicial. “La justicia no puede tener competencias sobre el loco...” [60]. La familia burguesa será la continuación de esta mirada que vigila y normaliza. La tarea es vigilar desde la cuna [61]. Y en este contexto aparece el fenómeno de la masturbación porque ésta se convierte en la causa universal de todas las enfermedades [62]. Quizá todas las guerras acaben y sólo continúe la guerra contra la masturbación, contra lo imaginario, lo individual. La base de la familia burguesa asienta en el cuerpo del niño [63], “espacio de la vigilancia continua” [64]. Éste es también el contexto del nacimiento del psicoanálisis del cual, por eso, resulta complicado, piensa Foucault, esperar nuestra liberación.

Pero éste es también el marco del enfrentamiento entre Foucault y Marx. Los análisis marxistas se refieren a que con el desarrollo de la sociedad capitalista, el cuerpo, tratado anteriormente como órgano del placer, se transforma en un instrumento de producción [65]. En este contexto, Foucault se pregunta por qué en esta discusión marxista no aparece el mencionado problema de la masturbación. Cómo explicar que en el mundo burgués surja la represión de la sexualidad infantil. Hemos visto que la masturbación articula el núcleo de la familia burguesa. Articula las condiciones de la disciplina del cuerpo. Y Foucault encuentra que eso falta en las discusiones marxistas. Falta por explicar por qué el sistema se convirtió finalmente en capitalista. Al final del libro *La verdad y las formas jurídicas* regresa a ese enfrentamiento. Marx habla

sobre la esencia del hombre ligada al trabajo. El punto que Foucault opone a Marx es la operación que liga los hombres al trabajo. “Es precisa una operación, o una síntesis operada por un poder político, para que el trabajo aparezca como la esencia del hombre” [66]. Son prácticas microscópicas, capilares, dice, las que se necesitan para ligarnos al trabajo y a una producción capitalista. Puede que nosotros quisiéramos no trabajar, pero incluso así estamos reproduciendo a diario el sistema capitalista. Y una vez más: “La unión del hombre al trabajo es sintética, política, es una unión operada por el poder” [67]. Solamente así, bajo este poder, bajo este panoptismo, nuestra vida aparece como fuerza productiva.

En el mismo contexto repite que no habla sobre el estado o la clase, sino sobre las pequeñas instituciones de poder. Pienso que queda abierta la pregunta de si también existe una microfísica del poder o solamente prácticas contingentes. La burguesía, considera, “no se interesa por la sexualidad del niño, sino por el sistema de poder que controla la sexualidad del niño” [68]. Pero por qué ese interés de la burguesía; esa podría ser la pregunta de Marx contra Foucault. Éste usa el término de macrofísica cuando habla del poder soberano que articula la Edad Clásica. Parece que la estructura fragmentaria de la modernidad no crea la posibilidad de referirse a la macrofísica. Podemos hacerlo sobre una relación particular entre médicos y pacientes, por ejemplo. Pero podría ser que las perspectivas de la modernidad escondiesen un fundamento, cierta metafísica que Marx califica de capitalismo.

Por último, Foucault habla de la sociedad disciplinaria, o sea, sobre algo que supera este tipo de práctica contingente. Y en *El nacimiento de la biopolítica* se hace explícita la relación entre el liberalismo, el neoliberalismo y la biopolítica. Es incluso éste el marco en el que Foucault se refiere a la libertad producida dentro del sistema capitalista [69]. Es el sistema del espectáculo y en él la libertad tampoco supera el espectáculo. Somos libres hasta cierto punto,

hasta el punto en que no se cuestiona todavía el sistema. El sistema no puede permitir que la libertad de los trabajadores enfoque “el peligro para la empresa o para la producción” [70]. La libertad sólo se articula dentro del sistema. Se demuestra una vez más que no existe nada fuera del capitalismo, algo no integrado.

Foucault piensa también en una transformación del mundo, otra forma de producción de la verdad. Es quizás una apertura hacia lo cotidiano y hacia perspectivas que no se encuentran en Marx. Algo que se llama segunda izquierda. Foucault habla sobre la posibilidad de otra producción de los individuos, sobre su autogobierno. Sobre una revolución molecular, la antipsiquiatría por ejemplo. Éste es el contexto donde Foucault introduce el cuidado de sí, donde el proyecto nietzscheano se radicaliza no sólo en el arte, sino en la propia vida como referencia. La *epimelia heautou*, *cura sui* son las referencias que vienen del mundo griego y romano. Superar las identidades, crearse, se muestra ahora como la alternativa. Es el momento en que Foucault considera una nueva ilustración. Una alternativa que se opone a las formas de identidad modernas basadas en el modelo del *homo oeconomicus* y las prácticas disciplinarias. El individuo moderno, podría decir Foucault con Nietzsche, es el del mundo de los últimos hombres disciplinados para poder satisfacer las demandas del mercado. “No me pregunte quién soy y no me diga que siga siendo el mismo” son sus palabras que siempre se citan para ilustrarlo.

Recordando la lectura de la *Historia de la sexualidad* podemos imaginar que el cuidado de sí articula también la posibilidad de lo social: “...el maestro de sí mismo y el de los demás se forman al mismo tiempo” [71]. Los dos volúmenes de sus últimos cursos en el Colegio de Francia, sobre la gobernabilidad de sí y de los otros, impartidos entre 1982 y 1984 y que han aparecido hace poco, tratan sobre estos temas [72].

Título original: “Genealogía da verdade e do poder. Reflexões sobre Nietzsche e Foucault”.

Traducción: Enrique Nogueras Valdivieso

## Notas

[1] Nietzsche, F., *Crepúsculo dos ídolos*, Rio de Janeiro, 2000, p. 29. [Todas las citas se traducen directamente del artículo, es decir, de la versión portuguesa usada por el autor. Los títulos de las obras se han traducido en el texto pero se mantienen tal cual en la notas, para facilitar una eventual localización, si bien se indica entre corchetes alguna edición española cuando ha sido posible localizarla, excepto si se trata de citas de Nietzsche. T]

[2] Cf. la brillante reconstrucción de esa cuestión en: Mosé, V., *Nietzsche e a grande política da linguagem*, Rio de Janeiro, 2005.

[3] Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, São Paulo, 2005, p. 20.

[4] *Ibíd., loc. cit.*

[5] *Ibíd., loc. cit.*

[6] Nietzsche, F., *A gaia ciência*, São Paulo, 2001, p. 249.

[7] Nietzsche, F., *Sobre a verdade e a mentira...*, São Paulo, 1983, p. 46.

[8] *Ibíd., p. 48.*

[9] *Ibíd.*, p. 50.

[10] Nietzsche, F., *Humano... II*, São Paulo, 2008, p. 170.

[11] Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *ibíd.*, p. 28-29.

[12] Nietzsche, F., *A gaia...*, *ibíd.*, p. 277 (§ 373).

[13] Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *ibíd.*, p. 29.

[14] Me parece que Derrida ha entendido este mensaje nietzscheano cuando habla sobre cierta reificación en el propio pensamiento de Heidegger.

[15] Cf. Heidegger, M., *Nietzsche*, I, Rio de Janeiro, 2007, p. 178. [Heidegger, M., *Nietzsche*, traducción de J. L. Vernal, Barcelona, Destino, 2000, 2 volúmenes].

[16] *Ibíd.*, p.179.

[17] Heidegger, M., *Nietzsche*, II, Rio de Janeiro, 2007, p. 1.

[18] Heidegger, M., *Nietzsche*, II, *ibíd.*, p. 70.

[19] Heidegger, M., *Nietzsche*, I, *ibíd.*, p. 80.

[20] *Ibíd.*, p. 257.

[21] Nietzsche, F., *O Anticristo*, Rio de Janeiro, p. 18 (§ 12).

[22] Nietzsche, F., *Crepúsculo...*, *ibíd.*, p. 100.

[23] Machado, R., *Zaratustra, Tragedia Nietzscheana*, Rio de Janeiro, 1997, p. 64.

- [24] Cf. Nietzsche, F., *A "grande política", fragmentos*, Campinas, 2005, p. 36.
- [25] *Ibíd.*, p. 33.
- [26] Nietzsche, F., *Ecce homo*, São Paulo, 1995, p. 11.
- [27] Nietzsche, F., *A gaia...*, *ibíd.*, p.169.
- [28] Nietzsche, F., *O nascimento da tragedia...*, *ibíd.*, p. 28.
- [29] Nietzsche, F., *Escritos sobre Política*, São Paulo, 2007, Vol. I, p. 170.
- [30] *Ibíd.*, p. 219.
- [31] *Ibíd.*, p. 204.
- [32] *Ibíd.*, p. 155.
- [33] *Ibíd.*, *loc. cit.*
- [34] Nietzsche, F., *O eterno retorno*, *ibíd.*, p. 392.
- [35] Nietzsche, F., *Escritos*, I, p. 327.
- [36] *ibíd.*, p. 328.
- [37] Foucault, M., *A verdade e as formas jurídicas*, Rio de Janeiro, 2005, p. 24. [*La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 2003].
- [38] Foucault, M., *En defensa da sociedade*, São Paulo, 200, p. 32 [*Hay que defender a la sociedad*, traducción de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2003].

[39] *Ibíd.*, p. 14

[40] Foucault, M. *História da sexualidade I*, Rio de Janeiro, 1988, p. 106 [*Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI, 3 v.].

[41] Foucault, M., *O poder psiquiátrico*, São Paulo, 2006, p. 96. [*El Poder psiquiátrico*, traducción de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2005].

[42] Foucault, M., *A verdade...*, *ibíd.*, p. 51.

[43] *Ibíd.*, *loc. cit.*

[44] Foucault, M., *Segurança, territorio, população*, São Paulo, 2008, p. 168. [*Seguridad, territorio, población*, traducción de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2008].

[45] Platón, *Político*, 276 d.

[46] *Ibíd.*, *loc. cit.*

[47] Foucault, M. *Historia da sexualidade II*, Rio de Janeiro, 2006, p. 58.

[48] *Ibíd.*, p. 58.

[49] *Ibíd.*, p. 209.

[50] *Ibíd.*, p. 58.

[51] Foucault, M., *A verdade...*, *ibíd.*, p. 119.

[52] *Ibíd.*, *loc. cit.*

[53] *Ibíd.*, p. 85.

[54] Foucault, M., *O poder... ibíd.*, p. 65.

[55] Foucault, M., *Historia da sexualidade I, ibíd.*, p. 100.

[56] Foucault, M., *A verdade... ibíd.*, p. 65

[57] *Ibíd.*, p. 81

[58] Foucault, M., *Os anormais*, São Paulo, 2001, p. 109. [*Los anormales*, traducción de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2001].

[59] Foucault, M., *Em defesa...*, *ibíd.*, p. 258.

[60] Foucault, M., *Os anormais...*, *ibíd.*, p. 40.

[61] *Ibíd.*, p. 308.

[62] *Ibíd.*, p. 395.

[63] *Ibíd.*, p. 315.

[64] *Ibíd.*, p. 311.

[65] *Ibíd.*, p. 299.

[66] Foucault, M., *A verdade...*, *ibíd.*, p 124.

[67] *Ibíd.*, p. 125.

[68] Foucault, M., *Em defesa...*, *ibíd.*, p. 39.

[69] Foucault, M., *Naissance de la biopolitique*, Paris, 2004. [*Nacimiento de la biopolítica*, traducción de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2008].

[70] *Ibíd.*, p. 67

[71] Foucault, M., *Historia da sexualidade*, II, p. 72

[72] Foucault, M., *Le gouvernement de soi et les autres*, Paris, 2008 y Foucault, M., *Le courage e la verité, le gouvernemen de soi et les autres*, Paris, 2009.