

Hacia una genealogía de la subjetivación.

Nietzsche/Foucault

Estudio con base en *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral, Así Habló Zaratustra, Más Allá del Bien y el Mal, El Sujeto y el Poder e Historia de la Sexualidad 3*

Índice

Introducción	2
A) El contexto	2
B) El tema	6
C) La intención	7
D) El método genealógico	8
PRIMERA PARTE	14
<i>Nociones nietzscheanas susceptibles de inspirar la subjetivación foucaultiana</i>	14
Capítulo 1: Introducción a Nietzsche y Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral	14
1.1. Nietzsche y el sujeto autónomo	16
1.1.1. <i>Sobre verdad y mentira en sentido extramoral</i>	17
Capítulo 2: Zaratustra	30
2.1. Así habló Zaratustra	30
2.1.1. <i>Vida y voluntad de poder</i>	31
2.1.2. <i>Superhombre</i>	35
Capítulo 3: Más Allá del Bien y el Mal	39
3.1. <i>Libertad</i>	40
SEGUNDA PARTE	44
Foucault y el concepto de subjetivación	44
Capítulo 4: Desarrollo del concepto de subjetivación	44
4.1. Subjetivación	47

4.1.1. Desarrollo genealógico del concepto.....	53
TERCERA PARTE	57
A manera de conclusión	57
Capítulo 5: Nietzsche y Foucault	57
5.2 El hilo nietzscheano para la genealogía de la subjetivación	66
5.3 Límites y diferencias	70
Bibliografía	72

Introducción

A) El contexto

La época contemporánea ha llevado a la filosofía política a proponer vertientes que, si bien tienen fundamento epistemológico, implican necesariamente un modo de vida. Esto no implica una característica interna, propia, y trascendente por medio de la cual el sujeto se aproxima al mundo, sino que radica en una manera de actuar en él y da razón de las interacciones que se establecen. La ética y la política son un eje primordial de gran parte de la filosofía actual, en gran parte del mundo, precisamente porque sus consideraciones tienen un impacto en estos contextos y es imposible desligar la manera de pensar del actuar cotidiano. Foucault, Arendt, Rancière y Heidegger, entre otros, ejemplifican este carácter de la filosofía; los primeros tres abarcan la filosofía política y ética como el grueso de su estudio, mientras el alemán concibe un sistema filosófico que desemboca en un modo de vivir, a partir de la condición en la que descubre que se encuentra el ser humano.

Bien sabido es que desde la Modernidad se considera a la filosofía como “antropocentrista”, pues sus discusiones, en buena medida de corte epistemológico, se centran en el hombre. Partiendo del giro copernicano que propuso Kant, así como del problema predecesor nacido del racionalismo-empirismo, la

filosofía se concentra en la pregunta por las capacidades que tiene el sujeto para relacionarse con lo distinto a sí mismo y, correlativamente, por el carácter de los objetos que condicionan el modo de conocer del ser humano. Ahora bien, tales consideraciones filosóficas sobre los alcances del conocimiento humano implicaron posteriores derivaciones: ontológicas en alguna medida, pero más especialmente, lingüísticas, políticas y éticas. Teniendo en cuenta esto, la aproximación filosófica contemporánea que permanece centrada en el ser humano considera, de modo nuevo, su actuar. Esto debido también a los diversos puntos de inflexión socio-políticos dados en el siglo XX: la crisis del 29, las guerras mundiales, la bomba atómica, la Guerra Fría, la Guerra de Vietnam, Mayo del 68, Woodstock, por mencionar unos ejemplos.

Uno de estos filósofos es Michel Foucault, quien se plantea una investigación filosófica sobre las relaciones entre poder y conocimiento, que establece el ser humano, en sus diferentes medios de interacción y con las diferentes herramientas que posee, y teniendo en cuenta una aproximación histórica que pretende dar cuenta de la transformación de estas relaciones en diferentes momentos de la historia.

Ahora bien, para poner de relieve el impacto de la época Moderna en la contemporaneidad, el mismo Foucault nos brinda un ejemplo, en uno de sus escritos llamado *¿Qué es la ilustración?* (Foucault, 1993), que busca retomar el texto kantiano que lleva el mismo nombre. Allí considera Foucault que el impacto de esta pregunta ha atravesado la historia de la filosofía desde entonces convirtiéndose en un problema para la modernidad, que no pudo ser suficientemente solucionado por ella misma. El francés reconoce que el texto del alemán no tiene un valor especial desde el punto de vista del análisis de todos los fenómenos ocurridos en el siglo XVIII, pero su importancia radica en otro punto: la relación de este artículo con las *Críticas* (Foucault, 1993, pp. 10). Si bien Kant profesa el uso libre de la razón, las *Críticas* le permiten limitar y establecer las condiciones necesarias para que no se haga un uso ilegítimo de la misma. *¿Qué es la ilustración?* de Kant, es “la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia” (Foucault, 1993, pp. 11) con la que se pretenden acercarse e interpretar los fenómenos colectivos e individuales de la época, a partir de unas

condiciones que legitiman el uso público, libre y universal de la razón. Esto quiere decir que el acercamiento moderno al hombre, su relación con el contexto y el impacto que este puede tener en la sociedad con sus actos y su modo de razonar, forman parte importante de un sistema filosófico complejo, complementando las propuestas epistemológicas y estéticas kantianas.

Tomando como ejemplo la manera en la que Kant procedió para plantear su sistema de pensamiento, Foucault pretende dar cuenta del término «Modernidad»; ¿es un periodo temporal que se ubica históricamente? ¿Responde a un desarrollo de la Ilustración? ¿O es una ruptura con los principios del siglo XVIII? Pues bien, él propone que la Modernidad es, en realidad, una actitud; un modo de relacionarse con el presente¹ que implica un modo de sentir, actuar y pensar escogido voluntariamente. La Modernidad es:

“Una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llamaban «ethos»” (Foucault, 1993, pp. 11).

La intención del francés es plantear la Ilustración, propia del periodo moderno, como un modo de hacer filosofía que “problematiza a la vez la relación (del hombre) con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo” (Foucault, 1993, pp. 13). La Modernidad es una actitud, a partir de una permanente crítica del ser (humano), en cuanto histórico; es decir, un constante modo de ser: un *ethos*, el cual no implica una postura a favor o en contra de la Ilustración, sino más bien, el reconocimiento de que, de alguna manera, el individuo está inscrito históricamente en un conjunto de eventos políticos, económicos, sociales y culturales que le constituyen y el esfuerzo por encontrar qué de todo eso es realmente fundacional para la construcción de los individuos como sujetos autónomos, pensantes y participantes de la sociedad (Foucault, 1993, pp. 15).

¹ Presente comprendido como lo planteaba Kant, el “hoy”.

El interés en aquello que sea la Ilustración no es pues, para Foucault, el interés por identificar algún tipo de universalidad, o de generalización teórica, sino el de descifrar un *ethos* y desde allí, realizar una crítica (no ya trascendental) sino arqueológica y genealógica; lo primero, buscando dar cuenta de los discursos que fundamentan el modo de actuar y pensar del hombre, pero como hecho histórico, no como máximas universales; y lo segundo, partiendo de las contingencias históricas que han construido lo que el hombre es, y buscando las posibilidades de un nuevo modo de ser, actuar y pensar; no interesa, pues, un trascendental que rija la vida, sino el fenómeno histórico (que pudo ser de otro modo), pero que fácticamente ha regido la vida. Lo anterior, permite reposicionar al hombre dentro de un contexto donde existen posibilidades y no límites, es decir: libertad (Foucault, 1993, pp. 18).

Foucault no quiere quedarse en la mera expresión de la libertad consignada como concepto; él, en cambio, propone una actitud experiencial de esta, es decir: práctica. Dejando a un lado las pretensiones de globalidad y radicalidad, pone el foco en las diferentes transformaciones históricas de las relaciones que el hombre posee, para así dar cuenta de la influencia de esos cambios en el individuo y de qué límites este puede traspasar.

Es decir, el modo de pensar y de actuar libre de los hombres está en tensión con las diferentes relaciones (políticas, jurídicas, éticas, sociales) que pretenden ordenar una manera determinada de *ser en el tiempo*, lo cual tiene un impacto importante, tanto en el proceso de cada sujeto como colectivo. Por tanto, la pregunta por el individuo y sus relaciones no es algo que surja en un contexto científico-antropológico, sino que, a partir de la Modernidad, se convierte en materia primordial del estudio filosófico, que se proyecta en la contemporaneidad implicando una reflexión que ubica al sujeto en un momento y lugar de la historia, relacionado con un contexto socio-político, dando razón de sus actividades (su *ethos*) dentro del mundo que habita.

B) El tema

Para tal efecto, Foucault propone la noción de *subjetivación*²

La *subjetivación* es un planteamiento importante e influyente pues es una puesta en escena de la desaparición de las esencias fundamentales, y en su lugar la reposición de una idea tan antigua como la de Heráclito. Desvía el foco de la búsqueda que se posaba en la *forma*-aristotélica o en la *idea* platónica y se vuelca sobre la contingencia; tal y como afirma Castrillón retomando las palabras de Alexander Nehamas, “Foucault tuvo una rara habilidad para discernir lo histórico y lo contingente donde otros sólo habían visto naturaleza y necesidad” (Castrillón, 2016, pp. 329); por esto, pone en jaque los universales absolutos y propone una nueva concepción del individuo, en la que este no es un ser determinado, completo, estable y fijo sino que, por el contrario, está en constante formación y cambio, teniendo esto implicaciones antropológicas, sociales, políticas, éticas, entre otras.

Foucault encuentra, en su revisión histórica, un conjunto de instituciones y relaciones de poder que forman sujetos limitados y una resistencia que se les opone con la intención de formar una nueva subjetividad. Esa formación constante de la subjetividad en medio de las luchas y tensiones de poder se llama también *subjetivación* y, para Foucault, es parte esencial del problema ético, político y filosófico actual, que “no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del Estado y del tipo de individualización vinculada con él”² (Foucault, 1988, pp. 11). Es decir, la *subjetivación* es, en sí misma, una noción filosófica que apunta a la política y la ética y que es fundamental para entender las diferentes relaciones de poder que el individuo mantiene con su entorno y que lo determinan en su manera de actuar y

² A pesar de que parezca lo mismo, lo que Foucault refiere en esta cita es a que lo ideal es una desvinculación del modo en que el Estado impone que se construya la subjetividad, de ese tipo de individualización.

de pensar. Por tanto, enmarca un proceso fundamental, en donde influyen diversos factores: la formación constante de la subjetividad desde el individuo, en medio de la imposición de ciertos modos por parte de las instituciones que ejercen el poder y la resistencia que ofrece el individuo al hallarse bajo esa presión y buscar “prácticas libres” que le permitan «rehacerse» para su interacción consigo mismo y con lo demás.

C) La intención

Teniendo en cuenta que el método foucaultiano es, en buena medida, una crítica arqueológica y genealógica, y que esta segunda implica, como veíamos líneas arriba, considerar las contingencias históricas que han construido lo que el hombre es para buscar nuevos modos de ser, actuar y pensar, la intención de la presente investigación es buscar una relación *genealógica* dado el acontecimiento nietzscheano en Foucault, y propiamente, basándonos en la *procedencia*³, término estrechamente relacionado con el objeto de la genealogía. Esta “permite (...) reconocer bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado” (Foucault, 2014, pp. 26). Es decir, la *procedencia* no refiere únicamente a la historia de la palabra que representa un concepto, sino que indaga por los factores relacionados con la aparición de este. En este trabajo, la intención es, entonces, rastrear en las obras pertinentes del filósofo alemán, algunos de los factores que contribuyeron para la aparición de la subjetivación como proceso en la filosofía foucaultiana. Es decir, el aporte nietzscheano se identifica aquí como un acontecimiento, en este caso intelectual, gracias al cual Foucault formó el proceso de subjetivación.

Deseo poner de manifiesto que, para el planteamiento del problema a tratar en esta investigación, la postura de Tassin es determinante, pues su trabajo es el único⁴, hasta ahora, que indaga por una *genealogía* de

³ Herkfunnt, en alemán.

⁴ Muchos otros han trabajado el concepto, pero es el único que ha desarrollado una aproximación a la subjetivación desde la perspectiva de la genealogía.

la subjetivación; así pues, da la materia prima y me inspira para poder acercarse al concepto de subjetivación de una manera clara, al menos en Foucault.

La diferencia principal de mi enfoque respecto a la propuesta de Tassin es que, a la vez que rastreo en Nietzsche los factores desde los cuales (entiendo que) procede la noción de subjetivación, pretendo revisar los planteamientos de Foucault para poner de manifiesto nuevas relaciones e interpretaciones sobre la *subjetivación*. Tassin recorre la subjetivación en un contexto político, pasando por autores como Arendt, Deleuze y Rancière, sobre todo a la luz de la época contemporánea.

Así, pues, la intención de este trabajo es profundizar en la concepción foucaultiana de *subjetivación* y en su *procedencia* (genealógica) desde Nietzsche. Por supuesto, (siguiendo a Foucault) tal concepción se entenderá en el marco político y ético y como un proceso que no tiene culminación, en el que un individuo está inmerso, no por sí mismo, sino por fuerzas ajenas a él: las relaciones de poder, las cuales, al ser impuestas al individuo, ponen en entredicho el concepto mismo de autonomía del sujeto.

D) El método genealógico

De entrada, es oportuno aclarar que la primera parte de este apartado consiste en una recuperación conceptual general de lo que Foucault concibe como genealogía en *Nietzsche, la genealogía, la historia*⁷, donde manifiesta tres postulados principales⁵.

⁵ La recuperación conceptual no implica, necesariamente, una comunión con la totalidad de postulados de Foucault; por el objetivo del trabajo no es ideal poner en entredicho afirmaciones profundas respecto a la metafísica que implican de suyo el método, sino básicamente recuperar el texto.

Foucault erige su método distanciándose de la concepción tradicional de *origen* y lo perfila partiendo de tres postulados íntimamente relacionados. En primera medida, propone desligarse de la fe metafísica para encontrar que las cosas, en su origen, no poseen una esencia en sí, sino que son un constructo intelectual⁶,

“ahora bien, si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2014, pp. 18).

Luego, siguiendo el primero, y como segundo postulado, propone una desmitificación del *origen*; partiendo del ejemplo del origen del hombre, da cuenta de que hablar en esos términos implica tender a una teogonía, a una exaltación de lo esencial y divino: “el origen siempre está antes que la caída” (Foucault, 2014, pp. 20); supone un sentido celestial y mitificado. En su lugar, el francés propone el *comienzo histórico*, el cual reconoce la bajeza e ironía que, en el caso del hombre, supone no descender de Dios, sino del mono, dejando a un lado la solemnidad propia del *origen* y proponiendo en su lugar la realidad de los hechos. Finalmente, el último postulado, habla del lugar de la verdad, su carácter históricamente lejano e inalterable, pero, al tiempo, inalcanzable y perdido; lo cual conduce necesariamente al error, primero por un intento de acercamiento fallido y errado a través de la historia, y luego por el desencanto y su no-lugar. La verdad no tiene lugar en el planteamiento genealógico, a menos que quiera ser parte de la investigación misma, pues este método no aspira a este conocimiento alejado, escondido e inalcanzable, sino a lo palpable y rastreable de los hechos.

Por esto, la genealogía no pretende indagar el origen revestido de mito, ni la verdad, sino que insiste en los episodios históricos, dejando el prejuicio metafísico a un lado y enfrentándose a la historia sin ninguna intencionalidad trascendente. Reconoce los acontecimientos y el devenir histórico como el material principal

⁶ Hablando de dónde proviene el constructo: “De la pasión de los sabios, de su odio recíproco, de sus discusiones fanáticas y siempre reanudadas, de la necesidad de vencer” (Foucault, 2014, p. 18ss).

de estudio, partiendo de que no existen las esencias ni la verdad, sino constructos intelectuales alrededor de conceptos, dignos de ser desentrañados y recogidos, robusteciendo la comprensión de estos en el contexto en el que se quiera proponer.

Comprender cómo con la genealogía se puede emprender un estudio filosófico supone alejarse de un modo clásico de hacer filosofía, el mismo que se referencia más atrás y que defiende (por ejemplo) Ortega y Gasset, donde se prioriza la concepción lineal de la historia y su fundamento metafísico, en el que la pretensión de la filosofía es encontrar la verdad absoluta y trascendental⁷. La genealogía, por su parte, pretende “localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona (...); captar su retorno, no para trazar la curva lenta de la evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles” (Foucault, 2014, pp. 12). Y su carácter filosófico radica en que es, en sí misma, una postura que se opone a los universales y que propone un acercamiento diferente a los conceptos, alejándolos de la solemnidad metafísica esencial que puede erigirse sobre ellos y tornándolos en un acontecimiento terrenal.

La genealogía, en la medida en que es una reflexión sobre conceptos, es un método filosófico, que desentraña consideraciones que no se ven en primera instancia; paralelo a lo que los metafísicos llamarían *esencia*, la genealogía descubre detrás de un concepto una serie de acontecimientos que le preceden y le hacen tomar la forma que tiene. No responde a presupuestos que conciben la estabilidad y continuidad de los fenómenos de la realidad, sino considera que “la historia, con sus intensidades, sus desfallecimientos, sus furores secretos, sus grandes agitaciones febriles tanto como sus síncope, es el cuerpo mismo del devenir” (Foucault, 2014, pp. 24). Este método reconoce los conceptos como producto de una serie de episodios

⁷ “En *¿Qué es filosofía?* define Ortega la filosofía como «conocimiento del Universo» (VII, p. 308), entendiendo por Universo todo lo que hay, junto con lo que de universal tienen todas las cosas que hay”. (Fernández, 2010).

históricos adyacentes, contrarios, complementarios, entre otros; desviste la realidad de su carácter absoluto y la reviste con un lugar terrenal y un cuerpo.

Bajo los conceptos de procedencia y emergencia (Herkunft y Entstehung, respectivamente) Foucault recrea la terrenalidad que Nietzsche quiere poner sobre los objetos de su método: “mientras que la procedencia designa la cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento” (Foucault, 2014, pp. 37). Estos dos términos señalan el objeto de la genealogía, y ambos refieren, al menos en la analogía que propone Foucault, a un referente más material; lo cual sugiere de fondo que, así como algunos por medio de la filosofía acuden a los conceptos bajo presupuestos trascendentales y metafísicos, la genealogía se posiciona en el campo de lo físico, de lo mundano, de la historia viva que es el devenir mismo, dentro de la cual los diferentes acontecimientos (también los intelectuales) toman lugar, donde la situación presente de un fenómeno (que bien puede ser un concepto) no es más que un modo de ser actual, pero no eterno.

Pues bien, existen dos razones principales por las que la genealogía es apropiada para el estudio del concepto de *subjetivación*. En primera medida, a la luz de los términos que señalan el objeto de la genealogía, a saber, emergencia y procedencia, se pretende ver la relación que existe en el pensamiento de dos autores alrededor de un fenómeno. Como se dijo, la relación foucaultiana con Nietzsche no parte de la palabra que designa el término, sino de una relación de procedencia que da pie para que Foucault lograra acuñar su concepto; esto es posible con la genealogía, que al preguntarse por la *procedencia* no concibe la aparición del concepto como una invención absoluta, atemporal y esencial del genio de un filósofo, sino como constructo logrado desde una serie de posturas que configuraron y dispusieron el camino para que el filósofo llegara a su propuesta. Ahora bien, siguiendo con la naturaleza de la genealogía, también la procedencia abre paso a la singularidad del acontecimiento mismo foucaultiano, no pretende revivir el espíritu de Nietzsche a través de una propuesta ajena, sino establecerlo como un paso previo, del cual Foucault bebió y al cual transformó.

La genealogía se yergue como un método y esta investigación al ajustarse, en cierta medida, para el objetivo trazado: exponer la *procedencia* nietzscheana para la concepción de la subjetivación en Foucault.

Ahora bien, esta *procedencia* se identificará en tres textos de Nietzsche, priorizados según una revisión general de las fuentes y sugerencia de expertos: *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, *Así Habló Zaratustra* y *Más Allá del Bien y el Mal*. Se entiende que el método admitiría otras consideraciones, -y la revisión de más textos-, pero el propósito de esta investigación es lograr una primera identificación de las posturas relevantes del alemán que configuraron y dispusieron los caminos para que Foucault llegara a concebir la subjetivación. En términos foucaultianos, el objetivo es lograr una primera marca dejada por el alemán en el cuerpo del francés.

La segunda razón por la que la genealogía es un método adecuado radica en la similitud que existe en los dos conceptos (genealogía y subjetivación), pues ambos apuestan contra la absolutización, en un caso de los conceptos y en el otro del sujeto, ninguno supone que se encuentra la esencia, con un sentido trascendente y no-mundano, sino más bien que esta no existe. Cuando Foucault habla de un episodio actual (Foucault, 2014, pp. 33) expresa el punto al que se quiere llegar, pues, así como la genealogía da cuenta de la actualidad de un fenómeno que no es absoluto ni eterno, la subjetivación (como acontecimiento) implica un proceso constante de cambio, donde un individuo está en su llegar a ser, pero no hay un logro definitivo de esta tarea, sino que siempre se está en un devenir.

Sería trágico usar un método que busca razones universales metafísicas para analizar el concepto de subjetivación, que en sí mismo las desconoce. La genealogía es la herramienta que se ajusta al estudio de una contingencia, la fluidez en el estudio genealógico responde perfectamente al proceso constante de

subjetivación y, responde mejor aún, cuando se trata de ver la concepción de ese proceso en dos momentos y dos autores diferentes; entonces, en lugar de limitarse el uno al otro, por su afinidad, se potencian.

Los matices del método que propone Foucault abarcan un estudio paciente, riguroso y extenso. El descubrimiento de “lo accidental” como aspecto constructor y forjador de conceptos no es una tarea que se logre en un corto tiempo, por lo que es necesario reconocer y clarificar los límites y el alcance del trabajo aquí presentado.

Por lo demás, basta insistir en que una característica que, de entrada, aporta novedad a esta investigación radica en lo reciente de la noción de la subjetivación y el carácter escasamente documentado de la misma, más aún si se considera la perspectiva genealógica. Por otro lado, la novedad de la investigación planteada radica en la búsqueda de lugares de encuentro intelectuales en los que se permite observar una prefiguración en el pensamiento nietzscheano para la concepción de Foucault; si bien esta relación es explícita en los textos del francés, aun no se ha tenido como propósito encontrar las confluencias. Precisamente por lo que dice Foucault, a saber,

“Seguir el hilo complejo de la procedencia es [...] conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones —o al contrario, los giros completos—, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros”,

este trabajo reconoce cierta accidentalidad en la relación que se propone entre Nietzsche y Foucault.

El trabajo se divide en tres partes. La primera recoge las posturas de Nietzsche en los textos referenciados anteriormente, presentando especial énfasis en la libertad, la voluntad de poder y el superhombre como nociones relevantes para la construcción foucaultiana de la *subjetivación*. La segunda parte

recoge el pensamiento de Foucault y su propuesta de subjetivación. Finalmente, y como parte “conclusiva” de la investigación, se buscan las convergencias y divergencias entre ambos y se propone (y justifica) la relación de procedencia con el objetivo de involucrar en la genealogía de la subjetivación a Nietzsche como actor intelectual. Es decir, lo que se busca trazar es un tipo de acontecimiento intelectual que permite ligar el pensamiento del alemán con la concepción de Foucault, rastreando aspectos en común y similares entre el pensamiento de ambos autores que den luces sobre qué factores de la visión nietzscheana influyeron en el francés.

PRIMERA PARTE

Nociones nietzscheanas susceptibles de inspirar la subjetivación foucaultiana

Capítulo 1: Introducción a Nietzsche y Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral

Friedrich Nietzsche es una de las figuras más importantes de la filosofía contemporánea. Su influencia es tal, que no sólo en el contexto de su disciplina, sino que “nadie que estudie la historia europea moderna puede saltarse a Friedrich Nietzsche”⁸ (Pearce, 2004). La magnitud del filósofo se centra, principalmente, en su manera de hacer filosofía pues supone una suerte de desarticulación de una amplia tradición dentro de dicha disciplina. Esencias, trascendentales y absolutos, que provienen de los primeros siglos de la filosofía con personajes como Platón o Aristóteles y que encontraron lugar en la tradición cristiana, son el punto al que ataca el alemán.

⁸ Traducción hecha por el autor. Cita original: “No one studying modern European can avoid Friedrich Nietzsche”.

Es necesario hacer claridad sobre aquello que Nietzsche critica, a qué manera de hacer filosofía se opone, pues, según el planteamiento nietzscheano, el pensamiento y sus maneras implican necesariamente acciones, modos de comportarse e, incluso, cierta autopercepción del individuo, lo cual es fundamental para comprender el propósito de esta investigación. Para este efecto, José Ortega y Gasset en su escrito *¿Qué es la filosofía?* ejemplifica cercanamente la tradición contra la que el alemán posará su mirada crítica; la filosofía “dirá la verdad última de cada cosa” (Ortega y Gasset, 1981, pp. 90), dice el español, fundamentado en lo que llama principio de pantonomía, el cual afirma que la filosofía tiende a los universales y este es el *afán intelectual* que la caracteriza.

Entre los diferentes escritos de Nietzsche se concibe una manera diferente de hacer filosofía que ya no se corresponde con el principio de pantonomía que Ortega y Gasset asignó a la filosofía «tradicional» sino con un nuevo método: la *genealogía*. Este se erige como contrario al presupuesto metafísico esencial con el que se han realizado diferentes estudios en filosofía, “la genealogía (...) se opone (...) al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías” (Foucault, 2014, pp. 13), es decir, la genealogía está en contra de la concepción unívoca y universal de los conceptos, se desliga de la *fe metafísica* y propone los conceptos como un devenir en medio de la tensión de luchas de dominación que no culminan con la absolutización de una noción, sino con el paso a otra lucha posterior en la que aquella consolidación se transforma en otra⁹.

Ahora bien, es necesario comprender esta desafiliación del alemán a la tradición; su método y sus planteamientos no niegan la existencia de los conceptos o de las consideraciones metafísicas, sino que más

⁹ Foucault hablará de la emergencia (*Entstehung*) como un término que señala el objeto de la genealogía, donde menciona que los conceptos se producen siempre “en un cierto estado de fuerzas” (Foucault, 2014, pág. 34), donde dependiendo del *ganador* se habla de un modo, hasta que otro venga a plantarle frente y se vuelva a la lucha.

bien desentrañan su emergencia para reconsiderar su carácter inmanente y trascendente, así como sus implicaciones en el ser humano, tanto en lo epistemológico como en lo ético. La radicalidad nietzscheana se basa en su modo de concebir lo que es innegable que existe, develarlo y acercarlo al hombre para dar cuenta de la íntima relación que existe entre este y el entramado intelectual y ético que construye alrededor de su contexto. Por esto, la genealogía es un acercamiento a otro modo de hacer filosofía, que desde su planteamiento exige repensar lo que la tradición ya tiene por hecho.

1.1. Nietzsche y el sujeto autónomo

La obra de Nietzsche, en varias ocasiones, analiza e investiga la relación que tiene el ser humano con su contexto social, religioso, político, entre otros, y las implicaciones que estas relaciones tienen en el comportamiento y las creencias de este. El método por el que el alemán pretende dirigir su investigación es genealógico, pues su primera intención es dar razón del comienzo (temporal) de estas relaciones en la historia del hombre, para poder desvestirlas del aura trascendente y eterna que algunas concepciones, en su mayoría morales, han regido y condicionado en gran medida la vida del ser humano.

El sujeto autónomo, entendido en un marco de absolutismo moral y de la razón, es un concepto que queda en evidencia en la filosofía nietzscheana. El recorrido que hace en el siguiente texto a referenciar permite vislumbrar cómo las abstracciones, por un lado, y la intuición, por otro, establecen un campo de acción que no es libre, sino que proviene de un lenguaje y cultura determinada. La autonomía y la libertad tienen valor en el alemán en tanto impulso creador e inventor, pero carecen de un sentido moral o racional, es decir, estos conceptos reaparecen en la filosofía nietzscheana en otro marco, alejado de la concepción tradicional. Por esto es importante recoger la visión del alemán al respecto, pues permite ver ciertos aspectos clave que prefiguran concepciones cercanas a la subjetivación como proceso.

1.1.1. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*

En 1873, Nietzsche comienza a perfilar lo que será su acercamiento a la investigación que se referenció anteriormente, haciendo una primera aproximación que se podría llamar genealógica de aquello que se conoce como *la verdad*, en su texto titulado *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*¹⁰. Este texto es fundamental para comprender la postura del alemán frente a las consideraciones filosóficas tradicionales, que suponen la existencia de una «Verdad» absoluta y eterna, escondida en la naturaleza, para unos cognoscible y para otros no. El filósofo establece un camino por la historia del conocimiento, para poder acercarse al concepto de «Verdad» y su surgimiento en la historia del hombre.

Se podría decir que uno de los objetivos de Nietzsche en este texto, es poner de manifiesto su pensamiento sobre el hombre, su modo de conocer y sus implicaciones tanto en el ser humano como especie y como individuo. Tocando tres puntos esenciales: conocimiento (intelecto), lenguaje y ciencia; que, aunque sean tratados en tres momentos diferentes, mantienen una idea principal de fondo: el entramado intelectual que el hombre teje alrededor de la naturaleza es fugaz, arbitrario y antropomórfico, lo cual responde a un narcisismo de la especie y a una necesidad de convención por la vida en sociedad, que desconoce el devenir propio de la realidad.

“En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la “Historia Universal”: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto” (Nietzsche, 2002, pp. 3). Con este fragmento inicia Nietzsche su escrito; en primer lugar, parece importante resaltar el comienzo, pues de cierta manera ubica la inmensidad del Universo y, a su vez, la futilidad de aquellos “animales inteligentes”. Aunque

¹⁰ Título original: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*

como todo texto esté sujeto a interpretación, este pasaje puede dar a entender un primer punto al que ataca el alemán: el ego de la especie humana. Habitar un lugar como la Tierra y sentirse como los únicos seres dotados de razón es un motivo de orgullo para el humano, pero, visto a gran escala, no puede ser más insignificante en el infinito espacio exterior; de eso se encarga en primera medida Nietzsche, de trivializar el espacio ocupado por el hombre y su afán de conocimiento. Así mismo, la expresión “un minuto” trivializa el tiempo del hombre, completando el marco en el que el alemán lo ubica, acudiendo a dimensiones físicas, para llegar a su punto: el hombre es ínfimo y casi sin influencia en el universo como sistema, tanto espacial como temporalmente.

Ahora bien, seguidamente, el alemán afirma que los hombres “inventaron el conocimiento”. Aunque parezca un recurso para escribir, el verbo es sugerente; en primera medida porque la invención implica, de alguna manera, artificialidad, lo cual tiene efectos muy profundos en el pensamiento nietzscheano. De una u otra forma, pensar que “conocer” es una relación natural, significa que el mundo está para ser conocido, en una especie de teleología intrínseca dada a las facultades propias de la especie humana; sin embargo, si se dice que el conocimiento es un invento, se quiere decir que la relación del hombre con el mundo es ficticia y no es razonable buscar un modo de correspondencia entre dos fenómenos con caracteres distintos.

Más claramente, y se confirmará a lo largo del texto, Nietzsche propone que “conocer” es una manera del hombre para relacionarse con el mundo, formada a partir de sus propios constructos, otorgándoles un carácter absoluto y metafísico a los conceptos, que no les corresponde.

Nietzsche prosigue afirmando que sólo un minuto de la historia duró ese momento del conocer, que fue fugaz e insignificante, lo cual confirma la crítica a las pretensiones del intelecto humano. “Espectral”, “inútil” o “fortuito”, son adjetivos con los que Nietzsche refiere a este, prefigurando la reformulación de la manera de ver diversos aspectos del humano. Sin embargo, a esta altura del texto, lo único que parece querer

el alemán es mitigar el ego de la especie (y de la razón) y poner puntos claros sobre la futilidad del hombre en un Universo infinito y un mundo plagado de otros seres.

Más específicamente, Nietzsche pretende un ataque contra el “filósofo” como tal. “(...) el más soberbio de los hombres; el filósofo está completamente convencido de que, desde todas partes, los ojos del universo tienen telescópicamente puesta su mirada en sus obras y pensamientos” (Nietzsche, 2002, pp. 3). Es decir, el filósofo parece ser aquel que se cree el eje central del mundo, no en un sentido biológico, sino en tanto ser que, por medio de su influencia en el universo, lo determina. Parece ser que para Nietzsche la labor filosófica no es loable en algún sentido, sino egoísta y vanidosa, lo cual comienza a dar indicios de una ruptura con lo tradicionalmente conocido en este ámbito.

Complementando la idea anterior, pero refiriéndose a la especie en general, es claro que el acto de conocer trae consigo un efecto de superioridad, y la razón que expone el alemán sobre esto radica en que el valor de la existencia propia del hombre se ve altamente condicionada por su capacidad cognoscitiva, es decir, conocer implica ser soberbio y estar sesgado a que esta capacidad del hombre es, en efecto, algo bueno y que lo hace únicamente poderoso. Sin embargo, “ese orgullo, ligado al conocimiento y a la sensación, niebla cegadora colocada sobre los ojos y los sentidos de los hombres, los hace engañarse sobre el valor de la existencia” (Nietzsche, 2002, pp. 4); es decir, Nietzsche propone el intelecto como un pathos, que es dado naturalmente, por el que alguna facultad supone una superioridad, así como si a los mosquitos, que se les da volar se «sintiesen» únicos por eso.

Antes de desentrañar el conocimiento como tal y la concepción que tiene sobre este, Nietzsche prefiere mostrar lo que, en sí mismo, implica en la autopercepción del ser humano, saberse como cognoscente; dando a entender que las relaciones que se establecen a partir del “conocer” implican una supremacía sobre

la naturaleza y un estatus sobre cualquier criatura, tornándolo como un baluarte indubitable en la cultura humana que le permite posicionarse en la cima de la jerarquía «ontológica», si cabe el término.

Ahora bien, el alemán también afirma que el conocimiento es un modo de preservación, puesto que los seres “infelices” lo necesitan como auxilio para, al menos, durar “un minuto en la existencia”. “El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el medio, merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos” (Nietzsche, 2002, pp. 4). No es muy claro en qué sentido lo dice, puesto que en las líneas iniciales también habla del ífimo minuto que duró el intelecto humano, pero es posible afirmar, entonces, que para Nietzsche el conocer es un medio de trascendencia de la especie. De igual forma, lo complementa con el poder, infundado, que provee el conocimiento al hombre sobre las bestias, lo cual desemboca en la conclusión inevitable de la superioridad: la vanidad.

El conocimiento implica una relación de poder entre el hombre, la naturaleza y sus semejantes, alimenta su vanidad y su valor frente a sus pares. Este valor se da por un efecto del intelecto: la distorsión. Esto refiere a que el hombre gracias a su *pathos* se desenvuelve como uno más en la naturaleza, sin temer por su falta de colmillos o de cuernos, sino usando esa facultad para proponerse como un ser fuerte y en la lucha por la supervivencia.

Sin embargo, el hombre no vive una vida solitaria sino en comunidad; deja a un lado su lucha individual y propone un «acuerdo de paz», superando el estado hobbesiano conocido como *bellum omnium contra omnes*. “En este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria (...)” (Nietzsche, 2002, pp. 5). Esta cita, expone la primera definición de verdad del pensador, por tanto, es necesario desentrañar, tanto lo que se expone literalmente, como lo que implica; en primera medida, la «verdad» proviene de

un acuerdo artificial entre hombres, para un ejercicio de comunicación y designación, debido a su necesidad de vivir en comunidad. Como una invención se reconoce este hito, justo como el del conocer que apareció en las primeras páginas, guardando una relación estrecha, pues este acuerdo proviene de una tregua de la distorsión del intelecto como medio de supervivencia y se pone al servicio de la vida en sociedad. Así mismo, aparte de la primera definición de «verdad», algo resaltable, por su ausencia, es una caracterización peyorativa de este concepto; pues ni en este pasaje, ni en ningún otro en la lectura, Nietzsche dice que la «verdad» sea mala o buena, sino útil; no existe un calificativo negativo de la «verdad», sino, más bien, lo que propone Nietzsche es una reconsideración y matización de lo que se tiene entendido, por la tradición, como verdad.

“(…) y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (Nietzsche, 2002, pp. 6). Esta afirmación, y las venideras a esta, serán un fuerte golpe a la tradición absolutista y tradicional de la filosofía; en primera medida, inicia la distinción entre «verdad» y «mentira», donde lo segundo implica usar las designaciones válidas para referirse a algo que no corresponde con la referencia acordada. Ahora bien, según Nietzsche, el hombre no desprecia el engaño como tal, sino las consecuencias malas de algunos tipos de engaño; similarmente, sucede con la «verdad», pues de esta sólo anhela “las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos” (Nietzsche, 2002, pp. 6). Esta oración, que sigue con la descripción compleja del alemán sobre la verdad y puede obviarse, tiene implicaciones realmente profundas y es una crítica al método y a la filosofía en general. Primeramente, se genera un concepto de «verdad» como acuerdo y construcción netamente humana, no como algo escondido susceptible de ser descubierto; y, de igual forma, tanto «verdad» como «mentira» pueden ser aceptadas, no por su designación correcta, sino por su utilidad para la vida humana, sirve tanto una mentira que sea fructífera como una verdad que sea irrelevante.

Lo anterior tiene una importancia muy grande en la investigación, pues según Nietzsche el hecho de pensar que existe la verdad tiene efectos en la vida práctica, es el paso previo a la ética.

Una vez cerrado el sentido utilitarista de la «verdad» y el conocimiento; la siguiente cuestión refiere al lenguaje y la relación de este, como figura de las designaciones, con la realidad. En el desarrollo del conocimiento, con la aparición de los conceptos (palabras), surge el lenguaje, entendido como un conjunto de sonidos que es “imagen de un estímulo nervioso”; por tanto, Nietzsche se refiere al lenguaje como una metáfora, en dos momentos. Las intuiciones sensibles inmediatas, directas e individuales se *traducen* en una imagen (primera metáfora), imagen que a su vez se transforma en un sonido (segunda metáfora). Los saltos categoriales son insuficientes para dar a entender una relación directa entre el lenguaje y las cosas, por tanto, Nietzsche propone el lenguaje como un designador en función de la relación de las cosas con los hombres, el cual no está regido por un carácter ulterior y metafísico, sino por las respuestas a estímulos nerviosos (corporales) y la arbitrariedad pura, pero necesaria para la vida en comunidad. La aproximación del hombre a la realidad por medio del lenguaje es como la de un sordo a la música por medio de experiencias limitadas; aun cuando el sordo sepa todo lo que se debe saber sobre la teoría musical, nunca habrá escuchado una nota, así mismo, aun cuando el hombre desarrolle una red de lenguaje alrededor de la naturaleza y pretenda asirse a ella, no puede estar más lejos.

Sin embargo, debido a que el hombre vive en un mundo influenciado por la necesidad de poder y de universalidad, fabricado por él mismo y su necesidad de vivir con otros, deja a un lado el hecho de que aquello que pretende tornar en un concepto abstracto y general ‘refiere’ a un mundo que es imposible de enmarcar, pues con una designación pretende encerrar infinitas representaciones e infinitos objetos bajo un mismo techo, conocido como concepto; “todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales” (Nietzsche, 2002, pp. 7), es, una vez más, un salto categorial de lo específico a lo general, sin una intención fuera de la

humana misma, lo cual implica que en la realidad no se esconde ninguna forma intrínseca que de razón del concepto. “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto” (Nietzsche, 2002, pp. 8). En un ataque al más tradicional Platón y Aristóteles, no hay tal cosa como la hojeidad de las hojas que permita encasillarlas en un concepto, ni en un mundo metafísico ideal alcanzable con el intelecto, pues ya dijo que es un invento humano, así como el lenguaje, ni en las cosas mismas, pues cada una es diferente en sí; “la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una x que es para nosotros inaccesible e indefinible” (Nietzsche, 2002, pp. 8).

Esta última frase podría suponer una tensión en Nietzsche, puesto que reconoce las cosas como inaccesibles e indefinibles, pero no porque guarden algo en sí mismas que sea recóndito e inalcanzable, sino porque el valor y el significado de ellas en sí mismo es vacío, sólo son parte de un ecosistema y protagonizan su propia lucha de supervivencia, sin intelecto.

La «verdad» es, entonces, “una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (Nietzsche, 2002, pp. 8). Esta parece ser la definición definitiva de Nietzsche de «verdad», mostrando varias facetas: primero, en ningún momento dice que la «verdad» sea mala, sino que si se toma como algo que corresponde a la naturaleza misma, es errado; segundo, como «hueste en movimiento » muestra la herencia heraclítea innegable en el alemán, dando a entender que a una realidad a la que le es propia el cambio, le es propia, también, una «verdad» de este tipo; tercero, aquello que se considera «verdadero» es sólo como correspondencia a una designación histórica de la realidad, en un pueblo específico, no es algo de la realidad misma; y cuarto, Nietzsche reconoce la diversidad de culturas y lenguajes

y por eso, acertadamente, señala que a un pueblo le parecen fijas aquellas cosas que por costumbre sucedieron en las generaciones, no como algo universal y que pertenezca a todos los pueblos de una sola vez¹¹.

Ahora bien, para terminar la primera parte de su escrito Nietzsche se pregunta: ¿cuál es el impulso hacia la verdad? Pues bien, se da en diversos planos; en el plano ético y moral, el deseo de verdad es para oponerse al rechazo que sufre el mentiroso por usar designaciones de manera incorrecta y en quien nadie confía. Así mismo, y de manera práctica (y, si se quiere, también, en algún sentido, epistemológica), la «verdad» le permite al hombre formar un esquema en el que pueda vivir y actuar basado en algo “general”, pues le da cierta seguridad al hombre sobre sus acciones y su vida como tal; “el hombre pone sus actos como ser racional bajo el dominio de las abstracciones; ya no tolera más el ser arrastrado por las impresiones repentinas, por las intuiciones” (Nietzsche, 2002, pp. 9).

Es admirable, para Nietzsche, que el hombre sea capaz de construir, en medio de una realidad cambiante y fluida (como el agua –Heráclito), un conjunto de conceptos tan complejo y, para el hombre y su intención, firme. Sin embargo, la búsqueda de la verdad en la razón misma no es de admirar, pues es de donde proviene, donde siempre ha estado y en el único lugar donde se encontrará. Es como, dice Nietzsche, si se escondiera algo detrás de un arbusto y luego de un rato se fuera al arbusto a sacarlo, ¿cuál es el mérito? Esto constituye un ataque máximo a la metafísica, encontrar características intrínsecas, bajo categorías racionales que no implican una correspondencia real sino metafórica que fueron producto del intelecto humano, no es un hito, sino un círculo. Así mismo, si la verdad se articula por medio de las relaciones humanas con la realidad, no dando cuenta de lo que se ve, sino permitiendo un entendimiento social, a partir de saltos categoriales (abstracciones) sólo posibles por el hombre y no naturalmente; entonces, la metafísica es una clasificación antropomorfizada de lo que se cree más puro, pero que nada tiene que ver con la *cosa en sí*.

¹¹ Más adelante, con Foucault, podrá observarse algo similar en un concepto llamado: “técnicas de sí”.

Ahora bien, luego de haber explicitado el origen de la verdad y de los conceptos, admirando al hombre por lograr construir algo en “arena movediza”, Nietzsche inicia su discernimiento sobre, para él, uno de los problemas más grandes del ser humano: el olvido. Las metáforas que constituyen la verdad y el lenguaje son olvidadas en tanto metáforas y se toman como las cosas en sí; el hombre se acerca a la realidad como un astrólogo a las estrellas, lo cual retoma la figura de Protágoras del “hombre-medida”, en el que las cosas no tienen un valor en sí, sino que el hombre es la razón de estas en tanto influyentes en su vida.

“Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia” (Nietzsche, 2002, pp. 11).

El olvido proporciona al hombre seguridad, a costa del engaño en que ahora este vive inmerso. La «verdad» y la «mentira» no tienen un calificativo moral, pues son fenómenos que se dieron históricamente; sin embargo, Nietzsche sí arremete contra lo que genera el olvido y que ya referenció desde un inicio: la concepción de verdad trascendente y absoluta que se esconde en la realidad y la superioridad que la posesión de esta imprime en el hombre. Alrededor de esta se erige la autoestima humana y su carácter judicial frente a los demás animales, que, aunque tengan una percepción de mundo, no es la *percepción correcta*.

Frente a este término, Nietzsche es escéptico, pues no hay tal cosa como una *percepción correcta* que se derive de la relación sujeto-objeto, ya que son dos esferas completamente diferentes y sin interacción causal o correcta, sino con una relación, por mucho, *estética* como representación alusiva del objeto en el sujeto. Dicha representación (traducción) no es necesaria, en ninguna de las dos metáforas atribuidas con anterioridad

a la formación de conceptos, a saber, ni el estímulo nervioso debe derivar en imagen, ni dicha imagen en sonido; sin embargo, una vez dicha imagen es reiterada millones de veces a través de la historia el hombre la torna como necesaria y correspondiente al fenómeno que generó el estímulo nervioso¹².

Una vez conocido esto, Nietzsche explicita que es imposible no dudar del idealismo tradicional que infunde sus corrientes desde tiempos de Platón. Lo cual deja entrever una intención del alemán: desentrañar y desnudar el idealismo como un modo de pensar que se jacta de asir la naturaleza en sí misma y de modo puro, partiendo del método genealógico, encargándose de investigar el origen de las palabras y conceptos, para dar cuenta que este no está cerca de su intención, sino que vive por el engaño y por el olvido del hombre de las metáforas que constituyen el fundamento de la construcción intelectual alrededor de la naturaleza.

A partir de esta regularización y necesidad, sin fundamento real, se construyen las leyes de la naturaleza. Estas le son conocidas al hombre solamente por sus efectos y relaciones, pero no en "sí mismas", le son familiares por aquello que él añade (como tiempo, espacio o número) entonces lo admirable de este emprendimiento es el "rigor matemático" y el "carácter inquebrantable de las representaciones de tiempo y espacio" con que el hombre se acerca al mundo. Sin embargo, esto también lo produce el hombre y ve la realidad a través de ellas, de modo que, cuando se captan en las cosas dichas formas no se está asistiendo a algo "prodigioso", pues son estas mismas (creaciones humanas) las que el hombre adjunta a aquello que cree conocer. Estas formas son lo fundamental para que a partir de las metáforas se erijan conceptos, pues "sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos" (Nietzsche, 2002, pp. 13). El número, el tiempo y el espacio son las relaciones que permiten al hombre dar el paso de lo particular a lo general.

¹² Es inevitable una similitud entre esto que propone Nietzsche y cómo Hume ataca la idea de causalidad por la repetición de fenómenos, cuando se puede dar cuenta de que no necesariamente, por su reiteración, corresponda a un fenómeno de tal naturaleza.

Así como el lenguaje erigió los conceptos en las primeras etapas, ahora la ciencia se encarga de esto, rellenando cada vez más estantes con conceptos más complejos que pretenden encasillar el mundo empírico (mundo antropomórfico). Sin embargo, el impulso hacia la formación de metáforas no se satisface sólo con las consideraciones científicas que parte de estas, sino que busca otro ámbito para obrar: el mito y el arte. Esta afirmación nietzscheana puede obviarse, pero es necesario hilar delgado, puesto que si se mira bien está diciendo que la ciencia como un enmarañado de metáforas está al mismo nivel que el mito y el arte, con el matiz de que en los segundos no se pretende una regularidad sino lo contrario. La ciencia sólo difiere del arte y el mito en tanto busca firmeza, pero su fundamento es el mismo: metáforas y antropomorfismos.

Las metáforas en este nuevo contexto logran proponer nuevas experiencias para el hombre que, como se dijo, tienen el mismo valor de la ciencia, pero que no invitan a pensar en la realidad sino en el mundo del sueño. Esto lo trae a colación Nietzsche con el fin de mostrar que el intelecto es realmente libre cuando se sumerge en este mundo artístico y mítico donde las metáforas no son dañinas; “el hombre mismo tiene una invencible inclinación a dejarse engañar y está como hechizado por la felicidad cuando el rapsoda le narra cuentos épicos como si fuesen verdades, o cuando en una obra de teatro el cómico, haciendo el papel de rey, actúa más regiamente que un rey en la realidad” (Nietzsche, 2002, pp.15). Más en el arte que en el mito, el hombre se siente creador y deja el servilismo que implica estar al servicio de la estructura rígida que él mismo ha creado; la exageración, la ironía o la extrañeza son herramientas liberadoras para el intelecto y para el hombre, pues al fin usa la distorsión (propia de este) para formar nuevas intuiciones, contrarias a las que pertenecen al mundo científico. El hombre intuitivo es, por tanto, opuesto a la ciencia y calificado como libre, pues usa la concepción y lenguaje científico como un recurso más para sus “proezas”, no como epicentro de su vida.

La oposición que propone Nietzsche entre el hombre intuitivo y el de la ciencia (o racional) se enmarca bajo la lupa de la libertad. El aferramiento de la razón a los conceptos rígidos es, para Nietzsche, una servidumbre y una indignidad en la que el hombre sobrevive; sin embargo, aquel que se vale de estos para crear sus propias metáforas nuevas y únicas logra dominar el lenguaje en tanto lo que es: una metáfora. “No existe ningún camino regular que conduzca desde esas [las] intuiciones a la región de los esquemas espectrales, las abstracciones; la palabra no está hecha para ellas” (Nietzsche, 2002, pp. 16). Por tanto, el hombre intuitivo sólo puede enmudecer o hablar en metáforas prohibidas y conceptos que ironicen y destruyan “las viejas barreras de los conceptos” y hacer así corresponder creativamente con su carácter intuitivo.

La comparación entre el hombre intuitivo y el hombre racional considera elementos profundos para la crítica nietzscheana de la tradición filosófica y la ciencia. En primera medida, como ya se dijo, la vida de ambos y su relación con la realidad está mediada por metáforas, pero mientras que el primero no pretende conceptualizarlas ni universalizarlas, el segundo sí. El primero es consciente de la distorsión y vive en el arte y el mito, en la apariencia y la belleza, sin buscar mucho más; mientras el segundo prioriza la regularidad y la supremacía de la razón sobre el mundo. El hombre racional repele la desgracia con las abstracciones, sin sacar ningún provecho de estas, «sobreviviendo», mientras el intuitivo disfruta de las intuiciones y es libre, pues está constantemente reformándose; sin embargo, el hombre intuitivo no aprende de la experiencia y así como goza intensamente, también sufre, es irracional tanto en el dolor como en la dicha. Frente a la desgracia Nietzsche ofrece otra figura: el hombre estoico, quien se mantiene “instruido por la experiencia y dueño de sí por medio de conceptos”; inalterable ante las condiciones y buscando sólo la sinceridad y libertad.

Nietzsche trata de reestructurar la visión del hombre sobre sí mismo, dar cuenta y poner de manifiesto en lo que el ser humano se ve inmerso solo por hacerse parte de una sociedad y ser consciente de esto. El hombre racional cree que es libre, pero olvida que es hijo, primeramente, de su propio lenguaje y, peor aún,

de una cultura omnipresente. La libertad debe ser reconsiderada, y con esta la concepción “clásica” de autonomía, pues la especie humana es heredera de una historia intelectual, ética y religiosa que la condiciona. Por tanto, Nietzsche pretende quitar la máscara que se pone la «verdad» y ponerla en el lugar que corresponde, no para abolir el pensamiento, sino para aterrizarlo; es una batalla más contra la metafísica clásica, los universales intelectuales y las máximas éticas, llevando consigo el puesto del hombre en la realidad y su carácter libre. Rutherford (2011), propone una conclusión similar respecto a la “libertad, erigiéndola aunada a la responsabilidad, afirmando que “la noción tradicional de libertad de la voluntad [también] está vacía, ya que sólo se ha planteado para explicar cómo somos responsables en última instancia de nuestros actos”¹³ (Rutherford, 2011, pp. 524). Es decir, la libertad, entendida en el marco que se ha construido históricamente, responde a un contexto ético y de juicios sobre el individuo, siendo el prerrequisito para la acción moral “responsable”.

Finalmente, y hablando del sujeto mismo, aunque no lo menciona explícitamente es consecuente con su argumentación oponerse a hablar de “sujeto” como un universal del hombre, pues la naturaleza del hombre es cambiante y compleja como para enmarcarla en un concepto unificador e igualador; el individuo no es autónomo por definición, no es racional por definición, sino que es un intento del hombre mismo de conceptualizarse y llevarse a una categoría metafísica. El hombre estoico es el modelo imperturbable y realmente autónomo, consciente de la tradición que carga e inmutable frente al mundo que lo condiciona, mundo no natural sino enramado por el hombre racional por vanidad y necesidad de trascendencia. El hombre racional no es auténticamente autónomo pues es presa de sus abstracciones, y el intuitivo tampoco lo es pues está sujeto a sus emociones; el sujeto autónomo que ha sido exaltado tantas veces en la tradición ha desaparecido.

¹³ Cita original: the traditional notion of freedom of the will is also empty, since it has only been posited in order to explain how we bear ultimate responsibility for our actions. Traducción libre.

Capítulo 2: Zaratustra

2.1. Así habló Zaratustra

Casi una década después de “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, entre 1883 y 1891, Nietzsche escribió una de sus obras insignes: *Así habló Zaratustra*, la que representa uno de los momentos más importantes del alemán, antes de su quebranto de salud. A lo largo del escrito se consolidan algunas de sus propuestas más representativas: el eterno retorno, la muerte de Dios, la voluntad de poder y el superhombre. Sin embargo, debido a la amplitud del texto y su diversidad de temas, me enfocaré en aquellos aspectos que clarifiquen el vínculo entre el pensamiento nietzscheano y el proceso de subjetivación de Foucault. Por tanto, el recorrido estará centrado en la propuesta que Nietzsche hace en este texto sobre la vida, la voluntad de poder y el superhombre.

Zaratustra es un personaje inventado por Nietzsche, homónimo de un profeta mazdeista de la antigua Persia, quien, a pesar de su carácter ficticio, puede interpretarse simbólicamente. El profeta de Medio Oriente fue quien dio inicio a la tradición religiosa monoteísta en el gran Imperio Persa, fundamentada en el dualismo moral; por tanto, es posible reconocer dos razones principales por las que, para Nietzsche, la figura de Zaratustra es protagonista de este libro: en primera medida, puesto que él mismo fue fundador de la primera religión, (de tantas posteriores), la cual supone la lucha del bien y el mal, él (Zaratustra) es llamado a reponer su *error* (Fischer, 1964); así mismo, dado que para Nietzsche el profeta persa era el más honesto de todos los pensadores, y consideraba la honestidad como la virtud de más valor, una vez comprendiera la necesidad de superar la moralidad tendría que superarse a sí mismo a partir de la honestidad.

La problemática que representa la moral es que fue *traducida* a un lenguaje metafísico, recibiendo un lugar trascendental como criterio de evaluación del *mundo*. Aunado a esto, profundizando más la influencia de la idealización de la moral. El ser humano está inmerso en un marco en el que no puede ir más allá del bien y el mal, el mundo que el primer Zaratustra creó.

Finalmente, y antes de adentrarnos en los postulados de la obra, es necesario reconocer su estilo único. La manera en la que se desarrolla la narrativa se asemeja a los Evangelios de la Biblia y a algunos textos del Antiguo Testamento, como el Génesis. El lenguaje y la figura profética de Zaratustra, así como su *extranjería*, caracterizan su relación con sus interlocutores y el contenido de su mensaje.

2.1.1. Vida y voluntad de poder

La propuesta de *vida* que hace Nietzsche en su *Zaratustra* gira en torno a la transformación y la afirmación a través de la voluntad. Evidentemente ligado a una noción heraclítea, para el filósofo alemán es fundamental que el cambio sea eje central de la vida.

Las tres transformaciones del espíritu proponen que, en primera instancia, el espíritu se convierte en camello; “el espíritu fuerte y de carga, que alberga reverencia dentro de sí” (Nietzsche, 2016, pp. 83); el camello, por su fortaleza, busca lo más *pesado* para llevarlo con él hacia el *desierto*. Nietzsche encuentra en la primera transformación la admiración, la humillación y la búsqueda externa de cargas. Zuleta (1982) se refiere a este como el espíritu que tiene grandes maestros e ideales. Lo anterior ilustra lo que busca expresar el alemán con el camello, la sed de cargar consigo lo más pesado, resaltando el carácter pasivo y sometido de este, buscando solo aquello que regocije su fortaleza; el espíritu del camello quiere que lo carguen bien (Nietzsche, 2016, pp. 83). Este énfasis es fundamental para comprender que el espíritu necesita las cosas más pesadas,

entre las que están amar al que desprecia o humillarse para hacer daño a la soberbia, para así poder ir a *su desierto*.

Con lo anterior, es posible interpretar que la carga del espíritu se da en comunidad, es decir, que este busca entre lo que se le ofrece desde afuera y encuentra aquello, lo más pesado, con que ir a su desierto, como el camello. El valor de esto reside en la voluntad y búsqueda de afirmación del carácter fuerte y sumiso del espíritu de carga.

Una vez en el desierto, cargado y en el momento más solitario, el espíritu se transforma en león (Nietzsche, 2016, pp. 83). Ya no busca ser dominado, sino dominar y ser libre. La transición que se pone de manifiesto en esta metáfora es el paso de la vida en comunidad, sumisa y respetuosa, que busca venerar y cargar, a la reflexión en la soledad, en el desierto, que quiere conquistar y pelear contra todo aquello que se oponga a la libertad.

Si el camello se encarga de conseguir señores para servir, el león los enfrenta y se descarga. La pelea final del león es contra el *gran dragón*, el deber; el dragón se yergue ante el espíritu con su máxima “tú debes”, mientras el león se afirma en el “yo quiero”. La bestia gigante se reviste con escamas donde brillan *valores milenarios*, creados, recogidos en su ser, negando cualquier posibilidad de la voluntad. Esta figura es fundamental para entender a Nietzsche, su carácter apoteósico y brillante que agobia al *querer* con el *deber* que proviene de todos los valores creados, y que refleja la influencia monstruosa de las construcciones éticas humanas respecto la voluntad del espíritu. El león se afirma en la lucha, el propósito final es crear valores propios, escapando del dragón, y aunque el felino no pueda completar esta tarea, es fundamental para conseguir la libertad de poder crear tales valores. “Conquistar el derecho a nuevos valores” (Nietzsche, 2016, pp. 84), esta es la consigna del espíritu de lucha, que le arrebató al espíritu de carga el amor a sus ídolos señalando en ellos *locura y arbitrariedad*.

Finalmente, la lucha del león afirma su voluntad y consigue la libertad, abriendo paso a la última transformación: el niño. “El niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo” (Nietzsche, 2016, pp. 84), el espíritu logra crear y recrear a partir de la voluntad, conquistando su propio mundo. Es al que Nietzsche dedica menos en su obra, pero el más potente y al que se dirige el sentido de vida que el alemán propone: la afirmación del espíritu que conquista el mundo a través de la creación de valores propios que proceden de la voluntad de crear del niño, de la lucha del león y de la reverencia del camello.

Las transformaciones del espíritu representan varias propuestas nietzscheanas respecto a la vida y la moral. En primera medida, es evidente que el dinamismo y el cambio son parte esencial de la propuesta del alemán; la herencia heraclítea, presente también en *Sobre Verdad y Mentira*, se hace explícita en el Zarathustra desde su primer capítulo, exponiendo las diferentes “facetas” del espíritu, poniendo de manifiesto que la relación con el mundo está determinada por la voluntad y carácter que tenga el “espíritu”.

Así mismo, el alemán pone de relieve, en el camello y el dragón, que el espíritu está expuesto a valores milenarios creados por otros que se immortalizan en la trascendencia y se convierten en monstruosas construcciones difíciles de combatir y superar. Por lo anterior, el león es fundamental, la lucha de la voluntad contra el deber para salir del encierro del respeto y la humillación propia del animal de carga.

Finalmente, la última transformación perfila lo que se conoce como *voluntad de poder*, determinante para la concepción de vida en Nietzsche. Si bien en las primeras dos transformaciones se evidencia una aceptación de valores extrínsecos y pesados, así como la posterior lucha contra estos para conseguir la libertad, para el filósofo alemán es claro que esto no es suficiente, pues el león no puede crear nuevos valores. La voluntad de poder se manifiesta en la libertad del espíritu que crea para sí sus valores y se desapega de la tradición impuesta y externa.

En palabras de Janaway (2009), “Nietzsche espera una revalorización de los valores: quiere que algunos de nosotros al menos cambiemos nuestra lealtad a los valores de abnegación como los ha diagnosticado, y que los consideremos como síntomas de enfermedad y decadencia de los que haremos todo lo posible por distanciarnos en el futuro”¹⁴ (Janaway, 2009, pp. 120). Esto se manifiesta claramente en la última transformación, ese cambio de lealtad se representa en el león, mientras la revalorización se encuentra en el niño.

“(…) quien no sabe obedecerse a sí mismo, es gobernado por otro. Tal es la condición de lo vivo” (Nietzsche, 2016, pp. 140). Para Nietzsche la voluntad es definitoria de la vida, ya sea una dominada o empoderada; por esto en las transformaciones del espíritu se hace énfasis en esta palabra y en la afirmación de esta a través de actos que correspondan. El alemán, a través de su personaje, afirma que en donde hay vida, hay voluntad de poder, incluso en el sirviente, que quiere ser señor; “la voluntad del más débil lo empuja a servir al más fuerte y quiere ser señora de lo que es más débil todavía” (Nietzsche, 2016, pp. 140).

Esta voluntad que Nietzsche encuentra en *lo vivo* es el motor de la superación, porque de eso se trata la vida: “Y fue la vida misma la que me contó este secreto: “Mira, dijo, soy aquello que siempre debe superarse a sí mismo” (Nietzsche, 2016, pp. 140). Esta *superación* se da a partir de la aniquilación de valores recibidos, pues sólo así la voluntad de poder puede crear libremente el bien y el mal; “Valorar es crear” (Nietzsche, 2016, pp. 105). Valorar, como ejercicio de la voluntad, implica construir, para lo que es necesario derribar lo establecido anteriormente.

¹⁴ Cita original: Nietzsche is hoping for a revaluation of values: he wants some of us at least to change our allegiance away from the values of selflessness as he has diagnosed them, and to regard them as symptoms of sickness and decline which we will do our best to distance ourselves from in future. Traducción libre.

Es decir, la voluntad de poder es la manera en que la vida crea y valora, afirmándose en su creación y superándose. Por esto las transformaciones del espíritu son tan importantes, porque manifiestan diferentes voluntades de poder, unas más débiles que otras, que al final llevan a la inocencia y capacidad creativa de un niño, que además es capaz de olvidar y re-crearse. Es evidente que, bajo la argumentación nietzscheana, los valores que se crean son susceptibles de cambio, al estar inmersos en el devenir y por esto la re-creación también es fundamental, puesto que permite comprender que la voluntad de poder no se acaba cuando se construye un sistema propio de valoración, sino que constantemente empuja a superarlo y a trazar nuevos caminos y valores. “Cambio de valores – es un cambio de creadores. Siempre es necesario destruir para llegar a ser un creador” (Nietzsche, 2016, pp. 105)

Nietzsche, personificando la vida dice:

“Que yo deba ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de los fines: ¡ay, quien descubra mi voluntad descubre sin duda también qué torcidos caminos debe él mismo recorrer!”

Influenciado por la visión schopenhaueriana, Nietzsche concibe la vida cargada de contradicción, sufrimiento, *caminos torcidos*; y en este marco, concibe la voluntad de poder como la *única* cosa innegable para la vida y necesaria para vivir. Así como el camello se afirma en la carga, la vida se afirma en la creación.

2.1.2. *Superhombre*

A partir de las reflexiones de Zaratustra, además de explicar la concepción de vida y voluntad de poder, Nietzsche caracteriza un ser evolucionado posterior al hombre: el *superhombre*. “El hombre es algo que debe ser superado” (Nietzsche, 2016, pp. 73) son las primeras palabras que pronuncia el profeta en su llegada a la primera ciudad; basado en argumentos evolutivos, en donde todas las especies han logrado superarse a sí mismas, el interrogante que plantea es: ¿qué ha hecho el hombre para evolucionar?

Dentro de un marco religioso, Zaratustra se opone a la larga tradición occidental monoteísta y dualista que él mismo inició. La cual fue ampliamente influenciada por las ideas platónicas que distinguían cuerpo y alma, concibiendo la corporalidad como una cárcel sensorial que condiciona negativamente el alma.

A lo largo de sus discursos, el profeta dedica pasajes importantes a los “despreciadores del cuerpo”.

“«Soy cuerpo y alma» – así habla el niño. ¿Y por qué no habría que hablar como los niños?

Pero el despierto, el sabio dice: solo soy cuerpo y nada más; y el alma es solo una palabra para un algo que hay en el cuerpo” (Nietzsche, 2016, pp. 88).

El dualismo no tiene cabida en la visión del alemán, pero además se manifiesta en un enaltecimiento del cuerpo y su valor. Los predicadores de muerte y creadores de trasmundos son los que desprecian la tierra, “enfermos y moribundos” que quisieron alejarse de su sufrimiento y crearon *camino celestiales* hacia otro ser y otra dicha. Por eso desprecian el cuerpo y predicán la muerte como vía al trasmundo de la felicidad eterna.

Por su parte, Nietzsche reconoce que el pensamiento dualista y trascendental, en detrimento del cuerpo, es un invento humano que surge de la creación de un Dios producto de la locura humana; por lo que busca distanciarse sustancialmente de esto y erigir alrededor de la tierra y la corporeidad su fundamento. Sin embargo, para el filósofo alemán el ser humano (occidental) inevitablemente es un proyecto fallido, probablemente por su afiliación a estas ideas metafísicas, por lo que afirma que “verdaderamente, el hombre es un caudal sucio” (Nietzsche, 2016, pp. 74).

Al llegar a la primera ciudad, Zaratustra llega al mercado, con una multitud que espera ver un funámbulo¹⁵, pero se encuentra al profeta. Sin embargo, esta figura es simbólica para el mensaje que quiere

¹⁵ Acróbata que pasa la cuerda floja de un lado a otro.

transmitir Nietzsche a través de su personaje. De entrada, se anuncia el superhombre como la superación del estado actual del hombre. “¿Qué es el mono para el hombre?” (Nietzsche, 2016, pp. 73), es un pasado lejano e irrisorio para él, dice Zaratustra, haciendo una analogía de lo que sería el hombre para el superhombre.

El hombre es la representación y materialización del desprecio del cuerpo por el alma. “Hubo un tiempo en que el alma miraba con desconfianza al cuerpo, y entonces esta desconfianza era lo supremo: – quería ver al cuerpo enjuto, feo, famélico. Así pensó librarse del cuerpo y de la tierra” (Nietzsche, 2016, pp. 73). Alrededor de esto, afirma Nietzsche, se proponen todas las *esperanzas ultraterrenas* que desprecian la vida y la terrenalidad, lo cual hace llevar una vida moribunda y envenenada. Por tanto, debido a ese carácter mortal que lleva tener el desprecio por la vida, tanto los predicadores como el Dios predicado no sobreviven y acaban la era en la que el crimen contra Dios era el peor, la época del hombre.

“¡Lo más espantoso es ahora blasfemar contra la tierra y reverenciar las entrañas de lo inescrutable más que el sentido de la tierra!” (Nietzsche, 2016, pp. 73): la era del superhombre. El hombre, como el funámbulo, es el camino en la cuerda floja del animal al ser siguiente, por lo que es necesario que la humanidad perezca, incluyendo el mismo Zaratustra¹⁶. “Lo que es grande en el hombre es que es un puente y no una meta: lo que puede ser amado del hombre es que él es un *tránsito* y un *ocaso*” (Nietzsche, 2016, pp. 74), el proceso en el que el hombre perece abre paso a la aparición del superhombre.

Esencialmente, lo que el profeta pide a los hombres es abandonar su sistema de valores, *su bien y su mal*: la hora del gran desprecio. Ese desprendimiento requiere un destello, una locura, para avanzar por la cuerda y llegar a la otra orilla; allí justamente, en el final de la cuerda, está el superhombre, “¡él es ese rayo, él es esa locura!” (Nietzsche, 2016, pp. 74).

¹⁶ Igual que tú (el astro), debo perecer” (Nietzsche, 2016, pp. 71)

Al final del discurso, el funámbulo del pueblo muere en su acto, a causa de un bufón; “siniestra es la existencia humana y sin sentido aun: un bufón puede llegar a ser su perdición” (Nietzsche, 2016, pp. 78). Zaratustra mismo se encarga de llevarlo fuera de la ciudad y enterrarlo, representando simbólicamente la muerte del último hombre y la evolución al superhombre.

A pesar de tener un alto contenido de sentido analógico, el superhombre es fundamental en la obra nietzscheana y expone gran parte del pensamiento del alemán. La muerte de Dios y del último hombre representan la necesidad de superar la concepción tradicional en la que los valores trascendentes y la religiosidad con miras a la vida ultraterrenal marcan la tendencia y el modo de vivir de los seres humanos.

El superhombre es el despertar para la humanidad, el rayo y la locura, para desatarse de lo bueno y lo malo buscando otro camino, uno nuevo. Nietzsche llama al superhombre *el sentido de la tierra*, por lo que en el fondo propone la rehabilitación del cuerpo dentro del esquema valorativo, a partir de la construcción de uno nuevo en el que no se conciba este con un carácter peyorativo. El ocaso del hombre radica en que esto representa la oportunidad de un nuevo comienzo.

Retomando *las transformaciones del espíritu* el superhombre aparecería en la última de estas, donde el niño crea, juega y olvida. Es evidente que el superhombre no puede ser partícipe de un mundo estático, pues caería en el error de la humanidad en el que se tiende a volver trascendente aquello que no cambia¹⁷, por lo que este es un ser dinámico y cambiante, que se recrea y no cree en unos valores eternos y ajenos, sino en aquellos que él mismo crea y por los cuales rige su vida independientemente. Es decir, el superhombre logra oponerse a los valores humanos tradicionales y en su lugar propone unos nuevos que emanan de él, como el

¹⁷ Ver Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral.

espíritu del niño “inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego” (Nietzsche, 2016, pp. 84). Esta novedad está sostenida en la voluntad de poder y el deseo de vivir que el mismo Zaratustra profetiza, esa fuerza interna que lleva a conquistar la libertad, oponiéndose a los condicionantes externos que aparezcan. Esto último es fundamental para comprender por qué el superhombre está en un proceso constante de construcción y reconstrucción, porque está expuesto también a un contexto con otros que, de alguna manera, lo impactan, ya sea de manera directa o indirecta, por lo que necesita adaptarse a esto y no perder lo que lo hace ser superior: su libertad.

Capítulo 3: Más Allá del Bien y el Mal

En este texto Nietzsche realiza una reflexión histórica sobre los pensadores, en la que resalta su falta de sentido crítico y su moral prejuiciosa. Básicamente, el alemán busca trazar una distancia entre la manera en la que hacen filosofía tradicionalmente y los “nuevos filósofos”.

“Todos ellos [los filósofos] se comportan como si sus verdaderas opiniones las hubiesen descubierto y alcanzado a través del desarrollo de una fría y pura dialéctica impasible (a diferencia de los místicos de cualquier rango, que son más honestos y más patosos que estos – ellos hablan de inspiración-): mientras que, en el fondo, lo que hacen es defender con razones buscadas *a posteriori* lo que fuera una idea preconcebida, una ocurrencia, una sugestión y, en la mayoría de los casos, un deseo íntimo debidamente abstraído y filtrado” (Nietzsche, 2016, pp. 299).

En sentido estricto, a mi modo de ver, podría decirse que Más Allá del Bien y el Mal desarrolla aspectos prefigurados en Sobre Verdad y Mentira. El filósofo y el pensador habitan un mundo de “Verdad”, donde ellos acceden a ella y la transmiten como un absoluto que trasciende lo terrenal. Sin embargo, desconocen el carácter relativo y cultural de lo que toman como verdadero, para lo que Nietzsche sugiere un nuevo ejercicio que responda al reconocimiento de que la terrenalidad y la historia tienen una influencia fundamental en la

construcción de los esquemas y modelos que condicionan el comportamiento y pensamiento de las sociedades, que dentro de estas reciben el nombre de “verdad”.

Específicamente, la parte que suscita mayor interés para este trabajo es cuando el texto habla de libertad. Teniendo en cuenta la disertación sobre la voluntad y las propuestas nietzscheanas en *Sobre Verdad y Mentira*, este concepto termina de enmarcar un sistema de pensamiento sobre el individuo y su comportamiento. En el marco de un contexto que está condicionado por un conjunto de características religiosas, políticas, etc., la voluntad se desenvuelve y se enfrenta a otras voluntades que intentan dominar, a partir de consideraciones éticas y “verdaderas” que se erigen en detrimento de la libertad.

3.1. Libertad

“Antes que nada, algo vivo quiere *descargar* su fuerza – la vida misma es voluntad de poder” (Nietzsche, 2016, pp. 305). Como se había evidenciado en la disertación de este capítulo sobre Zaratustra, la vida y la voluntad de poder son inseparables; esta voluntad de poder implica la inevitable búsqueda, o conquista en palabras de Nietzsche, de la libertad. La libertad se entiende en contraposición a ser-dominado, por lo que es necesario identificar contra qué lucha la voluntad para alcanzar su objetivo.

En este caso, en el mundo occidental principalmente, “la fe cristiana es desde un principio sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda confianza en sí mismo del espíritu; de igual modo, avasallamiento, escarnio de sí mismo y automutilación” (Nietzsche, 2016, pp. 329). A pesar de afirmar que la Modernidad ilustrada le hace frente a la inversión de los valores que representó el cristianismo, afirma que es evidente que la influencia de este condiciona la voluntad y sacrifica la libertad. Aquel dragón del que Zaratustra habla en las transformaciones del espíritu, cubierto de valores milenarios, es la amenaza y pérdida de la vida y la voluntad de poder, por tanto, lo es también para la libertad. Como dice Higgins (1987),

“no sólo los conceptos negativos de la evaluación moral, sino también los términos positivos empleados por la Cristiandad son, en opinión de Nietzsche, construcciones ficticias”¹⁸ (Higgins, 1987, pp. 48). Esas construcciones ficticias son las que limitan y condicionan la acción humana, por lo que, sin importar si son positivos o negativos, el alemán se opone a la creencia de que son absolutos.

“Toda moral es un trozo de tiranía contra la «naturaleza», también contra la «razón»” (Nietzsche, 2016, pp. 355). El cristianismo implica una moral, por eso, entiende el alemán, que la fe cristiana implica un sacrificio de toda libertad, “esta tiranía, esta arbitrariedad, esta rigurosa y grandiosa estupidez son las que han educado el espíritu; la esclavitud es, así lo parece, en el sentido más grosero y en el sentido más sutil, el medio indispensable también para la disciplina y la crianza espirituales” (Nietzsche, 2016, pp. 356). Esto desemboca en la uniformidad de comportamientos a través de la moral, una esclavitud que se esconde bajo la religiosidad. “La moral cristiana, como todas las morales prescritas por la comunidad, promueve un comportamiento acorde con las convenciones. Es, en otras palabras, finalmente una moralidad de hábitos, específicamente hábitos que se resisten a la originalidad individual”¹⁹ (Higgins, 1987, pp. 68).

Por tanto, es necesario entender que la libertad busca surgir del carácter esclavo al que se acostumbró el *espíritu*, la voluntad de poder se opone a esa fuerza opresora que la moralidad ejerce y se alza con su capacidad creadora de valores nuevos y con ansias de superación. El *anhelo de libertad* (como puro *anhelo*) es algo que caracteriza esa moral esclava, de hombres inofensivos, que entienden que el poder es malo y están dominados por una ilusión (Nietzsche, 2016, pp. 417). Por tanto, aquellos que están inmersos

¹⁸ Cita original: Not only the negative concepts of moral evaluation, but also the positive terms employed by Christendom are, in Nietzsche's view, fictitious constructs. Traducción libre.

¹⁹ Cita original: Christian morality, like all communally prescribed moralities, promotes behavior that accords with convention. It is, in other words, finally a morality of habits, specifically habits that resist individual originality. Traducción libre.

en esta moralidad son los que más alejados se encuentran para Nietzsche de lo que él concibe como libertad; se promulga una necesidad de horizontes limitados, se busca evitar la libertad demasiado grande. Finalmente, Nietzsche hace hincapié en que los imperativos morales tradicionales no se dirigen a individuos sino a “pueblos, épocas, clases, pero especialmente a todo el animal «hombre», *al hombre*” (Nietzsche, 2016, pp. 356), lo cual indica que la moral no esclaviza individuos, sino a los seres humanos en su conjunto, presentando otra dificultad para la libertad: socialmente no es aceptada.

La utilidad de los juicios morales busca la conservación de la comunidad. Esto se opone radicalmente a la *espiritualidad elevada e independiente* que es concebida, por el *rebaño*, como peligrosa y *malvada* (Nietzsche, 2016, pp. 364ss). El hecho de que los imperativos morales sean hechos para las comunidades y no para los individuos es fundamental para entender cómo se hace un control social a partir de prejuicios, evitando la aparición de fenómenos que pongan en peligro la estabilidad conseguida por la moral esclava.

La libertad ha estado condicionada por los valores religiosos milenarios; sin embargo, está inmersa en un contexto en el que una voluntad puede actuar sobre otra,

“En definitiva, hemos de arriesgar la hipótesis de si, allí donde son reconocidos «efectos», no es la voluntad la que actúa sobre la voluntad – y de si todo acontecer mecánico, en la medida en que en él actúa una fuerza, no es justamente una fuerza de la voluntad, un efecto de la voluntad (...) entonces habríamos adquirido así el derecho a definir inequívocadamente *cualquier* fuerza actuante como: *voluntad de poder*” (Nietzsche, 2016, pp. 322).

Por tanto, la libertad se debe entender inmersa en un contexto en el que las voluntades actúan y generan *efectos* en los individuos, tanto en el propio “*espíritu*” como en otros.

Haciendo un paralelo con *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*, la libertad se opone a la voluntad de aquellos que formularon las convenciones sociales para la convivencia, que luego, por el olvido, se tornaron trascendentales e inmanentes a la humanidad. La sociedad como reflejo de la moral esclava impone una voluntad y busca un comportamiento homogéneo, juzgando a aquellos que no se comportan del mismo modo. El espíritu en este contexto sólo llega a ser camello, pues la esclavitud asesina al león y al niño.

La libertad, entonces, es la capacidad creadora que se opone a la moral de esclavos que educó los *espíritus* de muchos y acostumbró a enaltecer “la actitud ecuánime, humilde, sumisa, igualitaria, la mediocridad de los deseos” (Nietzsche, 2016, pp. 365). La libertad es el triunfo de la fuerza creadora de la vida y la voluntad de poder, la emancipación de los constructos sociales que ordenan comportamientos homogéneos y pasivos, y la aparición de “espíritus lo bastante fuertes para y originarios como para dar un impulso hacia estimaciones de valor opuestas y transvalorar, invertir los «valores eternos»” (Nietzsche, 2016, pp. 365ss).

Rutherford (2011) recoge una de *El Ocaso de los Ídolos* sobre la libertad: “¿Qué es la libertad? Que uno tiene la voluntad de asumir la responsabilidad de sí mismo” (Rutherford, 2011, pp. 524). La libertad se manifiesta en tanto el individuo busca desatarse de la tradición y su influencia, para poder él mismo *re-crear* e impulsarse hacia la *transvaloración*. Si bien Rutherford considera la responsabilidad y la libertad como inseparables, es posible aproximarse a esta definición y ponerla en contexto para *Más Allá del Bien y el Mal*, considerando que «asumir la responsabilidad de sí mismo» es parte del proceso de emancipación de la “moral de esclavos” y que ser libre no es estar en capacidad de escoger, sino significa ser capaz de crear.

SEGUNDA PARTE

Foucault y el concepto de subjetivación

Capítulo 4: Desarrollo del concepto de subjetivación

“Nietzsche fue una revelación para mí. Sentí que había alguien muy distinto de lo que me habían enseñado. Lo leí con gran pasión y rompí con mi vida: dejé mi trabajo en el asilo y abandoné Francia” Michel Foucault
(Cortez Jiménez, 2015, pp. 48).

Michel Foucault representa una manera de hacer filosofía muy cercana a un ejercicio histórico de reflexión. Alrededor de esto, Foucault desarrolla ideas que proponen cómo las sociedades construyen conceptos y juicios de valor, a partir de relaciones de poder, donde se privilegian ciertos comportamientos mientras otros se condenan.

Así, piensa Foucault, se puede encontrar, entre muchas cosas, cómo el poder y el conocimiento están íntimamente vinculados y cómo los que están empoderados usan su posición para establecer un sistema ético, político e, incluso, epistemológico, determinando maneras «buenas» y «malas» a partir de este sistema; dependiendo de aquellos que ejercen el poder, limitan modos de conducta en la sociedad que son vigilados y, cuando lo amerite, castigados.

A partir de su visión filosófico-histórica, la actividad del francés está orientada a una posición política frecuentemente de protesta por los grupos marginados²⁰ (Gutting y Oksala, 2019). Es posible pensar

²⁰ “...often protested on behalf of marginalized groups”. Trad. Mia.

que, debido a su homosexualidad, Foucault se esforzó por desmitificar lo «malo» de pertenecer a una minoría “excluida” y señalarlo como un asunto social, más que ético-metafísico.

Ahora bien, como ponía de relieve en la introducción a este trabajo, la manera de hacer filosofía de Foucault se opone a una dimensión metafísico y trascendente existente como fundamento de la realidad. Es más afín a la filosofía moderna, de corte antropocéntrico y epistemológico. En una entrevista en la Universidad de Lovaina en el año 1981, reconoce que en la filosofía moderna aparecen preguntas que antes no se hacían; particularmente desde Kant, cuando se pregunta ¿Qué es la ilustración? O, cuando formula la cuestión acerca de ¿Qué es el hombre? lo cual es, para el francés, de gran importancia en el pensamiento filosófico (PeruCulturalHD, 2018). Lo anterior pone de relieve el foco de atención que tiene Foucault al hacer filosofía; él mismo se reconoce en un contexto filosófico post guerra en el que existen tres corrientes principales: la fenomenología, el marxismo y la historia de la ciencia.

Por tanto, su pregunta por la «locura», por ejemplo, surge del interés fenomenológico por la consciencia del «loco» y cómo esto tiene un impacto en las experiencias colectivas y sociales; esto implica un enfoque de carácter histórico en el que las instituciones y prácticas enmarcan la experiencia de la locura; lo que finalmente tiene un contenido histórico-epistemológico, en tanto trata “la historia de la emergencia de un conocimiento y cómo los nuevos objetos pueden llegar al dominio del conocimiento para presentarse como objetos a conocer”²¹ (PeruCulturalHD, 2018).

²¹ Cita original: L’histoire de l’émergence d’une connaissance et comment des objets nouveaux peuvent arriver dans le domaine de la connaissance pour se présenter comme objets à connaître. Traducción libre.

De acuerdo con Cortez Jiménez, el poder nietzscheano para algunos autores franceses radica en brindar las herramientas que posibilitaron el paso que Foucault da, desde una fenomenología de la racionalidad a una historia de la racionalidad misma (Cortez Jiménez, 2015, pp 52). Foucault, “junto con Nietzsche asume la tesis de que la verdad y los sujetos de conocimiento también son el resultado de condiciones históricas que no pueden ser remitidas a ningún sujeto de conocimiento dado definitivamente” (Cortez Jiménez, 2015, pp. 54). Esto es clave para entender la concepción de subjetivación en Foucault que, como se referenciará más adelante, no es un concepto presente ampliamente en su literatura, aunque esté a la base de su pensamiento. La noción de subjetivación se materializa intrínsecamente en la historia misma que busca reconstruir Foucault y en los conceptos clave que la sustentan como las técnicas de sí y el poder.

Sin embargo, Foucault indica que este interés se junta con una cuarta corriente de referencia a la que se ve vinculado: las experiencias límite, entendidas como aquellas conductas o, precisamente, experiencias que no son valoradas positivamente por la sociedad y se sitúan en una especie de «frontera» en la que se cuestiona la aceptabilidad. Por lo que su pensamiento busca “en cierto sentido, hacer de la historia de la locura una interrogación sobre nuestro sistema de razón”²² (PeruCulturalHD, 2018).

Por tanto, es posible encontrar en Foucault un interés por la historia de la razón a partir de experiencias límite enmarcadas en un contexto histórico caracterizado por ciertas instituciones, prácticas y conocimientos que derivan en juicios de valor sociales que condicionan la experiencia del sujeto; en esta búsqueda aparecen experiencias como la locura o el crimen, abordadas desde el carácter filosófico anterior,

²² Cita original: en un sens, faire de l’histoire de la folie une interrogation sur notre system de raison. Traducción libre.

es decir, como experiencias límites surgidas en un contexto histórico que se caracteriza por experiencias sociales y colectivas aceptadas.

Finalmente, como se dijo líneas arriba, debido al carácter intrínseco que la noción de subjetivación protagoniza en la literatura foucaultiana, presento a continuación una revisión de los textos y entrevistas relevantes con miras a desentrañar y caracterizar la noción: Historia de la Sexualidad 3, El sujeto y el poder, Dits et Ecrits, y una entrevista realizada en la Universidad de Lovaina²³.

4.1. Subjetivación

A la noción de subjetivación llega Foucault considerando los modos de objetivación por medio de los cuales el ser humano se transforma en sujeto (Foucault, 1988, pp. 3). En primera medida, Foucault se enfocó en la *objetivación científica del sujeto*, como hablante (desde la filología, gramática y la lingüística), como sujeto productivo (desde la economía) y biológico (desde la biología y la historia natural). Más adelante abordó otro modo de objetivación: lo que Foucault llama «prácticas divisorias», donde el ser humano se vuelve sujeto en un marco normativo que determina ciertas dualidades que contienen experiencias límite, por ejemplo: loco-cuerdo, enfermo-sano, criminal-buen muchacho. Finalmente, el francés abordó el dominio de la sexualidad -el modo como los hombres aprendieron a reconocerse a sí mismos como sujetos de «sexualidad» (Foucault, 1988, pp. 3); es decir, un tercer modo de objetivación, y que Tassin denomina *Objetivación del sujeto como sujeto* (Tassin, 2012, pp. 40).

²³ Se desarrolló una revisión previa de la obra de Foucault para identificar lo que podría ser significativo respecto a la noción de subjetivación.

La subjetivación es, por tanto, la designación foucaultiana al proceso por medio del cual el individuo, a partir de consideraciones y estándares ajenos y propios, se identifica a sí mismo o es identificado por otros. *Ser sujeto* implica un conjunto de consideraciones sobre el individuo que lo enmarcan en un contexto con unas relaciones determinadas; la subjetivación, por tanto, se da en un marco condicionado por agentes externos y circunstancias internas que implican una serie de herramientas y métodos²⁴ para que el individuo se *subjetive*.

“La subjetivación designa un proceso, no un estado”, comenta Tassin, un proceso que comprende un continuo devenir en el ser, en el que no se fija nunca un modo, sino que se distinguen diferentes estadios de *llegar a ser*. Es un devenir inconcluso, donde no hay sujeto alguno, ni al comienzo ni al final; un proceso donde el individuo no es causa de su contingencia y el cual tiene una dimensión política que responde a relaciones que lo determinan con fenómenos ajenos a él y como un ser alterado respecto a sí mismo (Tassin, 2012, pp. 37).

En una recopilación de conferencias llamada *Dits et Écrits* se encuentra una titulada “Subjetctivité et verité”, en la cual Foucault propone preguntas que, a mi modo de ver, enmarcan el horizonte para la noción de subjetivación

"¿Cómo se ha establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? ¿Cómo la experiencia que uno puede hacer de sí mismo y el conocimiento que uno se forma de ello se ha organizado a través de

²⁴ Posteriormente se verá que esto se llaman “Técnicas de sí”.

ciertos esquemas? ¿Cómo se definieron, valoraron, recomendaron, impusieron sus esquemas?"²⁵
(Foucault, 1994, pp. 213).

Pues bien, el mismo francés propone, en la conferencia mencionada, que

Hay "procedimientos, como los hay en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla de acuerdo con una serie de propósitos, y esto gracias a los informes de autocontrol en uno mismo o el autoconocimiento por uno mismo"²⁶
(Foucault, 1994, pp. 213).

A tales procedimientos los denomina "técnicas de sí".

El planteamiento anterior pone de relieve el punto de partida del francés para su aproximación al sujeto como objeto de conocimiento, además de plantear un contexto en el que se experimenta y es conocido.

A partir de estas afirmaciones, es posible reconocer un modo de abordar la cuestión del sujeto bastante particular. Frases como: *le sujet a-t-il été établi*, permiten vislumbrar una marcada posición del francés respecto a la noción de sujeto, como producto no acabado, auto-constituido y autónomo,

²⁵ Cita original: comment le sujet a-t-il été établi, à différents moments et dans différents contextes institutionnels, comme un objet de connaissance possible, souhaitable ou même indispensable? Comment l'expérience qu'on peut faire de soi-même et le savoir qu'on s'en forme ont-ils été organisés à travers certains schémas? Comment ses schémas ont-Us été définis, valorisés, recommandés, imposés? Traducción libre.

²⁶ Cita original: les procédures, comme il en existe sans doute dans toute civilisation, qui sont proposées ou prescrites aux individus pour fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins, et cela grâce à des rapports de maîtrise de soi sur soi ou de connaissance de soi par soi. Traducción libre

sino como parte de un proceso, condicionado por un conjunto de esquemas, instituciones y relaciones de dominio y conocimiento.

Pues bien, Foucault ofrece en “El sujeto y el poder”, artículo publicado en la Revista mexicana de filosofía, un estudio genealógico sobre “los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura” (Foucault, 1988, pp. 3), volviendo sobre las tradiciones griegas y romanas, analizando «el establecimiento del sujeto» y las características en este proceso.

Y este estudio le permite concluir que la subjetivación se manifiesta en los modos de objetivación por medio de los cuales el ser humano se transforma en sujeto (Foucault, 1988, pp. 3). Además de la objetivación científica y normativa, referenciadas en la introducción del presente apartado, es fundamental la manera “en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto” (Foucault, 1988, pp. 3). Este proceso generalmente está mediado por las técnicas de sí propias de cada contexto y época, entendiendo además que estas cambian con las civilizaciones y en la historia, dejando implícitamente dicho que el sujeto no es un trascendente absoluto y que, más bien, está determinado por un conjunto de relaciones históricas y sociales que le corresponden.

Estas relaciones que determinan al sujeto son propuestas por Foucault, principalmente, bajo un término: poder. “El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre parejas, individuales o colectivas; se trata de un modo de acción de algunos sobre algunos otros” (Foucault, 1988, pp. 14). Es decir, el poder se expresa en las relaciones que determinan voluntariamente el accionar de los individuos.

“Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles; opera sobre el campo de posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, seduce, facilita o dificulta; amplía o

limita, vuelve más o menos probable; de manera extrema, constriñe o prohíbe de modo absoluto; con todo, siempre es una manera de actuar sobre un sujeto actuante o sobre sujetos actuantes, en tanto que actúan o son susceptibles de actuar. Un conjunto de acciones sobre otras acciones” (Foucault, 1988, pp. 15).

Sin embargo, es necesario aclarar que Foucault diferencia el poder de la coerción y afirma que la libertad es fundamental en el ejercicio de poder.

“El poder se ejerce únicamente sobre «sujetos libres» y solo en la medida en que son «libres». Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados con un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos” (Foucault, 1988, pp. 15).

“Si es cierto que los modos de subjetivación producen, al objetivarlos, algo que son los sujetos, ¿cómo se relacionan éstos consigo mismos? ¿A qué procedimientos apela el individuo para apropiarse o reapropiarse de su relación consigo mismo?” (Revel, 2009, pp. 129). La subjetivación es, pues, un proceso en el que se constituye una subjetividad (Revel, 2009). Y este proceso está enmarcado en dos momentos: los modos de objetivación mencionados anteriormente, que transforman a los individuos en sujetos y la manera en la que esos sujetos se constituyen como sujetos de su propia existencia, a partir de ciertas técnicas de sí.

Los procesos de subjetivación aparecen en un marco histórico caracterizado por instituciones y conocimientos, por lo que es evidente que el poder es esencial en estos, pues determinan las técnicas de sí que son propuestas a los individuos para que estos establezcan sus acciones y se constituyan como sujetos.

Sin embargo, existen dos puntos fundamentales que determinan la visión de subjetivación de Foucault: la lucha y el cambio. Lo primero radica en la resistencia a los diferentes tipos de poder, la oposición, encontrada principalmente en las «experiencias límite»; y lo segundo, trata de la transformación de los procesos de subjetivación a medida que el mundo cambia, seguramente porque la ciencia cambia, las prácticas y criterios divisorios también, así como la relación consigo mismo, por tanto, cambian las técnicas de sí.

Retomando a Tassin (2012), la relevancia del concepto en Foucault se da debido a que el centro de su trabajo no es el poder, sino el sujeto; el poder deviene como un concepto que sustenta las consideraciones sobre el sujeto. En el *Diccionario de los Filósofos* nos comenta: “La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, bajo qué condición se encuentra sometido, qué estatus debe tener, qué posición ocupar en lo real o en lo imaginario para llegar a ser un sujeto legítimo de tal o cual tipo de conocimiento; en suma, se trata de determinar su modo de «subjetivación»” (Tassin, 2012, pp. 40). El poder, por tanto, es fundamental para la aproximación del francés al sujeto puesto que se entiende como una condición esencial para determinarlo y para que el mismo individuo se determine.

En el marco de su investigación en filosofía política, Tassin reconoce dos momentos en los que Foucault destaca la subjetivación: en primera medida, para evaluar los modos de sujeción impuestos por las relaciones de poder que se imponen al individuo, considerando la subjetivación como una forma de dominio, que resulta en una oposición por parte del sujeto a esas mismas relaciones. En segunda medida, “la subjetivación designa los procedimientos por los que un individuo se apropia de sí, se transforma él mismo en sujeto de sus propias prácticas” (Tassin, 2012, pp. 41); es decir, cuando aborda Foucault *Historia de la Sexualidad* busca hacer énfasis en esas resistencias que se reconocían en el primer momento, pero no como una respuesta a las relaciones de poder impuestas, sino como un conjunto de procesos en los que el sujeto busca independizarse de las acciones derivadas de las relaciones de poder y desarrollar «prácticas propias».

4.1.1. Desarrollo genealógico del concepto

Es a mi modo de ver bastante claro que Foucault parte del hecho de que la pregunta por el sujeto traza un hilo conductor en toda su obra, y así, todas las aproximaciones al mismo contienen, implícitamente, el concepto de subjetivación. Baste con resaltar dos de las obras en las que ello queda explícito: *Historia de la Sexualidad 3* (de la inquietud de sí) y *El sujeto y el poder*.

Como se consideró anteriormente, para Foucault, la subjetivación aparece junto con el proceso de objetivación del sujeto. Es decir, es un proceso (también) por medio del cual el individuo se transforma en sujeto e, incluso, funda su subjetividad. Por tanto, cuando el francés identifica y construye hipótesis sobre el desarrollo del sujeto a partir de las técnicas de sí, así como cuando surge la resistencia a los diferentes tipos de poder, en el fondo se reconoce un proceso de subjetivación. El individuo inmerso, en la tensión que implican las relaciones de poder a las que está sujeto, se encuentra en un proceso constante de fijar su identidad.

A juicio de Foucault, desde los antiguos se está buscando la apropiación de “uno mismo” por medio del desapego a relaciones o situaciones que *perturban* el cuerpo y el alma. Por ejemplo, en *Historia de la Sexualidad 3*, específicamente en el capítulo II Foucault hace referencia al cultivo de sí en la Antigüedad, principalmente vislumbrado en los textos de los primeros siglos en Grecia y Roma, y resalta que en ellos se expone una necesidad de prestar atención a *uno mismo*. En este sentido, el *régimen austero sexual* no es una prescripción de actos prohibidos, sino que forma parte de una reflexión moral que busca “una intensificación de la relación con uno mismo por la cual se constituye uno como sujeto de sus actos” (Foucault, 2003, pp. 28).

“Se puede pensar entonces en un fenómeno evocado a menudo: el crecimiento, en el mundo helenístico y romano, de un «individualismo» que daría cada vez más lugar a

los aspectos «privados» de la existencia, a los valores de la conducta personal y al interés que dedica uno a sí mismo” (Foucault, 2003, pp. 28).

La argumentación anterior es propuesta en un contexto en el que el francés intenta dilucidar el cultivo de sí en la Antigüedad como una forma en la que se “intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo” (Foucault, 2003, pp. 29), no como un individualismo creciente que enaltece el valor absoluto del individuo en su singularidad (lo que él llama actitud *actitud individualista*), sino a aquel *individualismo* que se reconoce en “las formas en las que se ve uno llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción, a fin de transformarse, de corregirse, de purificarse, de construir la propia salvación” (Foucault, 2003, pp. 29). En el *individualismo* que reconoce Foucault en los antiguos es plausible ver ya atisbos de la noción de subjetivación, sobre todo en el hecho de que cada individuo se ve como un campo de acción y busca desde la inquietud de sí, a transformación de sí.

Sin embargo, para complementar el marco anterior, el francés reconoce, particularmente en “*Hay que defender la sociedad*”, que el cultivo de sí no es un ejercicio solitario, sino una *práctica social* (Foucault, 2003, pp. 36).

“Cuando, en el ejercicio de la inquietud de sí, se apela a otra persona en la que se adivina una aptitud para dirigir y aconsejar, se hace uso de un derecho, y es un deber lo que se cumple cuando se prodiga la ayuda a otro o cuando se reciben con gratitud las lecciones que puedan darnos” (Foucault, 2003, pp. 37).

Es decir, el cultivo de sí no se trata de una vida solitaria que anula a los otros, sino de una intensificación de esas relaciones, en las que pueden ser ellas mismas objeto de reflexión. Por tanto, aquí se enmarca igualmente la subjetivación, al reconocer que, como seres sociales, las relaciones con los demás no pueden ser desconocidas, sino gestionadas con miras al cultivo de sí.

Finalmente, debido a la relación existente entre medicina y moral en la Antigüedad, se reconoce que la inquietud de sí implica el reconocimiento de sí mismo “como individuo que sufre ciertos males y que debe hacerlos cuidar ya sea por sí mismo, ya sea por alguien que tenga competencia para ello” (Foucault, 2003, pp. 40). Lo cual es crucial, pues la subjetivación es un proceso del que, teniendo consciencia de este, puede desembocar en un cuidado de sí.

El sujeto y el poder por su parte, permite vislumbrar un aspecto que en *Historia de la Sexualidad 3* aún no es primario: el poder.

“Mientras que el ser humano está inmerso en relaciones de producción y de significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas” (Foucault, 1998, pp. 3). El análisis del francés pasa por afirmar que “la relación entre la racionalización y los excesos del poder político es evidente” (Foucault, 1998, pp. 5) y propone no referirse a *la racionalización* sino a racionalidades específicas, con lo que rompe, de entrada, la absolutización de la razón como proceso y busca adentrarse en la *economía de las relaciones de poder* a partir del enfrentamiento entre las formas de resistencia contra los diferentes tipos de poder.

El francés señala, como punto de partida para el análisis del enfrentamiento, ciertas afirmaciones que caracterizan la lucha:

1. No se limitan a una zona geográfica.
2. El objetivo no es el ejercicio del poder sino los efectos de este.
3. Son inmediatas, puesto que se enfrentan individuos con aquellas *instancias de poder* que les son más cercanas y buscan una solución en el momento, no para el futuro.

4. Cuestionan el estatus del individuo en tanto defienden el derecho a ser diferente y al tiempo reivindican el carácter social.
5. Se oponen a la circulación y función del saber, en tanto implica privilegios y privaciones.
6. Se fundamentan en la pregunta ¿quiénes somos? “Son un rechazo de estas abstracciones, de la violencia estatal económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es uno” (Foucault, 1998, pp. 7).

Es decir que las luchas no atacan las instituciones de poder, sino cierta forma de poder que transforma a los individuos en sujetos, entendido de dos maneras: “sometido a otro a través del control y la dependencia, y atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo” (Foucault, 1998, pp. 7).

“Esa forma de poder se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos” (Foucault, 1998, pp. 7).

En este marco, Foucault reconoce diferentes tipos de lucha que, aunque existentes a lo largo de la historia, hay una que predomina. En la época feudal predominaba la lucha contra las formas de dominación étnica o social, en el siglo XIX la lucha contra la explotación y, actualmente, las luchas contra las formas de sujeción. Estas formas de sujeción son más vigentes debido a la influencia estatal proveniente de lo que el francés llama *poder pastoral*, donde el Estado moderno copiando estructuras de poder del cristianismo, logra establecer una estructura en la que los individuos pueden integrarse, siempre y cuando su “individualidad adquiera una nueva forma y se vea sometida a un conjunto de mecanismos específicos” (Foucault, 1998, pp. 9).

Es aquí donde la noción de subjetivación se prefigura, en tanto reconoce que el Estado moderno, junto con el cristianismo, estableció unas técnicas de sí específicas que permitían a las personas pertenecer a un grupo social y desenvolverse en él. Esta obra permite entender el contexto en el que el francés concibe el proceso de subjetivación, inmerso en relaciones de poder que enmarcan la necesidad de formar la individualidad de una forma específica. Esa lucha contra esa forma de *poder pastoral* puede desembocar en nuevas técnicas de sí, donde el individuo se vuelve sujeto, pero siendo él mismo el protagonista de sus *sujeciones*.

Así pues, se enmarca la subjetivación en Foucault, al dar cuenta de la necesidad del cultivo de sí, desde los antiguos, en diferentes contextos, que conciben formas de poder y luchas contra estas.

TERCERA PARTE

A manera de conclusión

Capítulo 5: Nietzsche y Foucault

5.1 Lo que Nietzsche y Foucault comparten

El francés y el alemán comparten algunas ideas y métodos filosóficos. Principalmente, pueden identificarse 3 grandes aspectos que relacionan el pensamiento nietzscheano y el foucaultiano²²: genealogía, la verdad-lo bueno y la resistencia a los condicionamientos sociales que se respaldan en entidades con poder para el empoderamiento del individuo.

a) Desde la aproximación genealógica, tanto Foucault como Nietzsche, reconocen y ejecutan un modo diferente de hacer filosofía, que es, en sí, una desvinculación de la metafísica tradicional. Ambos identifican la necesidad de aproximarse al individuo y su comportamiento desde un punto de vista ético, filosófico y, principalmente, histórico.

Es fundamental entender la genealogía como un método de investigación filosófico que establece de entrada un vínculo profundo entre Foucault y Nietzsche. El abandono de la corriente metafísica por un acercamiento al mundo físico, real, es una apuesta que desemboca en consideraciones que ponen de relieve fenómenos pasados por alto anteriormente, obviados; dicho de otro modo, la genealogía es la lucha contra el olvido que tienen implícitas las consideraciones metafísicas.

Uno de los puentes más fuertes entre estos filósofos es cómo entienden al individuo a partir de la historia. La genealogía, como método, implica la investigación por la procedencia y la emergencia histórica de conceptos; en Nietzsche se encuentran nociones como el bien y el mal, o la verdad y la mentira, por su lado, Foucault aborda el sujeto. Por tanto, de entrada, es posible identificar una relación en el método usado para hacer filosofía, abiertamente reconocido por el mismo Foucault en su texto *Nietzsche, la genealogía, la historia*, en donde de entrada se hace una recopilación de la concepción nietzscheana de *Ursprung* (origen) como aspecto clave para entender el método. Como se dijo anteriormente, a partir del método genealógico se da un paso de lo trascendente a lo terrenal y se reconocen escenarios y procesos históricos en medio de los cuales surgen los conceptos.

En *Sobre Verdad y Mentira En Sentido Extramoral*, Nietzsche sigue este método. En ese camino, el alemán llega a consideraciones que son fundamentales para su pensamiento y que lo vinculan a posteriores afirmaciones de Foucault. Así, la verdad es

“Una hueste²³ en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes” (Nietzsche, 2002, pp. 8).

Esta definición de verdad puede ser relacionada cercanamente a los procesos que Foucault designa como “técnicas de sí”. Esas relaciones humanas son las que, una vez vueltas vinculantes, condicionan la manera en la que los individuos, dentro de la sociedad, se desarrollan y se determinan a sí mismos.

Por un lado, el alemán considera la verdad como unas metáforas resultado de relaciones humanas que terminan condicionando y vinculando a toda una sociedad (Nietzsche, 2002, pp. 8). El sentido vinculante indica que son obligatorias y establecidas para identificar lo “verdadero” de lo “mentiroso”, para así erigir un sentido de “percepción correcta”, como se ha dicho anteriormente. A pesar de que el condicionamiento ético no es explícito en *Sobre Verdad y Mentira*, Nietzsche plantea que aquel que “posee” la verdad se identifica como superior y juez de otros.

Foucault no habla de “verdad”, pero sí identifica unos procesos establecidos por la sociedad por medio de los cuales los individuos establecen su identidad. Dichos procesos, las técnicas de sí, son propuestos y prescritos “en función” de unos fines que se dan por unas relaciones de control de sí mismo y conocimiento de sí mismo. Para Foucault, las técnicas de sí surgen en todas las civilizaciones a través de la historia y se dan

conjuntamente a esquemas, instituciones y relaciones de dominio y conocimiento que terminan de perfilar el panorama que el francés identifica en el que el individuo establece su subjetividad.

La “hueste” en movimiento nietzscheana y los esquemas, instituciones y relaciones de dominio y conocimiento en las civilizaciones a lo largo de la historia de Foucault presentan una misma concepción epistemológica y ética: el carácter móvil, histórico y vinculante de construcciones humanas que establecen un orden social, unas relaciones y una manera de ser para el individuo dentro de un contexto determinado.

La “verdad” y la “posesión” de esta implican una relación de poder entre individuos que desemboca en un conjunto de pre-determinaciones axiológicas y epistemológicas para una sociedad; esto es más explícito en Nietzsche que en Foucault, pero en el francés se entiende de manera tácita. Si bien no es abordado bajo el nombre de “verdad”, en la postura de Foucault se entiende que los esquemas, instituciones y relaciones de dominio pre-escritas y propuestas en una sociedad surgen de un conjunto de percepciones suficientemente fuertes para establecer un orden social. En *Dits et Écrits*, por ejemplo, Foucault expone esto a partir de la psiquiatría, puesto que existían unas instituciones, conocimientos y esquemas que enmarcaban el comportamiento de las personas y las dividían: loco-cuerdo; la “problematización de la locura y la enfermedad desde las prácticas sociales y médicas, definiendo un cierto perfil de normalización” (Foucault 1994, pp. 545ss). se podría decir que a partir de la “verdad” de esta disciplina se emitían unas consideraciones que determinaban comportamientos deseados dentro de la sociedad y otros que eran juzgados. Por tanto, las consideraciones epistemológicas que adquieren un carácter científico “útil” para mantener el orden social se establecen como base para determinar el comportamiento de los individuos. En Foucault estas consideraciones giran en torno a la sexualidad y la locura, en Nietzsche se reconoce un espectro más amplio y habla del comportamiento y pensamiento, en general.

Lo que el alemán llama “verdad” podría traerse a un símil cercano a las técnicas de sí foucaultianas. Puesto de manera clara, donde Nietzsche reconoció metáforas y convenciones sociales “útiles” que dictan el comportamiento deseado de los individuos, desembocando en la ciencia como una refinación conceptual de lo anterior; Foucault dio un paso más y encontró que desde la ciencia se dan consideraciones que interfieren directamente en los individuos y su construcción de subjetividad. Estas consideraciones desembocan en lo que, repetidamente, se ha dicho: esquemas, instituciones y relaciones de dominio y conocimiento, que, a su vez, determinan completamente las técnicas de sí de cada contexto socio-histórico y, con esto, el comportamiento y acción de los individuos.

De fondo está la estrecha relación entre: “verdad” y “bien”. Lo verdadero se reconoce como el dictamen trascendente del modo de ser bueno para las sociedades que han adoptado ese conjunto de convenciones útiles; quien comulga con esto es un individuo aceptado que ha construido su subjetividad a partir de procesos canónicos y pre-establecidos, que no pone en duda ni reflexiona, sólo sigue. En este marco pueden ser de gran ejemplo las transformaciones del espíritu de las que habla Nietzsche: la aceptación de la verdad y de las técnicas de sí²⁷ pre-escritas es la vida del camello, quien tiene ídolos y carga con lo más pesado, no cuestiona, sólo sigue. El espíritu de camello construye su subjetividad a partir de lo externo, de las metáforas que se ha convencido son “verdad” y eternas; se encuentra en una relación de dominación con todas las instituciones que lo condicionan y no se pregunta si hay otra manera.

Lo anterior es importante puesto que pone de manifiesto algo interesante para la postura de los dos filósofos. Foucault reconoce que el poder sólo se ejerce en personas libres, pues la relación se da en tanto

²⁷ Nietzsche no usa este término, pero como se dijo anteriormente, las técnicas de sí se asemejan a la propuesta del alemán de la “verdad”.

existe un campo de posibilidades de acción, pero por causa de esta se determina una manera específica. Para Nietzsche sucede algo similar, pues el espíritu de camello decide²⁸ cargar con “lo más pesado” y vivir con eso; se podría entender que existe una libertad de decisión en el camello y, voluntariamente, se somete. Ambos reconocen, entonces, que los individuos son conscientes de que es positivo para la convivencia en sociedad el hecho de vincularse a los esquemas que esta misma le proporciona, para así poder encajar; esto se da por la relación que hay entre la “verdad” y lo “bueno”, pues el impacto que estas convenciones generan radica en que hay modos de ser aceptados y otros juzgados.

c) Finalmente, la resistencia y reconstrucción es otro factor en común. La voluntad de poder nietzscheana es el concepto clave que surge como la característica esencial de la vida que busca sobreponerse a los esquemas tradicionales rígidos. El superhombre nietzscheano es un ser dinámico que se recrea y que construye sus propios valores, a partir de una superación del hombre, que es propuesto como un ser intermedio y de transición entre el mono y el superhombre.

Para la aparición del superhombre, *un nuevo comienzo*, es necesario que el espíritu haga las tres transformaciones y se convierta en un niño; “el niño es inocencia y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 2016, pp. 84). Como se mencionó en el primer capítulo, el león representa la resistencia más clara a los valores tradicionales y “milenarios” que se erigen como un gran dragón; esta lucha es fundamental, pues permite salir del dominio del camello y establecerse en una posición rebelde de disputa.

²⁸ “¿Qué es pesado?, así pregunta el espíritu de carga, así se arrodilla, como el camello, deseando que lo carguen bien” (Nietzsche, 2016, pp. 83)

En un sentido similar, Foucault se aproxima a las experiencias límite para hacer una historia del sistema de razón humano (PeruCulturalHD, 2018); este concepto trata de aquellos fenómenos que se salen del marco normativo y de control propio de cada civilización y son, en sí mismos, la resistencia práctica a los esquemas e instituciones de poder, así como a las formas de poder mostradas en *El sujeto y el poder* y la necesidad del cultivo de sí prefigurado desde la Antigüedad.

Por tanto, es posible reconocer que tanto el alemán como el francés reconocen cierta resistencia frente a las convenciones humanas que constituyen una estructura rígida. Esta es la misma de la que decía Nietzsche que el primer Zaratustra creó, aquella que idealizó la moral como evaluadora del *mundo*, y lo enmarca (al mundo) en un sistema que no permite ir más allá del bien y el mal. De igual forma, Foucault reconoce de una manera más experiencial, que en todas las sociedades existen individuos que se comportan de un modo no acorde e inaceptable por la organización social; más que la resistencia a los valores de manera intelectual es una oposición viva.

Lo anterior, propuesto por Foucault, se puede relacionar no sólo con el espíritu de león, sino también con el del niño, así como con la voluntad de poder inherente a la vida, que busca–surgir e imponerse. La “oposición viva” como comportamiento refiere fundamentalmente a la acción basada en valores diferentes y, aunque Foucault no quiere hacer una apología al crimen, reivindica ciertos sectores marginados.

Es posible reconocer la *oposición viva* en Foucault cuando describe las luchas como “inmediatas” y sobre el estatus del individuo, entendido como su posición en la sociedad en la que vive. Estas dos características indican que la resistencia no se da, solamente, en un marco intelectual, sino que busca reivindicaciones para el individuo en su participación social. “Son un rechazo (...) de la violencia estatal

económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica o administrativa que determina quién es uno” (Foucault, 1998, pp. 7). Es decir: es una lucha de individuos que están en un proceso de subjetivación e interactúan con el *mundo*, no un debate intelectual sobre los valores, sino una disputa para re-estructurar las técnicas de sí que provienen de estos y poder determinarse de otra manera como sujetos sin ser marginados.

Finalmente, a partir de la resistencia, el paso siguiente es la transformación. En Nietzsche se manifiesta claramente en el superhombre, la voluntad de poder y el espíritu de niño, mientras en Foucault se afirma a través del *cuidado de sí*. Este último concepto no se ha abordado en este trabajo y se reseñará de manera breve con el fin de dar razón del paralelismo que se quiere establecer.

El cuidado de sí es “un conjunto de prácticas mediante las cuales un individuo establece cierta relación consigo mismo y en esta relación el individuo se constituye en sujeto de sus propias acciones” (Garces & Giraldo, 2013, pp. 188). Estas prácticas han estado condicionadas a lo largo de la historia por una percepción peyorativa del amor a sí mismo.

“A partir de cierto punto, el cuidado de sí mismo ha sido denunciado voluntariamente como una forma de amor propio, una forma de egoísmo o interés individual en contradicción con el interés que uno tiene en los demás o con el auto-sacrificio que es necesario”²⁹ (Foucault, 1994, pp. 712).

²⁹ Cita original: S’occuper de soi a été, à partir d’un certain moment, volontiers dénoncé comme étant une forme d’amour de soi, une forme d’égoïsme ou d’intérêt individuel en contradiction avec l’intérêt qu’il faut porter aux autres ou avec le sacrifice de soi qui est nécessaire. Traducción libre.

Lo anterior fue ampliamente esparcido por el cristianismo en Occidente, por lo que puede entenderse un olvido de esto y la negación de sí mismo; esto implica también una aceptación de la dominancia de otros y de permanecer en este estado. Por tanto, el cuidado de sí es, de entrada, el empoderamiento de sí mismo.

Esta postura implica necesariamente una ética.

“El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los demás, en la medida en que este ethos de libertad es también una forma de cuidar a los demás (...) El ethos implica también una relación con los demás, en la medida en que la preocupación por uno mismo permite ocupar el lugar apropiado en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interpersonales, ya sea para el ejercicio de la autoridad o para la amistad”³⁰ (Foucault, 2014, pp. 714 ss).

Por tanto, es comprensible cómo el cuidado de sí implica necesariamente una ética y un comportamiento consigo mismo y con otros. La reflexión propuesta por Foucault busca recuperar la postura griega del cuidado de sí mismo como parte esencial de la libertad, sin renunciar a sí mismo.

La postura de Foucault y Nietzsche tienen varios puntos de encuentro en este aspecto. Principalmente, ambos reconocen la necesidad de la reflexión crítica como parte esencial de la libertad, en tanto permite a los individuos evaluar su entorno y a sí mismo para poder actuar en el mundo voluntariamente. Esta reflexión no implica una revolución total sobre los valores que existen, para ninguno de los dos, sino que proponen la

³⁰ Cita original: Le souci de soi est éthique en lui-même; mais il implique des rapports complexes avec les autres, dans la mesure où cet éthos de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres (...) L'éthos implique aussi un rapport aux autres, dans la mesure où le souci de soi rend capable d'occuper, dans la cité, dans la communauté ou dans les relations interindividuelles, la place qui convient — que ce soit pour exercer une magistrature ou pour avoir des rapports d'amitié. Traducción libre

afirmación del individuo a partir de la creación o proposición de valores desde sí mismo y no desde fuera. En esto reside la importancia y la similitud entre los dos autores en este respecto. Bien decía Janaway que

“Nietzsche imagina que, al examinar nuestras propias actitudes profundamente arraigadas de inclinación y aversión, al aceptar hipótesis sobre su origen en configuraciones psicológicas pasadas como las de los antiguos amos y esclavos, al reflexionar sobre los valores que sentimos más afines a nuestros caracteres, podemos apegarnos a un nuevo conjunto de valores”³¹ (Janaway, 2009, pp. 123).

Es decir, que de la reflexión proviene el desapego de la *moral esclava* y poder crear o adoptar otros valores que se ajusten más a cada individuo. Similar a lo que Foucault encuentra en la subjetivación un proceso de apropiación de sí mismo y se forma a partir de sus propias prácticas.

Así mismo, a la luz del concepto de libertad en Nietzsche, recogido por Rutherford, y de lo que Tassin reconoce como segundo acercamiento a la subjetivación de Foucault, es posible vislumbrar un punto clave en común: ambos autores consideran fundamental la concepción de que se debe emancipar de las relaciones impuestas, en Foucault de poder y en Nietzsche de carácter ético, para ser libre; la capacidad de crear y hacerse responsable de sus prácticas y acciones es fundamental para ambos autores y es explícito en sus propuestas, por lo que este punto es clave como un aspecto común que permite hilar una relación intelectual cercana.

5.2 *El hilo nietzscheano para la genealogía de la subjetivación*

³¹ Cita original: Nietzsche imagines that by examining our own deep-seated attitudes of inclination and aversion, by accepting hypotheses about their origin in past psychological configurations such as those of the ancient masters and slaves, by reflecting on which values we feel as most congenial to our characters, we may attach ourselves to a new set of values. Traducción libre.

Una vez vista la relación general entre Nietzsche y Foucault, para el propósito del trabajo, se hace necesario hilar más delgado alrededor del concepto de subjetivación y cómo el alemán dio algunos pasos que constituyen la procedencia de este proceso.

Entrando en materia, el superhombre de Nietzsche y su construcción de valores prefigura la concepción de subjetivación en tanto, enmarcado en un mundo heraclíteo, el cambio en el entorno afecta a los individuos, por lo que se hace necesario constantemente responder a esas fuerzas externas y adaptarse a la novedad. Y no sólo por el carácter cambiante del mundo, sino también por que constantemente la sociedad condena la diferencia y Nietzsche lo sabe: “Todo el mundo quiere lo mismo, todo el mundo es lo mismo: quien siente de manera distinta se va voluntariamente al manicomio” (Nietzsche, 2016, pp. 76). Por esto también, la vida y la voluntad de poder como fuerza interna de creación y búsqueda de la libertad obligan a desprenderse de eso y comprender que los juicios y consideraciones éticas de la sociedad responden a valores milenarios que se basan en el deber prestablecido y niegan la voluntad.

Es decir, lo que está de fondo en esta concepción es que la manera de ser del individuo no es estática y está en constante tensión con el exterior. Por tanto, en primera medida se puede establecer un puente entre los autores respecto al proceso de subjetivación en tanto el alemán entiende que el sujeto no es un concepto absoluto y trascendente, sino que por la naturaleza del individuo y la naturaleza que lo rodea, es algo cambiante y terrenal.

Así mismo, hay dos nociones clave que Nietzsche propone y permiten establecer una relación con Foucault y la subjetivación: las transformaciones del espíritu y el superhombre. La subjetivación es comprendida como proceso por medio del cual se constituye una subjetividad, en medio de un conjunto de

esquemas, relaciones e instituciones que proponen unas técnicas de sí que lo determinan (el proceso). La subjetivación parte de una consideración del mundo en la que lo estático y rígido es ajeno a la realidad, pero que considera que las estructuras de esta naturaleza surgen en todas las civilizaciones y establecen un “deber ser”.

La subjetivación en sí misma no es un proceso de resistencia, sino ~~es~~ el reconocimiento de que el individuo construye su subjetividad con las herramientas y estrategias que tiene a disposición y a las que es vinculado voluntaria o involuntariamente. Para este efecto, Nietzsche tiene una influencia en la aparición de la subjetivación, en tanto propone de entrada que las relaciones entre voluntades de poder condicionan el actuar del individuo en la sociedad y, además, que estas voluntades se imponen sobre instituciones soportadas en la “verdad” y en lo “bueno”. Dentro de esta tensión de voluntades, Foucault cimienta su concepción del proceso de subjetivación.

Lo anterior pone de relieve otro factor que establece una relación genealógica entre la visión nietzscheana y la subjetivación: la propuesta en la que desaparece el “sujeto autónomo”. Para Nietzsche, el hombre cree que es libre, pero realmente se encuentra en un marco en el que la cultura es omnipresente y omnipotente; como se dijo anteriormente, la especie humana es heredera de una historia intelectual, ética y religiosa que la condiciona. Por la comprensión nietzscheana de la naturaleza heraclítea, el hombre es mutante y complejo y no es posible enmarcarlo en un concepto; el sujeto no es autónomo por definición, no es racional por definición, sino que éstas características responden a un intento del hombre mismo de conceptualizarse y llevarse a una categoría metafísica. Citando la conclusión del capítulo 1: “el hombre racional no es autónomo pues es presa de sus abstracciones, y el intuitivo tampoco lo es pues está sujeto a sus emociones; el sujeto autónomo que ha sido exaltado tantas veces en la tradición ha desaparecido”.

El *espíritu de león* se puede ver en paralelo con las luchas y resistencias a las formas de poder. Si bien es necesario conocerlas y vivirlas como el *espíritu del camello*, es también posible superarlas, concibiendo nuevas técnicas de sí e incorporándolas como propias del sujeto, donde él mismo construye su individualidad al margen de lo que está establecido por el *poder pastoral*.

Por lo tanto, la relación genealógica que puede establecerse de manera más profunda entre el pensamiento nietzscheano de los textos revisados y el proceso de subjetivación se da en dos niveles: en la naturaleza del hombre y el mundo y las relaciones, instituciones y esquemas impuestos que determinan las acciones en la sociedad.

Como se ha dicho, la subjetivación comprende un estado no fijo y cambiante del individuo, inmerso en un conjunto de condiciones que buscan determinarlo; por lo que las transformaciones del espíritu logran expresar algo similar. El hecho de que haya “transformaciones”, de entrada, implica una concepción no estática del “espíritu”, además que el estadio del niño se caracterice por la creación y la re-creación permite entender que “el devenir” no es un proceso que culmine una vez llegue al niño, una vez allí la vida y la voluntad de poder son las que impulsan al individuo a seguir moviéndose.

Así mismo, “el dragón de los valores” podría considerarse un símil las relaciones de poder que pueden representarse bajo el nombre de “verdad” o “técnicas de sí”. Por lo que puede hilarse, alrededor de las transformaciones del espíritu y la concepción de verdad nietzscheana, una relación cercana entre el alemán y la subjetivación.

5.3 Límites y diferencias

A pesar de que existe una influencia confesa del pensamiento de Nietzsche para las propuestas de Foucault, existen límites y diferencias en una posible relación genealógica intelectual entre estos.

Por un lado, la propuesta nietzscheana se enmarca en un ámbito en el que el individuo es importante como poseedor de la voluntad de poder y de vivir, pues tiene las capacidades necesarias para resistirse a las convenciones establecidas y generar su propio sistema de valores. A pesar de ser referido al ámbito ético y práctico, el alemán permanece en un plano intelectual y de creación, para una posterior vivencia acorde a esto. Mientras Foucault, aterriza sus ideas alrededor de lo que él designa: “experiencias límite”. Es decir, el foco nietzscheano aparece en un momento previo a la acción, (más teórico) mientras que Foucault parte de la experiencia misma y rastrea las instituciones que la juzgan. Nietzsche parte de los esquemas e instituciones, para encontrar sus debilidades y proponer en la resistencia la como salida; Foucault analiza las experiencias límite y busca la razón de que sean consideradas de esta manera y no aceptadas en la sociedad, donde encuentra los esquemas, instituciones y relaciones de poder que dan paso a las “técnicas de sí” que limitan los procesos individuales.

Por otro lado, una gran diferencia es que para Nietzsche es posible salirse completamente de los esquemas y de la “verdad”, para construir un sistema propio de valores; es decir, si Nietzsche hubiese hablado de subjetivación probablemente se aventuraría a decir que ese proceso debe tender a la independencia de las relaciones de dominio condicionantes. El superhombre es el ideal nietzscheano y, como se dijo, este se encarga de superar el “dragón de los valores milenarios” para la creación de unos propios.

Mientras que Foucault, a partir del cuidado de sí, considera que la subjetivación es un proceso que puede apartarse de aquellas relaciones que van en contra de sí mismo, pero la enmarca igualmente dentro de un contexto normativo que regula cómo se constituye cada individuo como sujeto. Para Nietzsche la libertad se manifiesta en el impulso creador propio de la voluntad de poder, mientras que en Foucault implica la gestión de las relaciones en las que el individuo se encuentra inmerso.

Finalmente, mientras que Nietzsche encuentra en la historia individuos con una fuerza interna que los impulsa a liberarse, Foucault encuentra en la historia una serie de enfrentamientos que se deben al ejercicio de poder sobre los individuos. El sentido histórico podría diferir en cuanto al foco, Nietzsche se concentra en la lucha individual y la transformación de cada uno, mientras que Foucault se enfoca en dicotomías como loco-cuerdo, sin referirse a un loco, sino a la “locura” como una categoría que refiere a un conjunto de individuos marginados.

Lo anterior pone de relieve el hecho de que para el alemán la historia ha sido el escenario para la consolidación y configuración de valores y “verdades” que pretenden determinar la acción de los individuos para vivir en sociedad. Foucault, por su lado, encuentra la tensión constante entre las relaciones de poder y la resistencia a estas, desembocando en una serie de relaciones de poder que establecen enfrentamientos constantes, formas aceptadas y no aceptadas socialmente y cambios en la cultura.

Bibliografía

Fuentes: (en orden cronológico) versión original y luego la traducción al español.

Foucault, M. (2004). Nietzsche, la genealogía, la historia. Valencia: Pre-textos.

Foucault, M. (1993). ¿Qué es la ilustración? *Daimon*, 7, 5-18.

Bibliografía secundaria: (en orden alfabético)

Ortega y Gasset, J. (1981). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Colección austral.

Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de estudios sociales*, 36-49.

Pearce, R. (2004). Nietzsche. *History Review*, (48), 12-17. Recuperado de <http://search.proquest.com/docview/216194536?accountid=45375>

Castrillón, A. (2016). Historia y crítica en la transformación ética de los sujetos.

Michel Foucault, 1926-1984. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 43(1), 325-346.

Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana De Sociología*, 50(3), 3-20.

Fernández, J. R. (2010). La idea de filosofía en Ortega y Gasset (the idea of philosophy in Ortega y Gasset). *Revista De Filosofía*, 35(1), 111-132. Recuperado de <http://search.proquest.com/docview/759009768?accountid=45375>

Fischer, K. (1964). The Existentialism of Nietzsche's Zarathustra. *Daedalus*, 93(3), 998-1016. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/20026870>

Nietzsche, F. (2016). *Obras Completas Vol. IV. Escritos de Madurez II y Complementos a la edición (1er ed.)*. Madrid: Tecnos.

Zuleta, E. (1982). Sobre la lectura. Recuperado de: https://www.mineducacion.gov.co/cvn/1665/articles-99018_archivo_pdf.pdf

Gutting, G., & Oksala, J. (2019). Michel Foucault (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/foucault/#Bib>

PeruCulturalHD. (2018). Michel Foucault entrevista en Universidad de Lovaina - 1981 [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=6wywfNNSjWM&t=372s>

Foucault, M. (1994). Dits et Écrits (pp. 213-218; 545-546). Paris: Gallimard.

Revel, J. (2009). Diccionario Foucault (1st ed., pp. 128-129). Buenos Aires: Nueva Visión.

Nietzsche, F. (2002). Consideraciones intempestivas 1873-1876. Buenos Aires: Alianza.

Garcés, L., & Giraldo, C. (2013). El cuidado de sí y de los otros en Foucault, principio orientador para la construcción de una bioética del cuidado. *Discusiones Filosóficas*, 14(22), 187-201. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-61272013000100012&lng=en&tlng=es.

Cortez Jiménez, D. (2015). Foucault, lector de Nietzsche (1st ed., pp. 31-84). Quito: FLACSO.

Foucault, M. (2003). Historia de la sexualidad 3: la inquietud de sí (pp. 27-48). Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Rutherford, D. (2011). Freedom as a Philosophical Ideal: Nietzsche and His Antecedents. *Inquiry*, 54(5), 512-540. <https://doi.org/10.1080/0020174x.2011.608885>

Janaway, C. (2009). *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford University Press.

Higgins, K. (1987). *Nietzsche's Zarathustra* (1er ed.). Temple University Press.