

AÑO

LIII

LO REVISTA
DE FILOSOFÍA
GO S

enero-junio 2025

número

144

ISSN: 1665-8620

De la Salle
ediciones

AÑO

LIII

L O REVISTA
DE FILOSOFÍA
G O S

enero-junio 2025

número

144

ISSN: 1665-8620

De la Salle
ediciones

LOGOS

REVISTA DE FILOSOFÍA

© Universidad La Salle, A.C.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA, número 144, enero-junio de 2025, es una publicación semestral, editada por la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad La Salle, Ciudad de México, Benjamín Franklin 45, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México, + 52 55 52 78 95 00, logos.humanidades@ulsa.mx, y publicada por Editorial Parmenia, bajo el sello de De La Salle ediciones, Carlos B. Zetina 30, Col. Condesa, 06140, Cuauhtémoc, Ciudad de México. Registro del nombre en el Instituto Nacional del Derecho de Autor Dirección de Reservas de Derechos. Certificados de Licitud de Título y Contenido núms. 6525 y 4944, respectivamente, otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas ilustradas de la Segob, el 21 de abril de 1992. Editor responsable, Ricardo Bernal, ricardo.bernal@lasalle.mx, 55 52 78 95 00, extensiones 2909 y 2904. Se utiliza, para su diagramación y maquetación, la paquetería InDesign y la tipografía Indivisa Font. El contenido de los artículos publicados es responsabilidad de los autores y no necesariamente representa posiciones institucionales. Es autorizada la reproducción total o parcial de los artículos siempre y cuando sea para fines académicos y se cite la fuente de manera íntegra.

LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA es una publicación semestral de la Universidad La Salle, A.C., dedicada a la investigación especializada de temas filosóficos y al estudio de la relación entre la filosofía, las humanidades y las ciencias sociales. LOGOS REVISTA DE FILOSOFÍA publica, previa evaluación, trabajos inéditos, reseñas sobre libros de reciente publicación y traducciones de textos relevantes vinculados al área de especialización de la Revista. La recepción, evaluación y publicación de los artículos es facultad exclusiva del comité editorial.

DIRECTORIO

Mtro. Nestor Anaya Marín, *fs*, Rector; Mtra. Ana Marcela Castellanos Guzmán, Vicerrectora Académica; Lic. Pedro Álvarez Arenas, *fs*, Vicerrector de Bienestar y Formación; Dr. Eduardo Gómez Ramírez, Vicerrector de Investigación; Mtro. Francisco Alejandro Enríquez Torres, Director de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales; Dra. Lourdes López Pérez, Secretaria Académica; Dr. José Ricardo Bernal Lugo, Editor responsable.

COMITÉ EDITORIAL INTERNACIONAL

Dr. Jacques Bidet, Paris Ouest Nanterre, Francia
Dr. Diogo Sardinha, Centro de Filosofia de la Universidad de Lisboa, Portugal
Dr. Eduardo Álvarez, Universidad Autónoma de Madrid, España
Dr. William R. Daros, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, Argentina
Dra. Celina Lertora Mendoza, Universidad del Salvador, Argentina
Dr. Heriberto Cairo Carou, Universidad Complutense de Madrid, España
Dra. María Lois, Universidad Complutense de Madrid, España
Dr. Jaime Rodolfo Ríos Burga, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú
Dra. Cynthia Milena Salinas Galindo, Universidad Tecnológica del Perú, Perú
Dra. Carmen Segura Peraita, Universidad Complutense de Madrid, España

COMITÉ EDITORIAL NACIONAL

Dr. Luis González Placencia, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Jorge Rendón, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Jorge Linares, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. Rebeca Maldonado Rodríguez, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Pedro Enrique García Cruz, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Gerardo Ávalos Tenorio, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México
Dra. Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México
Dr. Gustavo Leyva Martínez, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México
Dr. Mario Alfredo Hernández, Universidad de Tlaxcala, México
Dr. Ernesto Priani Saisó, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dra. María del Carmen García Aguilar, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
Dr. Edgar Tafoya Ledesma, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Dr. Carlos Pereda Failache, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Mtra. Julia Muñoz Velasco, Universidad Nacional Autónoma de México, México

COMITÉ ASESOR INTERNO

Mtro. Francisco A. Enríquez Torres, Universidad La Salle México
Dra. Lourdes López Pérez, Universidad La Salle México
Mtra. Desireé Torres Lozano, Universidad La Salle México
Mtro. Leonardo Jiménez Loza, Universidad La Salle México
Mtro. Guillermo Lara Villarreal, Universidad La Salle México
Dr. Óscar Javier Apáez Pineda, Universidad La Salle México



EDITORIAL PARMENIA

Corrección: Lic. Sandra García Valdez
Formación: L.D.G. Marina Mejía Vázquez
Desarrollo académico editorial: Lic. Carolina Mojica Reyes
Producción y distribución: Lic. Arturo Massón Perdomo
Dirección editorial: Mtra. Irma Rodríguez Vega

Índice

Número 144 Año LIII

5 **Presentación**

Dossier

- 7 Introducción
Foucault 40 años después: apropiaciones, relecturas
y usos de su trabajo
Ricardo Bernal Lugo
- 13 La actualidad de Michel Foucault: su concepto de *crítica*
Sergio Pérez Cortés
- 33 Michel Foucault y el cristianismo
Santiago Castro-Gómez
- 51 Las dos ontologías críticas de Foucault:
de la transgresión a la ética
Diogo Sardinha
- 67 Pensar a Marx con Foucault y a Foucault con Marx
Jacques Bidet
- 83 Cuidado de sí, una paradoja
Dulce María Cabrera Hernández
- 95 Del biopoder a la reificación de la vida durante la pandemia
de covid-19: una crítica a la ideología de la glorificación de la
vida frente a su destrucción real
Agata Pawlowska

Artículos

- 109 Habitación de la metáfora: Nietzsche como aprendiz (del
error) de Jesús
Alonso Zengotita

- 131 La naturaleza toda, bastión de la ciencia primera en la
Metafísica de Aristóteles
Elisa de la Peña Ponce de León

Reseñas

- 151 Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal, 2015
Fernanda Liceth Zavala Mundo

Presentación

En agosto de 2024 tuvieron lugar las Jornadas Foucault 40 Años Después: Actualidad, Relecturas y Usos de su Trabajo Intelectual en las instalaciones de la Universidad La Salle, en conmemoración por la muerte del conocido filósofo francés. La organización de las jornadas corrió a cargo de la maestra Desiree Torres Lozano, jefa de la carrera de Filosofía de dicha institución. En esta actividad académica contamos con la presencia de ponentes de México, Colombia y Francia, miembros de instituciones tan diversas como la Embajada de Francia en México, la Universidad Javeriana de Colombia, la Universidad Autónoma Metropolitana y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Las ideas compartidas en ese espacio de diálogo y reflexión son la fuente del *dossier* que presentamos en el número actual de nuestra revista.

Como el lector podrá observar, este es un número especial, que además de las intervenciones de cuatro de los participantes en estas jornadas, cuenta contextos de dos autores europeos que nos han permitido traducir sus trabajos e incluirlos en este número. Así, a los textos de los doctores Sergio Pérez Cortés, Santiago Castro-Gómez, y de las doctoras Dulce Cabrera Hernández y Agata Pawlowska —discutidos en el marco de las jornadas antes referidas—, añadimos los trabajos de los doctores Diogo Sardinha, de la Universidad de Lisboa, y Jacques Bidet, profesor emérito de la Universidad Paris X Nanterre. En su conjunto, el *dossier* ofrece una panorámica amplia de las diferentes formas en que la obra de Michel Foucault ha sido recibida y reinterpretada en diversas latitudes y por distintas generaciones de filósofas y filósofos.

Por otro lado, en la sección de artículos de este número, incluimos dos textos: “Habitación de la metáfora: Nietzsche como aprendiz (del error) de Jesús” y “La naturaleza toda, bastión de la ciencia primera en la *Metafísica* de Aristóteles”. En el primero de ellos, Alonso Zengotita, de la Universidad de Buenos Aires, parte de la crítica realizada por Nietzsche a la interpretación paulina del mensaje de Cristo que, en última instancia, habría vuelto literal la metáfora del reino de Dios, y convertiría a este en un más allá inaccesible; con ello, el autor busca mostrar que la crítica nietzscheana al pensamiento occidental siempre corre de forma paralela a un señalamiento sobre las dificultades del lenguaje usado para referirse a ciertas realidades. Así, Zengotita analiza la evolución del concepto de *vida* en la obra del filósofo alemán en esta clave analítica. En el segundo artículo, escrito por la doctora Elisa de la Peña de la Universidad Nacional Autónoma de México, se argumenta que el concepto de *naturaleza toda*, *πᾶς φύσις*, planteado por Aristóteles en *Metafísica*, resulta cla-

ve para sostener la tesis de la existencia de Dios en tanto causa inmóvil que explica el movimiento de las otras sustancias.

Concluimos este número con la reseña del libro *Revolución sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica al pensamiento posmoderno*, escrito por Santiago Castro-Gómez. La reseña fue escrita por la maestra Fernanda Liceth Zavala Mundo, quien resalta la relevancia de la obra del colombiano para pensar los debates de la filosofía contemporánea.

Finalmente, agradecemos a la editorial Akal por poner a disposición la obra de Castro-Gómez para que nuestra revista realizara la reseña.

Ricardo Bernal Lugo
Editor responsable

Introducción

Foucault 40 años después: apropiaciones, relecturas y usos de su trabajo

En 1984 falleció el filósofo francés Michel Foucault. A poco más de cuatro décadas de su muerte, su trabajo intelectual sigue siendo motivo de atentas lecturas, debates apasionados e incluso críticas feroces. Desde la aparición de su primera obra de impacto, *Historia de la locura en la época clásica*, en 1961, hasta la publicación de los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*, en 1984, pasando por textos como *Las palabras y las cosas* o *Vigilar y castigar*, el pensamiento del francés no estuvo exento de controversias, pero también tuvo una recepción entusiasta en el mundo académico y en algunos sectores de la sociedad que veían en su trabajo herramientas para sus luchas y demandas.

Como es bien sabido, este fue el caso del movimiento antipsiquiátrico, que encontró en las páginas de Foucault claves para su crítica a la patologización de los pacientes. Fue el caso también de quienes denunciaron los abusos del sistema penitenciario desde finales de la década de 1950, en Francia, a raíz de los crecientes motines en las cárceles. Para muchos de ellos, *Vigilar y castigar* daba cuenta de que la crisis de las prisiones no era un problema coyuntural, sino que se anidaba en la misma génesis de la cárcel como dispositivo de saber-poder.

Desde muy temprano, la recepción de la obra del francés desbordó los márgenes disciplinarios. En el auge de la vida intelectual parisina, Foucault debatía por igual con antropólogos, lingüistas, psicoanalistas, geógrafos, historiadores y juristas. En sus textos y en sus intervenciones, además, aparecían amplias referencias pedagógicas, sociológicas, de economía o psicología. Esto provocó un hecho que en nuestros días es poco frecuente entre filósofos, a saber, que su trabajo fuera discutido en múltiples esferas del conocimiento. Aun en el presente, los textos del francés pueden encontrarse como referencias obligatorias en las carreras de sociología, psicología o pedagogía, solo por mencionar algunas. Las razones de esta peculiaridad no son difíciles de entender. A pesar de sus constantes desplazamientos conceptuales, de la rearticulación frecuente de sus planteamientos y de sus diferentes herencias intelectuales, Foucault siempre estuvo preocupado por la manera en que las “ciencias del hombre” —como se les conocía en el mundo francés— problematizaban y construían el objeto de su propia disciplina, sobre las operaciones discursivas y prácticas que tales ciencias debían acometer para poder hablar en términos de verdad sobre esos objetos que, casualmente, eran al mismo tiempo sujetos.

Resulta un lugar común decir que existen tantas lecturas de una obra como lectores de esta. No obstante, en el caso de Foucault, no es baladí insistir en las múltiples recepciones de su trabajo, ya que dan cuenta de la diversidad de sus temáticas, de sus abundantes conocimientos disciplinares y, no menos importante, de su propio talante intelectual. En buena medida, la proliferación de interpretaciones sobre su trabajo fue propiciada por él mismo, ya que, en cada una de sus intervenciones, e incluso en el cuerpo de sus libros, no dudaba en cuestionar sus planteamientos previos, criticar sus puntos de vista y avanzar en nuevas direcciones. Así, por sorprendente que pueda parecer, existe un Foucault nietzscheano y un Foucault kantiano, un Foucault bachelardiano, uno heideggeriano y hasta uno wittgensteiniano. Existe un Foucault antimarxista y uno maoísta, un Foucault que arremete contra la ética y uno que la pone en el centro de sus estudios, uno que parece presentar al sujeto como un subproducto del poder, y otro que subraya la resistencia y la autenticidad de los individuos. Todas estas posturas pueden respaldarse en dichos textos del francés y conviven entre los intérpretes actuales de su trabajo.

Además de sus polémicas tesis y sus libros siempre desafiantes, a Foucault también le debemos la construcción de categorías célebres que han sido apropiadas como herramientas conceptuales por otros pensadores. Unas son de orden epistemológico: episteme, saber, discurso; otras, de orden metodológico: arqueología, genealogía, dispositivo, técnica; otras más, de orden político: panóptico, poder disciplinario, saber-poder, etc.

Muchas de esas categorías han abierto verdaderas avenidas para comprender realidades difícilmente perceptibles de manera previa, otras han dado lugar a confusiones y otras más han sido objeto de abuso. Ideas como las de gobierno y gubernamentalidad, veridicción o subjetivación —a las que se tardó tanto tiempo en llegar el francés— son ejemplos de categorías sumamente fértiles que han derivado en toda una línea de estudios relevantes en diferentes ámbitos del pensamiento. Algunas como las de episteme o incluso su comprensión del poder, en términos bélicos, fueron desechadas o reemplazadas por el propio autor relativamente pronto, aun cuando algunos estudiosos sigan recurriendo a ellas con mayor o menor éxito. Las de biopoder y biopolítica, sobre las que el filósofo dejó de insistir en menos de un lustro, aunque en principio parecían prometedoras, han sido usadas con tal laxitud que han dejado de cumplir el propósito con el que las acuñó el francés. Foucault siempre procuró evitar macrocategorías que impidieran dar cuenta de la especificidad de los procesos históricos, de su lógica interna, de sus dispositivos contingentes y de las transformaciones locales de las formas de poder-saber.

Seguramente el propio Foucault —reacio a las ideas de autor y de obra— esbozaría una sonrisa al observar la multiplicación de los usos de su trabajo, pues, en la actualidad, la apropiación coyuntural de sus conceptos, de pasajes de sus textos o de ideas filtradas por la lectura de otros autores conviven con recepciones más sistemáticas. La aparición, desde finales del siglo pasado, de sus entrevistas y artículos, así como la publicación de sus cursos en el Collège de France han permitido una mejor comprensión de su trayectoria intelectual, de sus desplazamientos, de sus zigzagueos y de sus propias preocupaciones. En este *dossier* tenemos la fortuna de contar con intervenciones en ambos sentidos: unas que provienen de una lectura más sistemática de su trabajo en conjunto y otras que se enfocan en los alcances y límites de ciertas categorías o ciertos periodos de su reflexión filosófica. Todas ellas, empero, dan cuenta de la vigencia sobre el pensamiento de Foucault en la actualidad.

La primera contribución corre a cargo del doctor Sergio Pérez Cortés, uno de los principales conocedores de la obra de Foucault en México. Desde la década de 1990, este autor ha desarrollado una interpretación profunda y original de la obra del francés, que insiste en la necesidad de valorar los aportes foucaultianos en el terreno de la filosofía, con la estela de una tradición crítica que comenzaría con Kant, se radicalizaría con Hegel y Marx, y de la que Foucault sería un digno representante. En su texto titulado “La actualidad de Michel Foucault: su concepto de *crítica*”, el profesor de la Universidad Autónoma Metropolitana argumenta que en sus diferentes etapas —la arqueológica, la genealógica y la ética— Foucault no se limita a analizar realidades como la locura, la prisión o la sexualidad, sino que, al hacerlo, pone en práctica una serie de apuestas de orden epistemológico que cuestionan profundamente los presupuestos de la metafísica occidental. Específicamente cuestionan la idea de la independencia de los objetos y la continuidad del pensamiento dentro de una subjetividad cerrada y completa desde su origen. En el trayecto que iría de *Historia de la locura* a los últimos textos de *Historia de la sexualidad*, la obra foucaultiana muestra la constitución correlativa de los objetos del pensamiento y del pensamiento que los piensa. El texto que presenta Pérez Cortés ofrece un panorama general de los argumentos que él mismo plantea en su obra *Michel Foucault y la fuerza de la crítica*, aparecida en 2024, sin duda, uno de los libros más completos y originales sobre Foucault que se han publicado en años recientes.

El segundo texto tiene como autor al doctor Santiago Castro-Gómez, oriundo de Colombia, un referente en el pensamiento latinoamericano, así como un lector atento y riguroso de la obra foucaultiana. Igual que Pérez Cortés, Castro-Gómez ha hecho, desde hace al menos un par de décadas, una revisión sistemática de los textos del filósofo francés. Asimismo, ha retomado las apro-

ximaciones metodológicas y algunas categorías foucaultianas para pensar la historia de su propio país. Pero también ha hecho una de las revisiones más sistemáticas del pensamiento político y ético de Foucault en los dos volúmenes de su *Historia de la gubernamentalidad*. En este *dossier*, el filósofo colombiano nos ofrece una contribución titulada *Foucault y el cristianismo*, que resulta de una conferencia magistral dictada en la Universidad La Salle en agosto de 2024, con motivo del 40 aniversario de la muerte del francés.

Castro-Gómez repasa con gran erudición los diferentes momentos en los que Foucault hizo referencia al cristianismo desde su curso de 1975, titulado *Los anormales*, hasta *El coraje de la verdad*, de 1984, con especial énfasis en el curso *Del gobierno de los vivos*, de 1980. El filósofo colombiano reconstruye el papel que Foucault le asignaba al cristianismo a lo largo de su trayectoria intelectual y muestra cómo pasó del estudio de las prácticas de confesión, en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, a la pretensión de comprender las formas de gobierno de los individuos y la colectividad a partir del modelo del pastorado cristiano. En los últimos años de su vida, se centró en el cristianismo de los primeros siglos en tanto generador de técnicas de subjetivación que son incompatibles con las del mundo helénico y que, a los ojos del francés, inaugurarían un tipo de relación del sí mismo con el sí mismo totalmente novedoso en la historia de occidente del cual nosotros mismos seríamos deudores.

La tercera contribución de este *dossier* tiene como autor al doctor Diogo Sardinha, profesor e investigador de la Universidad de Lisboa y exdirector del Colegio Internacional de Filosofía, con sede en París. Sardinha es uno de los filósofos contemporáneos que mejor conoce la obra de Foucault, desde sus intervenciones sobre literatura en la década de 1950 hasta sus reflexiones sobre la ética. Es autor de *Orden y tiempo en la filosofía de Foucault*, una interpretación original del pensamiento del francés en la que, entre otras cosas, se subraya el carácter filosófico de las tesis de Foucault, las cuales se encuentran en diálogo permanente con autores como Kant o Heidegger. En este *dossier* aparece por primera vez, en español, el artículo “De la transgresión a la ética: las dos ontologías de Foucault”, en el que Sardinha explora parte de las reflexiones sobre literatura del Foucault de la década de 1950, específicamente en su texto “Prefacio sobre la transgresión”, para mostrar cómo ya desde entonces Foucault ahonda en aspectos como la sexualidad, los límites del ser o la ética, temas sobre los que volverá una y otra vez, aunque desde perspectivas diferentes.

En la década de 1950, Foucault parece postular una ontología de la transgresión que parte de la negación de la ética y de la necesidad de hacer explotar la idea misma de sujeto, mientras que en el último periodo de su trabajo la ética se vuelve central, pero no se refiere a cualquier ética, sino una que insiste en el cuidado del sujeto. Entre otras cosas, la contribución de Sardinha nos lleva a preguntarnos qué desplazamientos teóricos, conceptuales e inclu-

so qué experiencias subjetivas impulsaron al francés para problematizar de forma tan distinta una serie de temas que rondaron siempre por su mente.

El cuarto texto que presentamos fue redactado por Jacques Bidet, profesor emérito de la Université Paris X Nanterre. A lo largo de casi cinco décadas de trabajo intelectual y más de una decena de libros, Bidet ha desarrollado una teoría de la modernidad que parte de una reinterpretación y una corrección de *El capital* de Marx. Desde hace dos decenios, el filósofo francés comenzó una relectura de la obra de Michel Foucault que ha terminado por convertirlo en una pieza central para los postulados de su teoría metaestructural. Bidet ha descrito con extremo detalle las vías para una posible articulación entre los planteamientos del Marx de *El capital* y el Foucault de la gubernamentalidad en su obra de 2014, titulada *Foucault avec Marx* de la que no existe aún traducción al español.

En este *dossier* publicamos el texto “Pensar a Marx con Foucault y a Foucault con Marx”, en el que se presentan de manera sintética las líneas generales de dicho libro, en cuyas páginas se defiende la relevancia teórica de esta extraña, pero extremadamente productiva convivencia. En el texto aquí publicado, Bidet, reconocido como uno de los conocedores más exhaustivos de *El capital*, insiste en que, si bien Marx logró brindarnos las claves conceptuales para entender el funcionamiento del mercado capitalista —en tanto instrumentalización de uno de los dos modos de coordinación social propios de las sociedades modernas—, ofreció pocas herramientas para comprender el funcionamiento de la otra cara del poder ligada ya no tanto al mercado sino a la organización. La obra de Foucault brinda elementos teóricos fundamentales para comprender el poder no ya de los capitalistas sino de lo que el autor denomina *competentes dirigeants*. De este modo, Foucault y Marx serían dos de los autores clave para entender la lógica metaestructural de las sociedades modernas.

Presentamos también el texto de la doctora Dulce Cabrera Hernández, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Se trata de una contribución centrada en la lectura rigurosa de uno de los cursos de Michel Foucault, de 1981-1982, conocido como la *Hermenéutica del sujeto*. Cabrera recuerda que, en ese momento, Foucault estaba interesado en explorar las relaciones entre el sujeto y la verdad, para lo cual analizó la figura de Sócrates, en quien era posible localizar, al mismo tiempo, la exigencia del conocimiento de sí mismo (*gnothi seauton*) y la inquietud de sí (*epimeleia heautou*). Esta última implica una forma de cuidado sobre sí mismo que no pasa necesariamente por el conocimiento de una verdad objetiva. La autora se concentra en la paradoja subyacente a las enseñanzas del propio Sócrates, según las cuales es necesario hacerse cargo de un mismo y, a la par, se requiere un preceptor para lograrlo. Lejos de ser un problema propio del mundo antiguo, en esta paradoja parecen

condensarse las preocupaciones de todo proceso educativo: el paso de la formación a la autonomía.

En la última entrega titulada “Del biopoder a la reificación de la vida durante la pandemia de covid-19: una crítica a la ideología de la glorificación de la vida frente a su destrucción real”, la doctora Agata Pawlowska, de la Universidad Autónoma de Querétaro, se enfoca en los rendimientos de algunas categorías foucaultianas para comprender un fenómeno crucial en el mundo contemporáneo: la reciente pandemia de covid-19. Tomando como referencia algunos pasajes de *Defender la sociedad*, de 1976, también traducido en español como *Genealogía del racismo* —uno de los cursos de transición en el pensamiento de Foucault—, Pawlowska argumenta que la concepción foucaultiana de la biopolítica no logra captar en toda su dimensión los procesos que vuelven desechables y prescindibles ciertas vidas humanas. Para superar estas limitaciones, propone una perspectiva marxista que desentraña cómo la lógica capitalista reifica las vidas humanas, exponiéndolas a la explotación y a la destrucción. La investigación se centra en una contradicción fundamental de nuestra sociedad: ¿cómo puede el poder, instituido para proteger la vida, legitimar al mismo tiempo su capacidad para administrar la muerte?

Esperamos que los lectores encuentren en estas contribuciones elementos que favorezcan la reflexión y el pensamiento crítico, ya que, como Foucault señalaba: qué sería de la filosofía sin su capacidad de hacernos pensar de otra manera.

Ricardo Bernal Lugo

La actualidad de Michel Foucault: su concepto de *crítica*

The actuality of Michel Foucault: his concept of *critique*

Sergio Pérez Cortés
Departamento de Filosofía,
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
ORCID: 0000-0002-3054-2906

Resumen

En este artículo se busca situar la filosofía de Michel Foucault dentro de la tradición crítica iniciada por Kant, que se prolongó hasta Hegel y Marx. En primer lugar, se expone el concepto de *crítica* que proviene de esta tradición. Luego, se hace uso de esta noción para examinar las tres etapas de la obra de Foucault: arqueología, genealogía y ética. La tesis fundamental es que esta filosofía constituye una historia y una epistemología crítica de los axiomas básicos de la metafísica occidental: la irreductible exterioridad de los objetos y la continuidad de la conciencia pensante.

Abstract

This article seeks to place Michel Foucault's philosophy within the tradition initiated by Kant and continued by Hegel and Marx. Firstly, the article sets out the concept *criticism* that comes from that tradition. Then, it uses this concept to examine the three stages of Foucault's work: archeology, genealogy, and ethics. The fundamental thesis is that this philosophy constitutes a history and a critical epistemology of the basic axioms of Western metaphysics: the irreducible exteriority of objects and the continuity of thinking consciousness.

Palabras clave

Crítica, metafísica, epistemología, historia, verdad.

Keywords

Criticism, metaphysics, epistemology, history, truth.

Fecha de recepción: septiembre 2024

Fecha de aceptación: diciembre 2024

Introducción

Con el fin de responder a la cuestión ¿en qué consiste la actualidad de la filosofía de Michel Foucault?, conviene distinguir entre las categorías del *aho-*

ra y de la *actualidad*. Con frecuencia, cuando se habla de actualidad se piensa más bien en el ahora, en la coyuntura, en las preocupaciones inmediatas. Si este fuese el caso, todas las filosofías clásicas serían inactuales, pues todas datan de siglos o de milenios atrás. Según mi juicio, la actualidad de una filosofía se refiere a la presencia, en ella, de los problemas y principios que no son pasajeros ni transitorios, porque se acercan a lo que es la vida íntima de la disciplina. Lo actual en una filosofía es la presencia de aquellos problemas impercederos a la investigación filosófica.

En este artículo, se propone defender la idea de que la actualidad de Foucault se explica por su pertenencia al concepto de *crítica* que, iniciado por Kant, habría de prolongarse en Hegel y luego en Marx. Ciertamente, hay un Foucault del “ahora” y su pensamiento está activo en nuestros problemas cotidianos, pero también hay un Foucault que permanecerá actual por encima de las circunstancias, porque su pensamiento se encuentra en la parte esencial de la filosofía en la modernidad, y este basamento es considerado como la categoría de crítica.

*

Entiendo por *crítica* una filosofía que se propone erradicar dos axiomas que, desde la oscuridad, animan a la epistemología y la metafísica tradicionales. El primero de ellos es la afirmación, nunca examinada, de la presencia de los objetos del mundo en su exterioridad irreductible, es decir, la convicción espontánea de que “las cosas” están simplemente frente a la conciencia, en su presencia muda, independientes de cualquier acción que el pensamiento pueda ejercer sobre ellas. El segundo de esos axiomas es que el pensamiento es una simple facultad psicológica, alojada en la cabeza del pensador, cuya única tarea es representar, lo menos mal posible, ese mundo de objetos puesto frente a él, objetos que de cualquier modo no sufren alteración alguna por la acción de la reflexión.

Una filosofía crítica es necesaria para vencer la inercia de las cosas, juzgadas e inmovibles, así como para vencer la inercia de un pensamiento pasivo, meramente receptivo, aunque ordenador de las afecciones que vienen de fuera. Y es este proyecto de libertad, a la vez teórica y práctica, ante las cosas y ante sí mismo, el que se encuentra en la filosofía de la modernidad. Lo que aquí se afirma es que, tanto la arqueología como la genealogía y la ética pertenecen a esta tradición y están animadas por un impulso único: una filosofía y una historia críticas.

Esta concepción de la filosofía tiene un pasado venerable. *Crítica* es un concepto genérico que indica aquella diferencia entre lo verdadero y lo falso, lo justificado y lo injustificado acerca de ciertas afirmaciones hechas en cual-

quier campo de investigación. Someter a crítica alguna afirmación es sujetarla a alguna clase de prueba respecto a su validez o su justificación. Como sabemos, fue Kant la figura paradigmática del periodo crítico, quien con ello creó su propia divisa. La importancia de Kant es que dirigió su crítica contra la razón misma, con el fin de establecer un juicio sobre ella. Su objetivo era combatir el escepticismo, encontrar la base firme sobre la cual descansar el conocimiento verdadero; lo que nos es dado conocer, esto es, determinar los alcances de la razón. Por eso dirigió su investigación hacia los medios que la razón disponía: las formas de la intuición, las categorías y los principios que rigen a un entendimiento finito como el nuestro. La revolución kantiana acabó con el pensamiento ingenuo que creía que era posible simplemente representar de manera mental lo real. Sin embargo, sus conclusiones fueron que, si esas condiciones pertenecen al entendimiento, entonces no afectan a las “cosas en sí”. El conocimiento es verdadero, pero solo “para nosotros”, pues deja a las cosas inalteradas. En Kant, el saber es un saber de sí, pero no es un saber del ser.

La tradición inmediatamente posterior a Kant consideró esta conclusión “subjetivista” y muy rápidamente fue criticada. Solo que esta crítica no consistió en volver atrás, a la metafísica anterior, por el contrario, llevó más lejos ese impulso, al retirar a las “cosas en sí” su aspecto de exterioridad, su carácter de evidencia, llevándolas hasta declarar su origen y sus condiciones de existencia, a veces muy modestas, ya que muestran no su firmeza, sino su carácter finito y transitorio. Luego, en segundo lugar, al hacer que en su retorno a sí la razón fuera completamente consciente de su propia constitución, que no descansa en ninguna forma *a priori*. El pensamiento devenido actividad debía producir a la vez la verdad de los objetos y la verdad de sí mismo. La filosofía crítica posterior a Kant se propuso entonces remover los obstáculos epistemológicos y metafísicos que se oponen al conocimiento verdadero y que surgen de aceptar, irreflexivamente, una concepción de las cosas del mundo como dadas, como naturales, y que al mismo tiempo aceptan una concepción del pensamiento dominada por el subjetivismo, la pasividad y la separación del mundo tangible.

La filosofía adquirió entonces el carácter de *problematización* de aquello que, de tan cercano, pasa inadvertido. Este tipo de crítica no busca evadir el presente construyendo un mundo ideal alternativo ni desea postergar la libertad como un mero ideal regulativo. Esta quiere más bien transformar nuestra comprensión de lo que tenemos ante los ojos al modificar para ello la concepción tanto del objeto como del pensamiento que piensa este objeto, segura de que entonces la verdad se hace terrenal y el pensamiento se exhibe en completa libertad.

¿Puede mostrarse que esta concepción de la crítica se encuentra a lo largo de todas las obras de Michel Foucault? Nuestra tesis es que sí y por ello intentaremos mostrarlo primero en torno a la crítica al objeto y luego en torno a la crítica del pensamiento.

*

Foucault eligió el inusual término de *arqueología* para designar un proyecto cuyo propósito era oponerse a lo que llamaba *historia tradicional de las ideas*. ¿En qué consiste esta? Es una clase de historia basada en dos premisas: la presencia muda de los objetos y la continuidad sin fisuras de la conciencia pensante. Ahora bien, la inmutabilidad de las cosas y la persistencia del “yo pienso” no son temas de historia, más bien son concepciones filosóficas. La arqueología no es como lo piensa Paul Veyne “otra forma de escribir historia”, sino una perspectiva filosófica distinta respecto al concepto de objeto y a la conciencia que reflexiona, perspectiva que ciertamente adquiere la forma del devenir. La “historia de las ideas” —afirma Foucault— es la historia de los nacimientos sordos, de las correspondencias lejanas, de los pensamientos que se obstinan por debajo de los cambios aparentes. Para tal historia, lo único que ha cambiado son las formas de representación que una conciencia, siempre la misma, ha alcanzado respecto a los objetos también invariables. La arqueología, por el contrario, es la crítica a una historia que descansa en la convicción de que los objetos de las ciencias humanas gozan de una naturaleza esencial y definitiva. Asimismo, en la historia del pensamiento reina la contingencia y la arbitrariedad del pensador, lo que para la arqueología son los signos más seguros de la libertad de la conciencia. Para alcanzar su objetivo, *La arqueología del saber* ofrece un muy pesado andamiaje de categorías y conceptos del discurso para interrogar de otro modo a los objetos de las ciencias humanas y al entendimiento.

Dicha obra recogía de este modo las lecciones de obras anteriores. Por ejemplo, la *Historia de la locura en la edad clásica* mostró que, si bien siempre ha habido en todas las sociedades individuos con desviación mental, la irrupción en occidente del objeto “locura” ha debido seguir un largo y contrariado proceso hasta su instauración, tanto en la forma de instituciones como en nuevas disciplinas, por ejemplo, la psiquiatría o la psicopatología. La historia arqueológica narra con detalle la objetivación del objeto “locura” y la subjetivación de su portador, el loco. La irrupción de ambos no fue un “descubrimiento” realizado por la razón de los médicos, sino la lenta constitución de esa misma razón clínica¹ mediante la creación de instituciones y de conceptos

¹ “Intentamos describir este trabajo y las fuerzas que lo animan no como una evolución de los conceptos teóricos en la superficie del conocimiento, sino contando con el espesor teórico de

que daban nueva visibilidad al objeto locura y a su portador. Foucault menciona: “La locura no puede existir en estado salvaje [...] ella no existe fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y de las formas de represión que la excluyen y la separan”.²

Esta forma de crítica al objeto es posterior a Kant. En efecto, recordemos que el proyecto de este filósofo era responder al escepticismo de los empiristas ingleses dando al conocimiento una base firme y segura. Su solución fue descubrir el horizonte de lo trascendental como lo único verdadero, pero lo declaró independiente de cualquier experiencia de objeto. En la primera crítica, por un lado, está la existencia de las cosas y, por el otro, su conocimiento esencial localizado en el entendimiento. Sin embargo, esta conclusión había profundizado al escepticismo, porque la imposibilidad de conocer “las cosas en sí” estaba ahora alojada en la razón misma. Lo único que podía ser conocido era lo trascendental, lo que está más allá de la sensibilidad. La crítica posterior consideró esta conclusión inaceptable: ¿cómo podía ser llamado *verdadero* un conocimiento que no era conocimiento de las cosas en sí? Así pues, se precisaba una nueva concepción. La solución consistió en mostrar que el conocimiento existe y que es verdadero conocimiento de las cosas. Sin embargo, para ello era necesario presentar, mediante conceptos, que el pensamiento aprehende al objeto real, pero lo convierte en objeto pensado, en objeto dentro de la experiencia del pensar.

A esta tradición pertenece la arqueología. Después de la experiencia arqueológica, los objetos de las ciencias humanas ya no pueden permanecer en su simple presencia inalterable. A diferencia de la historia de las ideas, que son narraciones acerca de un “algo” ya dado (por ejemplo, *Historia de la locura en la época clásica*), la arqueología quiere ser la demostración de la génesis de ese “algo”; es decir, descubrir las premisas por las cuales ese “algo” se dio como objeto a reflexionar. Tal análisis arqueológico no puede suponer que antes del examen ya sabía qué era la locura, porque esta es justamente la cuestión a responder. El saber arqueológico no es la contemplación de un objeto dado; es la reconstitución de este. “Críticar” un objeto, por ejemplo, la locura, no es otra cosa que definir las condiciones de posibilidad que están presentes en su existencia. Unificar al objeto con las condiciones que lo han hecho existir es otorgarle un fundamento: lo fundado (por ejemplo, la locura) y su fundamen-

una experiencia, intentamos representar el momento en el cual se hizo finalmente posible un conocimiento sobre la locura”. Michel Foucault, “Histoire de la folie à l’âge classique”, en *Œuvres*, vol. I (París: Gallimard, 2015), 238. La traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final.

² Michel Foucault, “La folie n’existe que dans une société”, en *Dits et écrits I* (París: Gallimard, 1994), 169.

to (sus condiciones de posibilidad) no son más que dos aspectos de un único proceso. El objeto tiene su fundamento en las condiciones que le han permitido existir y estas no tienen otra tarea que lograr que ese objeto se manifieste como presencia. Foucault no se plantea la cuestión de si algún día podremos conocer “las cosas en sí”, sino mostrar arqueológicamente que no existen las “cosas en sí” como entes independientes, ajenos a cualquier experiencia teórica y práctica.

Entonces el objeto, la locura, adquiere una “razón de ser”, una “esencia”, pero esta esencia no es otra cosa que la demostración sistemática de la necesidad de su existencia. El objeto ha sido reconstruido, discursiva e institucionalmente en su presencia efectiva y, por lo tanto, es conocido, porque el pensamiento conoce aquello que él mismo ha producido. La arqueología trata de conocer lo que es y conocer aquello por lo cual lo que es, es lo que es, y es exactamente como es. La locura como objeto ha sido “criticada”, lo que no quiere decir que ha sido suplantada ni que ha desaparecido, sino que ha recordado su verdadera objetividad: la de ser a la vez real y conceptual, la de ser existencia, pero existencia devenida en inteligible. La locura se ha hecho manifiesta. *Manifestación* es una categoría importante, porque indica que el objeto tiene una razón de ser y su existencia no es un azar o un accidente. Pero esta “razón de ser” no es algo oculto e impenetrable o una esencia inaccesible, al contrario, es algo que se exhibe justamente en el objeto mismo si se le sabe ver arqueológicamente.

La arqueología del saber se caracteriza porque coloca como fundamento de ese proceso al discurso. Por eso, se vio obligada a modificar la concepción tradicional de discurso, diferenciándolo tanto de la categoría lingüística como de la categoría lógica. En efecto, para Foucault el discurso no es la representación en palabras de las cosas del mundo, simplemente porque la arqueología ha desterrado las nociones de *referencia* y *referente*. El discurso arqueológico tampoco es una alegoría del pensamiento; él no es un instrumento —necesario, aunque inexacto— al servicio de la conciencia que, a pesar de todo, nunca logra expresar totalmente las intenciones profundas del pensador. Para Foucault, el discurso, en tanto que práctica, es el mediador absoluto de toda experiencia de objeto en las ciencias humanas. Solo a través del discurso, el objeto (por ejemplo, la locura) es objetivamente lo que es y solo mediante el discurso puede el pensamiento reflexionar sobre ese objeto. En consecuencia, el discurso ni representa ni oculta al objeto, sino que lo revela. Lo que permite que un objeto como la locura sea visible en el orden empírico y pensable por el entendimiento es que tal objeto ha devenido en objetivo mediante el discurso. No es razonable deplorar la presencia del discurso: nunca se piensa de manera más abstracta que cuando se lamenta la existencia del discurso,

porque tan lejos como se quiera ir y en cualquier dirección, siempre se piensa en el interior de un juego de reglas instaurado por el discurso.³

La verdadera crítica arqueológica consiste en mostrar que las condiciones de existencia que han sido establecidas son aquellas que definen al objeto (la locura) y ningún otro objeto más. Si la reconstrucción arqueológica ha sido bien realizada, ella muestra que sin esas condiciones el objeto no podía existir y una vez que esas condiciones concurren, el objeto no puede no existir. En el análisis arqueológico no hay diferencia entre el conocer y lo conocido, porque el objeto es exactamente lo que resulta del proceso que lo hace visible y pensable. Entonces, se ha eliminado la distancia entre la crítica al objeto y el conocimiento del objeto bajo crítica. Lo que ha quedado cancelado no es otra cosa que la presunción filosófica de una exterioridad irreductible.

La genealogía como crítica

Con la genealogía sobreviene un cambio profundo. El tema ya no es el saber de ciertas disciplinas de las ciencias humanas, sino el sujeto; o mejor dicho, es la manera en que un nuevo poder se había infiltrado en todos los intersticios de la vida del individuo de la modernidad. Foucault lo llama *el poder disciplinario*. Lo novedoso de la genealogía es que el objeto a interrogar es el sujeto: el interrogado y el interrogador son uno y él mismo. Su obra más emblemática *Vigilar y castigar* examina el proceso mediante el cual se han implantado en el sujeto las formas de normalización de las conductas, pero también los procedimientos de sanción y de castigo mediante los cuales se establece socialmente una separación entre lo legítimo y lo ilegítimo. La categoría de *discurso* ya no era suficiente. Foucault deja de referirse al discurso y apunta hacia el pensamiento.

Esa fue una nueva experiencia para el pensamiento y para el pensador. Una característica de nuestro filósofo es que siempre permitió que su pensamiento remontara su propio laberinto, que hiciera su propio aprendizaje. Y es justamente en torno al pensamiento que durante el periodo genealógico se presentan transformaciones importantes.

¿Es la genealogía filosofía crítica? Sostenemos que sí, en la medida en que quiere probar que la conducta y la conciencia de sí del sujeto moderno se ex-

³ “La arqueología no busca detrás del enunciado el rostro enigmático y silencioso que ella no produce, tampoco busca el desgarramiento de un mutismo fundamental. Lo dicho ‘no se adosa a la noche primera de un silencio’ y desde luego ‘no desea explorar la intensidad insondable del interior de un autor’... Ella no admite que haya un murmullo detrás de las cosas dichas, de todos los pensamientos apenas verbalizados, de ese monopolio infinito del que solo emergen unos fragmentos”. Michel Foucault, *La arqueología del saber*, trad. de Aurelio Garzón del Camino (Ciudad de México: Siglo XXI, 1970), 189-190.

plican como resultado de condiciones impuestas por las formas de producción y de poder vigentes. El sujeto se manifiesta, ciertamente, pero como resultado de los procesos que lo determinan. Así, la filosofía se orientó a la crítica de las formas de subjetivación impuestas por la modernidad. Tal crítica era necesariamente histórica, pero era en cierto modo retrospectiva, porque solo al final puede establecerse en lo que el sujeto moderno ha devenido y es posible comprender el proceso que lo ha determinado a ser como es. Entonces, la filosofía y la epistemología se insertaron en el dominio político y social. Los interlocutores de Foucault ya no eran los historiadores de la ciencia, sino aquellos que se ocupaban de la teoría social. Así surgieron Nietzsche y Marx, cada uno aportando su propio concepto de crítica. Veamos las diferencias.

En efecto, Foucault recurre a Nietzsche, porque este es uno de los grandes críticos de la metafísica tradicional. En su artículo más representativo “Nietzsche, la genealogía y la historia”, Foucault revive el proyecto del filósofo alemán de escapar a la metafísica “introduciendo en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre”.⁴ Tiene razón al insistir en que quizá el aspecto más sobresaliente del pensamiento de Nietzsche sea su hostilidad a cualquier clase de trascendencia y su afición a la idea de devenir. Según el filósofo alemán, el pensamiento metafísico se niega de lleno a aceptar la idea de que todo en la experiencia humana ha emergido en un tiempo y, por lo tanto, está destinado a desaparecer. La genealogía de Nietzsche tiene el mismo adversario que la arqueología de Foucault: una cierta concepción de la historia dominada por la continuidad y la salvaguarda de la conciencia, y contra ella habría de dirigir toda su violencia.⁵ Esta filosofía es una máquina de martillar dirigida contra los axiomas fundamentales de la metafísica: el objeto, el sujeto, el conocimiento, la verdad. En particular esta última, la verdad, es relegada por completo: no hay una verdad ontológica, porque no hay ningún mundo que se corresponda con nuestras formas lingüísticas o lógicas, y tampoco hay una verdad epistemológica porque el ser humano no posee ninguna facultad dedicada al conocimiento, simplemente es una pluralidad de instintos atados por alguno de ellos que es dominante de la voluntad.

La historia es igualmente víctima de esta demolición. Nietzsche niega cualquier idea de identidad y continuidad en la historia porque quiere diluir el devenir en el azar de la lucha de fuerzas. Para él no puede haber un orden o

⁴ Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”, en *Hommage   Jean Hyppolite*, ed. por Suzanne Bachelard (París: Gallimard, 1971), 159.

⁵ Es por eso que Foucault siguiendo a Nietzsche se pregunta: “ Es posible hacer una historia que no tenga por referencia un sistema del sujeto y del objeto, pero que se dirigir a a los sucesos del saber y al efecto del conocimiento que les ser a interior?”. Foucault, *Leçons sur la volont  de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)* (París: Gallimard-Seuil, 2011), 20.

una forma permanente de la realidad, y ninguna ley gobierna el trayecto humano. *Devenir* significa que solo existe una multiplicidad sin orden alguno, un sencillo espectáculo de fuerzas derivadas del instinto y de la pasión. No hay una historia objetiva porque la vida es una lucha de fuerzas radicalmente en conflicto donde reina el azar.⁶ Tampoco hay un conocimiento de la historia, porque el historiador no tiene medios conceptuales de reproducir ese devenir salvaje, y con sus ficciones solo busca mitigar el sufrimiento que la vida terrenal impone a los hombres. La vida evade toda aprehensión conceptual, no porque sea profunda, más bien porque es móvil.

Foucault recurre a Nietzsche por la crítica radical que este ofrece a los axiomas de la metafísica. Sin embargo, cuando se examina *Vigilar y castigar* no es Nietzsche, sino Marx quien provee lo esencial de la crítica. Para elaborar una crítica a las formas de disciplina y exclusión que constituyen al sujeto moderno es preciso introducir conceptos como la *valoración de la vida humana*, propia del capitalismo, y las *relaciones de producción*, que trajeron consigo una completa transformación en las formas de riqueza y, por lo tanto, del ilegalismo. Tanto la normalización de las conductas como la disciplina del cuerpo requieren la comprensión de las transformaciones en el proceso de trabajo, asociadas al proceso de extracción del plusvalor. *Vigilar y castigar* no hace un uso bufón o paródico de la historia. Estas últimas expresiones caben en la genealogía de Nietzsche, pero no son útiles cuando se trata de la historia social efectiva. Las tesis contenidas en la obra tienen una alta dosis de originalidad, pero no adquieren su significado completo más que en el marco de las condiciones materiales de existencia de las sociedades modernas. Cualquiera medianamente familiarizado con *El capital* sabe que la apropiación gradual de toda la vida y de todo el cuerpo del trabajador, lo mismo que de su familia, está contenida en sus rasgos generales en los capítulos relativos a la extracción de plusvalía absoluta y, sobre todo, de plusvalía relativa.

Recurrir a Nietzsche no ha sido una frivolidad parisina de Foucault, sino un intento por proseguir la crítica a los dogmas fundamentales de la permanencia de los objetos y de la continuidad de la conciencia pensante. Pero si se quieren conocer las formas de normalización, de exclusión o de castigo que constituyen al sujeto moderno es preciso introducir verdaderos conceptos. Foucault recurre a Nietzsche, pero no puede seguirlo en sus conclusiones porque las premisas de la genealogía del filósofo alemán no son ni históricas ni sociales ni epistemológicas, más bien antropológicas, fisiológicas y valora-

⁶ “Las fuerzas que están en juego en la historia no obedecen a un destino, ni a una mecánica, sino a la mano de hierro de la necesidad que sacude la trompeta del azar”. Foucault, “Nietzsche, la généalogie et l’histoire”, 161.

tivas. A nuestro juicio, la crítica de Nietzsche es más estridente, pero la crítica de Marx es más poderosa.

A pesar de lo anterior, en la genealogía se hizo más visible un aspecto que ya presente desde la arqueología adquirió una importancia mayor. En efecto, si la arqueología se caracterizaba por enfrentar a la persistencia inmutable de los objetos de las ciencias humanas, la genealogía dirige su crítica al axioma en que descansa la supuesta identidad de la conciencia pensante. Las formas de subjetivación requieren una formación de la conciencia que las encarna porque es indispensable modelar el alma, la conciencia de sí de aquel que debe ser disciplinado o excluido. El tema ya no solo es el objeto de conocimiento, el sujeto, sino el pensamiento de este mismo sujeto. Es natural, porque no es posible insertar al objeto en el devenir histórico sin incorporar al pensamiento en ese devenir. La transformación del objeto no puede ser comprendida sin la transformación del pensamiento que lo reflexiona. Una filosofía crítica no puede aceptar al objeto exterior como un simple dato, pero tampoco puede aceptar al pensamiento o al entendimiento como algo dado de antemano o provisto de estructuras *a priori*. Una filosofía solo es enteramente crítica cuando, simultáneamente a la emergencia del objeto, exhibe el proceso de producción de las categorías con las cuales ese objeto es pensado.

La tradición crítica iniciada por Kant ya había vuelto la reflexión sobre la razón misma con el fin de determinar los elementos *a priori* que garantizan y dan fundamento al conocimiento. Pero una vez descubiertos estos elementos, la crítica se orientó a determinar los límites de la razón. Kant no creyó necesario justificar las operaciones mismas del entendimiento. La crítica podía dirigirse a cualquier cosa, salvo a los principios del entendimiento que habían sido descubiertos. La tradición posterior a él no aceptó esa conclusión y se propuso hacer la crítica de ese apriorismo injustificado. Se llegó a la resolución de que el pensamiento debe ser crítico de sí mismo, darse a sí mismo su propio contenido, orden y reglas, que no son otra cosa que el ejercicio de su libertad. Es preciso que el pensamiento haga su propia crítica y al hacerlo se percate de que se da a sí esos principios y normas bajo las cuales funciona. La crítica de la razón debe ser crítica de sí misma en su acción de conocer. La filosofía de Foucault no es enteramente valorada si no se le incluye en esa transformación del concepto de pensamiento que él hereda de la tradición.

Para la conciencia común, el pensamiento es una mera facultad psicológica, de manera que, para ella, el pensamiento solo existe cuando alguien reflexiona: pensamiento y pensador son inseparables. Una consecuencia que deriva de ello es que el pensamiento siempre está del lado del sujeto, frente a las cosas, como uno de los lados de la relación. Por lo tanto, cuando el pensamiento afirma algo acerca del objeto, este no resulta afectado, permanece

intacto, indiferente, cualquiera que sea la acción de la conciencia pensante. Sucede entonces que el pensamiento es meramente receptivo: las cosas vienen primero y luego son convertidas en constructos mentales. El sujeto afirma o niega sus juicios acerca de la verdad de esas cosas, pero estos juicios son producto de su voluntad libre y en nada comprometen al objeto exterior.

Para Foucault, por el contrario, el pensamiento es actividad, una potencia material y práctica que permite al ser humano objetivarse en el mundo, saber algo de ese mundo y saber algo de sí mismo, hacerse visible ante los demás y ante sí mismo. Es a través del pensamiento que el ser humano toma conciencia de su libertad probando que, por su acción y su trabajo, las cosas mismas adquieren todo su valor y todo su sentido: “Por pensamiento entiendo lo que instauro, en sus diversas formas el juego de lo verdadero y de lo falso... lo que constituye al ser humano como sujeto social y político; lo que instauro su relación consigo mismo y con los otros y lo que constituye al ser humano como sujeto ético”.⁷

Esta concepción proviene de la filosofía posterior a Kant que se propuso hacer desaparecer toda oposición entre el objeto por conocer y el pensamiento que conoce, esto es, se propuso evitar todo dualismo entre el ser y el pensamiento.⁸ Para ello, separa al pensamiento del pensador y coloca a ambos dentro de un dominio más amplio que llama experiencia. *Experiencia* quiere decir el proceso por el cual el sujeto y el objeto, a pesar de ser géneros diferentes, mediante un trabajo conceptual y práctico, alcanzan su unificación. Esto sucede ya que tanto el objeto como el pensamiento pertenecen a un único proceso de la acción humana que su unidad no es una quimera. Y en el orden del conocimiento, esta unificación se logra mediante la acción reflexiva del pensar. La genealogía que sigue esta tradición quiere ser la prueba de que el pensamiento es activo, productor de la inteligibilidad del objeto y productor de sí mismo. En ese momento, el problema que se plantea al conocimiento no es el de estar frente al objeto de un solo lado de la relación, más bien es examinar su participación en la irrupción de ese objeto.

Al ser una actividad constitutiva del objeto en su presencia y actividad autoconstituyente, el pensamiento vuelve sus ojos sobre sí mismo para comprender sus propias operaciones, para hacerse consciente de sí mismo, es de-

⁷ Foucault, “Préface à l’histoire de la sexualité”, en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 579.

⁸ Esto es la respuesta decisiva contra el escepticismo. La filosofía de Hegel, por ejemplo, se propuso hacer que el ser y su reflexión sean uno, que no haya desde el punto de vista de la filosofía ninguna separación. La filosofía de Kant es pensamiento del entendimiento, pero no pensamiento del ser. La filosofía de Hegel, por el contrario, es la unificación del ser con la reflexión sobre ese ser y la reflexión sobre esta misma unidad. Esto último implica que el pensamiento se conozca y sea perfectamente transparente a sí mismo, en todos sus aspectos.

cir, para ser enteramente libre al autodeterminarse. Para esta filosofía, antes del pensar, el pensamiento no posee ninguna estructura dada *a priori*. Por el contrario, a medida que se introduce en una nueva forma de experiencia conceptual, a medida que ahí piensa y reflexiona, se reflexiona a sí mismo. Él no posee categorías innatas, sino que las crea mediante su actividad. Sus conceptos son su propia obra mediante la cual se autootorga una forma que, por lo demás, se modifica a medida que se despliega. Solo por esta libertad de autoconstituirse se comprende la posibilidad de “pensar de otra manera” a la que Foucault se refiere de la siguiente manera: “Hay momentos en la vida en que es cuestión de saber si se puede pensar de otra manera que se piensa y percibir de otra manera en que se percibe para continuar percibiendo o reflexionando”.⁹

Pero esta transformación del pensamiento no sigue un camino terso. El pensamiento tiene que luchar consigo mismo para modificarse, es decir, debe ser autocrítico. La conciencia común cree que el pensamiento es espontáneo en el sentido de que debe todo su impulso a la voluntad del pensador y, por lo tanto, puede ser dirigido en cualquier dirección. Para Foucault, por el contrario, el pensamiento en su inmediatez siempre posee una estructura de la que no se percató y, en consecuencia, es ya un obstáculo para su propia transformación: “No se puede pensar cualquier cosa en cualquier momento”,¹⁰ escribió Foucault. Esto es así porque el pensamiento siempre está determinado por alguna estructura que es preciso que reflexione sobre sí para remover los obstáculos que él mismo, sin percatarse, ha erigido. Y solo puede modificarse mediante la problematización de esas determinaciones a las que pertenece: “Lo que bloquea al pensamiento es que admite, implícita o explícitamente, una forma de problematización y es preciso buscar una solución que pueda sustituir a aquella que ha aceptado”.¹¹

Cada transformación del pensamiento es una suerte de extinción de su forma anterior, pero es también una especie de renacimiento porque adopta una nueva estructura, un nuevo dominio organizado de categorías, nociones y principios. El pensamiento es actividad pura y su acción consiste en superar los límites que él mismo se ha dado, y puesto que ese movimiento parte de él, solo para retornar a él, esa autocrítica del pensamiento es una tarea infinita. “Criticar al pensamiento quiere decir ahora aprehender en sus determinaciones e intentar cambiarlo, demostrando así que las cosas no son tan evidentes

⁹ Foucault, *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité 2* (París: Gallimard), 14.

¹⁰ Foucault, *La arqueología del saber*, 46.

¹¹ Foucault, “À propos de la généalogie et de l'éthique: Un aperçu du travail en cours”, en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 612.

como parecen, actuar de modo que lo que se acepta como evidente no lo sea espontáneamente. Hacer la crítica es entonces hacer difíciles las cosas demasiado fáciles”.¹²

La genealogía prolonga el proyecto crítico de Foucault, pero hace irrumpir nuevos personajes como Nietzsche y Marx. El primero continúa con la demolición de los dogmas de la metafísica tradicional, el segundo provee los conceptos de una crítica social al sujeto de la modernidad. La actualidad de Foucault descansa justamente en esta conjunción filosófica y social. La crítica de ambos hace ver, pero de manera diferente, la transitoriedad, el carácter esencialmente pasajero de todo lo que a la conciencia le parece inmóvil y eterno en el orden de las cosas y en el orden del pensar. Es este aliento de libertad lo que a nuestro juicio explica la sorprendente vitalidad de este pensamiento en ámbitos distantes de la mera filosofía.

La ética o la relación de sí a sí

Durante sus cursos en el Collège de France, en 1979-1980, se inició un nuevo viraje en la obra de Foucault: abandona los temas del poder y de la gubernamentalidad, para retornar a la crítica al sujeto. No se trata, como se ha llegado a sugerir, de una ruptura, más bien de una nueva dirección, sin abandonar las premisas de su crítica filosófica. En efecto, hasta entonces, bajo las categorías de *saber* y de *poder*, Foucault había tratado al sujeto como resultado de los procesos que lo determinan: como loco, como enfermo, como cuerpo disciplinado o como blanco del castigo. Por ello, su filosofía había sido acusada tanto de relativismo como de no dejar ningún resquicio a la libertad. El viraje de los últimos años consiste en responder a estas acusaciones. No creemos exagerado decir que los temas que dominaron los últimos años fueron la libertad y la verdad.

En sentido estricto, una “ética” es una doctrina que ofrece, de manera sistemática, jerarquizada y justificada, un sistema de valores y principios destinados a guiar la vida moral. El interés de Foucault no es ofrecer una doctrina semejante, sino examinar cuál es la acción posible del individuo ante tales sistemas normativos. Las premisas del problema han cambiado respecto a la genealogía. La cuestión ya no es ¿cuáles son los procesos históricos, sociales y políticos que han determinado al sujeto moderno ser como es?, sino ¿cómo ejerce el sujeto su acción libre ante el conjunto de normas que de cualquier modo siempre actúan sobre él? ¿De qué manera se vincula el sujeto ante el horizonte normativo que le es ofrecido o impuesto? El sujeto no puede dejar de estar determinado, pero esto no significa que es el simple soporte pa-

¹² Foucault, “Est-il donc important de penser?”, en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 180.

sivo de ese proceso: él puede ejercer su libertad de pensamiento y de acción tomando una distancia reflexiva en relación con esas normas y con sí mismo. Foucault quiere mostrar que, mediante esta reflexión sobre sí, el sujeto puede ejercer una actividad para transformarse, para imprimir en su existencia un fin autoelegido. A estas acciones de sí sobre sí mismo las llamó *tecnologías del yo*, pero estas no son una suerte de monólogo interior, sino una confrontación y una apropiación consciente de las normas que su sociedad le ofrece con el fin de dar forma a su existencia. Es libertad, pero entendida como elección sobre los principios que de todos modos habrán de guiar la vida de uno mismo. Es por eso que Foucault no habla de *liberación*, más bien de *prácticas de libertad*.

De golpe, la crítica al sujeto se hizo radical, pues se ha interiorizado. Entonces se buscó probar la profunda historicidad de la “forma sujeto” aún en el terreno que se creía más inexpugnable: la relación de sí a sí, la determinación por uno mismo, de la verdad de la existencia. “Se vive como proyecto fundamental de la existencia, con el soporte ontológico que debe justificar, fundar y gobernar todas las técnicas de la existencia: la relación consigo”.¹³ Para la “ética”, la cuestión ya no es ¿cómo se gobierna desde el exterior la conducta del individuo o de la población? Esta se ha cambiado a ¿cómo el individuo se gobierna a sí mismo? Se trata de una indagación acerca de la libertad que el individuo puede ejercer ante los códigos que lo normalizan, con el fin de alcanzar el mayor esplendor de la vida. Ya no es una arqueología en la que el sujeto fue convertido en objeto de un saber; tampoco es una genealogía de cómo el cuerpo y la voluntad del sujeto moderno han sido modeladas, más bien son una indagación de cómo el sujeto puede hacerse aparecer a sí mismo para interrogarse. Era indispensable entonces un desplazamiento histórico para encontrar otras formas en que el sujeto ha podido alcanzar otro concepto de sí, otras formas de libertad interior, otras formas de convertirse en su propio fin.

La antigüedad grecolatina y las filosofías helenísticas sirven exactamente a ese propósito. En estas éticas —todas ellas previas a la emergencia del cristianismo, aunque más tarde conviven con este—, el sujeto actúa sobre sí mismo para darse la forma de ser que desea adoptar. Ellas estaban dirigidas a individuos que obedecían a principios como el honor, el rango, la independencia civil y política; y, por ende, sus obligaciones los llevaban a crear una identidad, una imagen de sí acorde con estos valores. Aún no habían sido señalados por la mácula del pecado original y no habían recibido los principios de conducta dictados por Dios. Por ello, estos individuos se interrogan para hacer valer un concepto de sí mismos, para implantar una norma elegida por ellos mismos. La pregunta que guía su vida es “¿cómo y a qué condición pue-

¹³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Ciudad de México: FCE, 2004), 427.

do yo conocer lo verdadero?”.¹⁴ El tema de la acción libre forma parte de estas éticas, no solo bajo la forma de una relación establecida ante un dominio normativo externo, también bajo la forma de una configuración de sí, de la adopción de una forma de vida.

Es por eso que, si se busca una expresión más precisa del proyecto de Foucault, quizá sea mejor referirse a una posible “historia crítica de la subjetividad” o, para usar sus propios términos, una historia de las formas de reflexividad del sujeto. La “inquietud de sí” y el “ocuparse de sí mismo”,¹⁵ como las categorías emblemáticas de esta investigación, son también el signo de que esta filosofía quiere pensar una relación de sí a sí que no descansa ni en una interioridad ya dada ni en una supuesta unidad de la conciencia. Se trata pues de hacer una crítica del yo inamovible, es decir, de la ficción filosófica de una supuesta “sustancia” cuya permanencia estaría asegurada por la unidad de la conciencia. Es filosofía crítica porque afirma que la relación de sí a sí del sujeto no ha sido siempre la misma, eterna y perenne; al contrario, es una relación que ha pasado por diferentes formas de experiencia de sí mismo. Como conclusión de ello, el sujeto no es pues una sustancia, sino una “forma”, y una que no ha sido siempre la misma. Con ello quedará claro que el sujeto no está atado a ninguna naturaleza primordial, que no hay nada que lo obligue a ser de un cierto modo o de actuar de cierta manera.

La obra publicada que deja testimonio de esa forma de crítica al sujeto es la *Historia de la sexualidad*. Ahora bien, para encontrar la formulación precisa de ese problema, Foucault debió someter a crítica la categoría misma de sexualidad. Las transformaciones ocurridas en los diferentes volúmenes son una prueba de ello. Originalmente, él se había propuesto una historia más bien convencional, es decir, un relato de los códigos y de los regímenes prescriptivos de lo permitido y lo prohibido en la conducta sexual. El largo periodo que separa el volumen I (publicado en 1976) de los volúmenes II y III (publicados en 1984) se explica, en palabras del mismo Foucault, porque ha reformulado por completo su idea inicial. *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí* no describen la conducta sexual del sujeto antiguo bajo un sistema de normas y prohibiciones, sino como una “construcción de sí”, como una experiencia de sí en relación con su deseo. Estas obras narran las motivaciones, los procedimientos y las técnicas mediante las cuales el individuo hace suyas las prescripciones de conducta sexual que se le ofrecen con el fin de convertirse en

¹⁴ Foucault, *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France* (París: Gallimard, 2014), 299.

¹⁵ “En suma, se trata de colocar el imperativo ‘conócete a ti mismo’ tan característico de nuestra civilización en una interrogación más vasta y que se sirve de un contexto más extenso, ¿qué hacer consigo mismo? ¿Qué clase de trabajo debe realizar sobre sí mismo?”. *Ibid.*, 299.

portador visible de esos principios, al actualizar en ellos su “modo de ser”. Desde luego, los códigos y las prescripciones normativas de lo legítimo y lo ilegítimo están vigentes, pero el tema de esta “ética” es la manera en que el individuo modela su conducta en relación con esas normas, la forma en que esos individuos circunscriben una parte de sí mismos y aceptan o rechazan una serie de principios sobre tal o cual aspecto, se fijan un cierto modo de ser y para alcanzarlo adoptan una serie de prácticas destinadas a transformar su yo, su discurso interior. Ellos no se preguntan ¿cuál es la penalidad que recibo si infrinjo esas normas?, sino ¿cómo debo ser en el orden del deseo para alcanzar cierta perfección de la vida? ¿Cómo debo actuar sobre mí mismo con el fin de ocupar el rol que me concierne en la vida civil y política? Y es en esta conducción de sí donde se encuentra imbuida la libertad y la verdad del sujeto. La “ética” de Foucault es filosofía crítica porque desea remover el dogma de un yo inamovible; ella afirma que no hay nada en su naturaleza que impida al ser humano elegir el destino de su existencia: es libertad y verdad autoelegida, autodefinida.

La vida, en particular la vida filosófica y su verdad, fue el tema de las últimas reflexiones de Foucault. Se dedicó entonces a explorar las alternativas existentes en la filosofía antigua como el platonismo o el estoicismo y, finalmente, el cinismo. Por su radicalidad, el cinismo antiguo aporta una respuesta a la cuestión ¿cómo debe ser la práctica de la filosofía? ¿Cómo debe ser la vida filosófica si esta se define por el coraje de decir la verdad en la plaza pública? El cinismo de Diógenes es la verdad arrojada violentamente al rostro de los demás; es la exhibición de la libertad de la vida filosófica como desafío. Quizá sea también la razón por la cual esta sea la conclusión de su obra: la vida y la filosofía de Foucault ha sido desafiante, combativa, y el cinismo es la más combativa y desafiante entre todas las vidas de la antigüedad.

*

Hemos pretendido mostrar que la arqueología, la genealogía y la ética tienen como base común el ser una crítica a los objetos del mundo en su simple exterioridad y una crítica del pensamiento entendido como una simple facultad psicológica pasiva. Al convertir al pensamiento en reflexión sobre sí mismo, llegamos a la concepción de que Foucault se ha formado en la filosofía. Porque la única disciplina que se ocupa del pensamiento para reflexionar sobre él es esa. En su forma más pura y elevada, la filosofía es, en efecto, pensamiento del pensamiento, el cual se toma a sí mismo como objeto, pensamiento que examina al pensamiento pensante, que se distancia de sí mismo para hacerse consciente del intrincado trayecto que lo ha llevado a ser como es hoy, con la forma que tiene hoy: “Filosofía es el momento por el cual, no sin esfuerzo ni

vacilaciones, uno se separa de lo que considera inmemorial y se buscan otras reglas del juego”.¹⁶

No es una casualidad que su cátedra en el Collège de France llevara por título Historia de los Sistemas de Pensamiento. Historia del pensamiento y no historia de las ideas, porque no se trata de la serie de interpretaciones que la conciencia ha podido hacer de los objetos externos, más bien es una serie de transformaciones reales de la razón, de formas sucesivas, inasimilables unas a otras. Hacer historia del pensamiento es precisamente encontrar la trama de esas transformaciones, los momentos que han sido recorridos, los obstáculos que se han debido sortear. Si hay una historia del pensamiento (y de la razón) es justamente porque entre esas formas de experiencia sucesivas no reina el azar ni el arbitrio, sino un vínculo comprensible que las une entre sí y que permite, a la vez, afirmar que hay un pensamiento, pero como sustancia activa y cambiante. El itinerario del pensamiento no ha sido apacible y sereno, más bien se ha visto confrontado con sus propios obstáculos, accidentes y turbulencias, lo que confirma que tiene una historia real y esta es el tema de la filosofía. Foucault explica: “El trabajo de la reflexión filosófica se coloca nuevamente en el trabajo del pensamiento, a condición que se entienda muy bien a la problematización no como un ajuste de representaciones, sino como el trabajo del pensamiento”.¹⁷

El término *trabajo* indica aquí que el pensamiento se hace a sí mismo mediante un esfuerzo, al superar una serie de desigualdades consigo mismo.¹⁸ “Hacerse a sí mismo” quiere decir, a su vez, que, antes de la experiencia del pensar, el pensamiento no sabía nada de sí mismo y que solo gradualmente, al final, después de atravesar el itinerario, puede reconocerse. ¿Con qué fin? Con ese de liberarse de aquellas estructuras que, sin percibir las, lo ataban. Esta es la crítica genuinamente filosófica: “Pertenece a la filosofía el desplazamiento y la transformación de los modos de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir otro de lo que se es”.¹⁹

El pensamiento es una potencia activa que solo se revela a medida que, mediante el trabajo, se profundiza, se hace más coherente y más consciente de sí; esto es, a medida que reconoce su propia experiencia. A nuestro jui-

¹⁶ Foucault, “Le philosophe masqué”, en *Dits et écrits IV* (París: Gallimard, 1994), 110.

¹⁷ Foucault, “Polémique, politique, problématisations”, en *Dits et écrits IV*, 598.

¹⁸ “Trabajo: lo que es susceptible de introducir una diferencia significativa en el campo del saber, pagando el precio de un cierto esfuerzo por parte del autor y el lector, con la recompensa eventual de un cierto placer, es decir, de un acceso a otra figura de la verdad”. Foucault, “Des travaux”, en *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, ed. por Peter Brown (París: Seuil, 1985), 1.

¹⁹ Foucault, “Le philosophe masqué”, 10.

cio esta es simultáneamente la manera en que se comprende la trayectoria del mismo Foucault. Hemos llamado *la experiencia de Foucault* a aquellos momentos en que su pensamiento vuelve sobre sus propios pasos, como en la *Arqueología del saber*, para tomar conciencia de los límites que ha alcanzado e intentar ir más allá de ellos, corregir el camino, aventurarse por rutas inesperadas y hasta equivocadas. Etimológicamente, *experiencia* incluye el riesgo de perderse para luego retornar a sí, para ser a la vez el mismo y diferente. La filosofía es experiencia del pensamiento y experiencia del pensador, una labor de reconstrucción de la razón humana y, a la vez, una formación de sí. Hacer filosofía es entonces mostrar la naturaleza siempre cambiante del pensamiento y de su autocreación. Tales nos parecen las palabras que son simultáneamente una definición de la filosofía y una confesión de su propio trayecto: “¿Qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste —en lugar de reafirmar lo que ya se sabe— en proponer cómo y hasta dónde es posible pensar de otra manera?”²⁰

Foucault deja tras de sí diversos legados, cada uno de los cuales puede reclamar su propia legitimidad. Aquí hemos intentado subrayar uno de ellos que hemos llamado *filosofía e historia críticas*. Y ¿por qué escribir una historia crítica? Porque la tarea de la filosofía es conmover la aparente inmovilidad de las cosas y la aparente continuidad de la conciencia, axiomas que otras doctrinas se empeñan en eternizar. Criticar las cosas es devolverlas a su finitud, a su transitoriedad, a su carácter pasajero y cambiante. Igualmente, criticar al pensamiento prueba que las estructuras y los conceptos que hoy determinan nuestra experiencia cotidiana también son finitos, que han emergido en algún momento, y tarde o temprano serán sustituidos por otros, lo que dará lugar a nuevas formas de experiencia. Esto es exactamente remover los dos obstáculos que se oponen a la conciencia de la libertad humana. La filosofía, de este modo, tiene la tarea de mostrar que los seres humanos son más libres de lo que creen.

La crítica filosófica no consiste en decir “no” y pasar despreocupadamente a otra cosa. Ella exige un largo trabajo de erudición y conocimiento, porque solo se puede modificar de modo consciente aquello que se conoce verdaderamente. La acción de los individuos no descansa en una ficción, sino en el conocimiento de sus condiciones de existencia, y esto es lo que Foucault se ha propuesto. Si esto que sostenemos es verdad, entonces el puro irracionalismo del que se le acusa puede ir a chapotear a otro charco.

²⁰ Foucault, *L'usage des plaisirs...*, 15.

Bibliografía citada

- Foucault, Michel. “À propos de la généalogie et de l'éthique: Un aperçu du travail en cours”. *Dits et écrits IV*, 383-411. París: Gallimard, 1994.
- “Des travaux”. En *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, editado por Peter Brown. París: Seuil, 1985.
 - “Est-il donc important de penser?”. En *Dits et écrits IV*, 178-182. París: Gallimard.
 - “Histoire de la folie à l'âge classique”, 5-669. En *Œuvres*, vol. I. París: Gallimard, 2015.
 - *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Ciudad de México: Siglo XXI, 1970.
 - “La folie n'existe que dans une société”. En *Dits et écrits I*, 167-170. París: Gallimard, 1994.
 - *La hermenéutica del sujeto*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
 - *Leçons sur la volonté de savoir: Cours au Collège de France (1970-1971)*. París: Gallimard-Seuil, 2011.
 - “Le philosophe masqué”. En *Dits et écrits III*, 532-534. París: Gallimard, 1994.
 - *L'usage des plaisirs: Histoire de la sexualité 2*. París: Gallimard, 1984.
 - “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”, 145-172. En *Hommage à Jean Hyppolite*, editado por Suzanne Bachelard. París: Presses Universitaires de France, 1971.
 - “Polémique, politique, problématisations”. En *Dits et écrits IV*, 591-599. París: Gallimard, 1994.
 - “Préface à l'histoire de la sexualité”. En *Dits et écrits IV*, 578-584. París: Gallimard, 1994.
 - *Subjectivité et vérité: Cours au Collège de France*. París: Gallimard, 2014.

Michel Foucault y el cristianismo¹

Foucault and Christianity

Santiago Castro-Gómez
Universidad Javeriana
ORCID: 0000-0002-3925-9111

Resumen

Este documento cuenta con dos partes. En la primera, se realiza una panorámica del corpus de Foucault y se distinguen algunos momentos importantes en los que el filósofo francés se refiere específicamente al cristianismo. En una segunda parte, se desarrollan los aspectos metodológicos del acercamiento genealógico-arqueológico de Michel Foucault a esa religión. Por último, se hace una valoración general de lo planteado.

Abstract

This paper has two parts. First, it provides an overview of Foucault's corpus and distinguishes some important moments in which the French philosopher refers specifically to Christianity. Second, it develops the methodological aspects of Michael Foucault's genealogical-archaeological approach to Christianity. Finally, it makes a general evaluation of the approach.

Palabras clave

Foucault, cristianismo, gubernamentalidad, sujeto, técnicas de subjetivación.

Keywords

Foucault, Christianity, governmentality, subject, subjectivation techniques.

Fecha de recepción: agosto 2024

Fecha de aceptación: diciembre 2024

Introducción

En la actualidad no existen muchos estudios sobre la aproximación de Michel Foucault al cristianismo. De hecho, hay algunas investigaciones en francés,

¹ Este artículo fue leído como conferencia inaugural de las Jornadas Foucault, 40 años después en la Universidad La Salle en agosto de 2024. Se presenta en esta revista con la autorización del autor. La transcripción, revisión y edición estuvieron a cargo de Ricardo Bernal y Marco Galina.

otras en portugués, pero en español no hay casi nada. Por ello, en este espacio voy a plantear algunas ideas que he trabajado sobre este concepto. El cristianismo goza de buena coyuntura en la filosofía contemporánea. No estoy tratando de hablar, sin embargo, acerca de un renacimiento de la filosofía de la religión entendida como una reflexión filosófica sobre el hecho religioso en general y la experiencia cristiana en particular. Tampoco se trata de pensar, por ejemplo, asuntos como la existencia de Dios, la naturaleza del alma, la relación entre la religión y la ciencia, etcétera. Este tipo de preguntas tiene ya una gran tradición en la filosofía occidental, sobre todo a partir de la Edad Media europea.

Cuando digo que el cristianismo tiene una buena coyuntura en la sociedad contemporánea, no hablo del concepto de religión y tampoco de la relación entre el cristianismo y la filosofía, mucho menos del pensamiento filosófico cristiano ni del hecho religioso ni de las relaciones entre lo racional y lo cristiano. Quiero hablar más bien de una reflexión sobre el impacto del cristianismo en el desarrollo de ciertos aspectos problemáticos de la cultura occidental. Más precisamente, se trata de revisar críticamente, de deconstruir, de historizar, de genealogizar los marcos categoriales del pensamiento occidental, pues se sospecha que muchos elementos cristianos se han convertido en supuestos teológicos existentes en los actuales discursos económicos, sociológicos, éticos y políticos del mundo contemporáneo (esto es lo que algunos especialistas denominan como *teología política*). Hablamos de una ontología del presente cuyo fin es explicar filosóficamente quiénes somos hoy y en qué nos hemos convertido. Una actitud de diagnóstico que echa sus raíces en Nietzsche, pero que ha sido continuada hoy día por filósofos como Gadamer, Badiou y Žižek. Recordemos los recientes libros que estos dos últimos filósofos han escrito sobre la figura de San Pablo, de los cuales no me voy a ocupar ahora.²

Las reflexiones de Michel Foucault sobre el cristianismo se inscriben claramente en esta actitud crítica de diagnóstico del presente. De tal manera que, para el filósofo francés, no es el cristianismo en sí lo que le interesa, sino la influencia de ciertas prácticas cristianas en la constitución del tipo de sujetos que hoy somos. Esta aportación busca ayudar a entender de qué modo la reflexión sobre algunas técnicas y prácticas cristianas se inscriben en el proyecto genealógico y arqueológico del pensador francés y de qué modo esas técnicas son claves para trazar una genealogía de la subjetividad humana. En la primera parte de esta intervención voy a hacer una panorámica del corpus de Foucault y distinguir algunos momentos importantes en los que se refle-

² Cf. Alain Badiou, *San Pablo: La fundación del universalismo* (Barcelona: Anthropos, 1999); Slavoj Žižek, *El titere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo* (Buenos Aires: Paidós, 2005).

re específicamente al cristianismo. Posteriormente, en una segunda parte, me centraré en los aspectos metodológicos sobre cómo valorar este acercamiento genealógico-arqueológico al cristianismo. Por último, haré un resumen de lo planteado.

Los momentos del cristianismo en Foucault

Aunque las referencias al cristianismo son constantes a lo largo de la obra de Foucault, podríamos decir que, a partir del curso de 1975, *Los anormales*, encontramos el intento de avanzar hacia una reflexión genealógica sobre algunas prácticas cristianas. Es en la lección del 19 de febrero de 1975 cuando Foucault se ocupa, por primera vez, de un análisis de los antiguos rituales cristianos de la confesión, en el marco de un curso que pretende mostrar cómo surgen los procedimientos modernos de normalización que desembocan en lo que el filósofo llamará *la sociedad disciplinaria*.³ Dicha lección inaugura la reflexión de Foucault sobre el cristianismo como el antecedente lógico de las prácticas disciplinarias. Antes de esa lección, entonces, el cristianismo no existe como objeto histórico para el autor.

Cuando el filósofo francés habla del cristianismo, no le interesa la Iglesia como institución o la teología cristiana como un cuerpo homogéneo de doctrinas, lo único que le atrae —y esto es importante en términos metodológicos— son las técnicas cristianas de confesión, inscritas en el marco de un proyecto genealógico amplio que es el nacimiento de la noción de anormalidad en la modernidad.⁴ En el curso de 1975, las prácticas cristianas de confesión serán examinadas allí junto con los discursos médicos sobre la masturbación en el siglo XVIII y XIX, la medicalización de la familia, la emergencia de la psicología y la psiquiatría, etcétera.

Otro momento importante en el corpus que estoy considerando ahora es el libro *La voluntad de saber*, de 1976, concebido por Foucault como el primer volumen de un ambicioso proyecto que titula *Historia de la sexualidad*. Allí Foucault vuelve sobre las prácticas cristianas de confesión, pero esta vez no se remite a los rituales antiguos o medievales, sino al modo en que la confesión es entendida por el concilio de Trento. De nuevo, en dicho texto, el interés en estas prácticas es circunstancial, pues se enmarca en el proyecto general de una genealogía de las ciencias sexuales en el siglo XIX y, particularmente, en

³ Hay una referencia a la relación del cristianismo y de la sociedad disciplinaria en un curso anterior, *El poder psiquiátrico*, de 1973. En una de las clases finales, Foucault menciona las misiones jesuitas en Paraguay, tratando de trazar una genealogía de la sociedad disciplinaria desde las misiones jesuitas en América. Cf. Michel Foucault, *La sociedad punitiva* (Buenos Aires: FCE, 2016).

⁴ Michel Foucault, *Los anormales* (Buenos Aires: FCE, 2007), 159.

una genealogía del modo en que a partir del siglo XVIII se produce una explosión discursiva sobre la sexualidad.

El análisis de la Contrarreforma del siglo XVII le permitirá a Foucault una genealogía del modo en que el sexo es puesto en discurso y, a la par, el sujeto también es conminado a ponerse a sí mismo como discurso a través de la confesión. Esta situación desembocará en el nacimiento del psicoanálisis en el siglo XIX, pues la confesión conlleva la obligación de decirlo todo. En este contexto, Foucault se interesará por los manuales de confesión del siglo XVII para mostrar el modo en que la economía de los placeres anclada en el cuerpo es objeto de discurso, y así mostrar como el poder se incrusta ahora en el cuerpo y ya no tanto en la ley. Se trata del surgimiento de la *anatomopolítica*, la cual emerge de la mano de las técnicas postridentinas de confesión de los pecados y la emergencia de la voluntad de saber y conocer los secretos de la sexualidad, de convertir la sexualidad en un objeto de discurso, en un objeto de ciencia que determina lo que es normal y lo que es patológico.⁵

Vemos entonces cómo el interés de Foucault por el cristianismo es muy puntual, muy específico, dentro del proyecto genealógico que elabora entre 1971 y 1976. Pero a partir de 1977, se produce un dramático cambio en este proyecto que va de la mano con la introducción de una nueva categoría analítica: la *gubernamentalidad*. Con esta llegamos a un nuevo momento, una tercera fase del interés de Foucault por el cristianismo, registrado esta vez en su curso de 1977-1978, *Seguridad, territorio y población*. El tema aparece en la lección del 8 de febrero de 1978, cuando Foucault habla del poder pastoral como una matriz de procedimientos de gobierno sobre los humanos y ya no gobierno sobre el territorio, como ocurrió en el caso del poder soberano. Aunque es cierto que el poder pastoral no es propio del cristianismo (Foucault dice que es algo más antiguo que incluso se remite a los pueblos semitas), se centra en este último, al que se refiere como “[la civilización] más creativa pero a la vez la más conquistadora, la más arrogante y en realidad una de las más sangrientas”.⁶ Nótese aquí que, por primera vez, Foucault habla del cristianismo como una civilización en lugar de referirse concretamente a técnicas muy específicas como la confesión. Sin embargo, habla de un tipo de poder, de una forma de gobierno que caracteriza el cristianismo como tal, sin centrarse en definir el cristianismo con base en ciertos dogmas teológicos y sin reducir eso que llama *el pastorado* a una estructura jurídica como, por ejemplo, la Iglesia. El poder pastoral es, más bien, una técnica de construcción de la conducta de los

⁵ Cf. Michel Foucault, *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2005).

⁶ Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Buenos Aires: FCE, 2006), 159.

individuos, el arte de gobernar el campo de posibilidades de acción de un individuo, pero no mediante la violencia. Esta técnica incluye procedimientos distintos, como el ya citado de la confesión, pero Foucault hace mucho énfasis en la dirección de conciencia por parte de un pastor o una autoridad superior.

La tesis de Foucault es que con el cristianismo se introduce una forma muy específica de convertirse en sujeto, que luego se va a expresar en todos los aspectos de la cultura occidental: “Un dispositivo de poder [...] que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos, digamos desde el siglo II o III hasta el siglo XVIII”.⁷ Por lo tanto, sin entender el funcionamiento del poder pastoral, no podremos comprender el modo en que surge el Estado moderno. Es importante tomar en cuenta que el curso de 1978 está dedicado precisamente a tratar de realizar una genealogía de este último. Pero ¿cuál es la relación entre el cristianismo y el nacimiento del Estado moderno? Para Foucault, este no hereda tanto sus doctrinas teológicas, sino sus técnicas de gobierno. El filósofo francés se interesa entonces por el cristianismo en tanto que eslabón genealógico para comprender la emergencia en el siglo XVIII de la razón de Estado. Por *razón de Estado* se está refiriendo a las monarquías absolutistas de los siglos XVI y XVII.

Así, el cristianismo se convierte en un elemento clave para trazar una historia de la gubernamentalidad que desemboca primero en el Estado moderno, pero luego en técnicas de gobierno que desbordan al propio Estado como el liberalismo y el neoliberalismo. Lo que hereda el Estado moderno del pastorado es la idea de que el soberano debe velar por la población, cuidar la población. El Estado se *gubernamentaliza* en la medida que integra a su racionalidad una serie de tecnologías de conducción de la conducta, propias del pastorado, como la higiene en la educación, el cuidado de la familia, el control de la sexualidad, etcétera. Preguntas del tipo cómo gobernar la conducta de otros, con qué técnicas, apelando a qué estrategias, con base en cuáles objetivos serán parte integral de la racionalidad del Estado moderno. Las cosas no son tan simples entonces como sugiere la popular hipótesis sociológica de la secularización.

Un elemento importante en el análisis de Foucault sobre el pastorado es el tema de las contraconductas, abordado en la clase del 1 de marzo de 1978 del curso *Seguridad, territorio y población*. Dicho tema trata sobre aquellos movimientos disidentes que desafiaban el pastorado y que, por lo general, surgían en el interior mismo del cristianismo, pero que eran vistos por la jerarquía eclesial como movimientos heréticos. Resistencias que Foucault llama *contraconductuales*, porque se rebelan contra el tipo de gobierno ejecutado por el pas-

⁷ *Ibíd.*, 177.

torado que pretendía la obediencia. Se trata de formas de desobediencia en el sentido de que buscan la salvación, pero sin tener que aceptar las condiciones del pastorado.

Algunos movimientos o personajes, como los gnósticos, los valdenses, los anacoretas, los ascetas, las monjas místicas de la Edad Media y también personajes como John Wycliffe o Jan Hus y, desde luego, la figura de Martin Lutero, rechazaron la estructura pastoral de un modo u otro y expresaban una negativa a ser gobernados de esa manera y con esos métodos. Se trata de una inservidumbre voluntaria que Foucault valorará como el prelude genealógico de la actitud crítica a la que se referirá en su interpretación de la *Aufklärung* kantiana. Los análisis que hace Foucault de la pastoral cristiana forman parte de una genealogía de las técnicas de gobierno que se despliegan en el Estado moderno, pero también una genealogía de la actitud crítica frente a ese tipo de gobierno. Sin los dispositivos de poder desplegados por el cristianismo no podríamos entender ese fenómeno que llamamos *la modernidad*.

Sin embargo, no será sino hasta 1980, en el marco del curso *El gobierno de los vivos*, que Foucault se dedicará sistemáticamente a un estudio de las técnicas cristianas de subjetivación, con lo que entramos en el momento más importante de la reflexión foucaultiana sobre el cristianismo. El curso del Collège de France, de 1979 a 1980, es el laboratorio en el que Foucault prepara la publicación del segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, proyecto que había quedado interrumpido y que luego fue reformulado por completo. Este volumen llevaría por título *Las confesiones de la carne*, ahí Foucault buscaría retomar la idea ya formulada en el volumen uno de *La voluntad de saber*, en el sentido de que las técnicas cristianas de confesión se postulan como un prelude del dispositivo de la sexualidad. Solo que esta vez Foucault lleva su genealogía mucho más atrás del concilio de Trento. Para ese entonces, la genealogía estirará sus linajes hasta el siglo segundo de la era cristiana. El cristianismo ya no será visto como poder pastoral, sino como un régimen de verdad.

En la lección del 6 de febrero de 1980, Foucault planteará su nueva hipótesis de lectura del cristianismo como régimen de verdad. Aquí el punto clave es entender qué tipo de acciones obligan a los individuos a decir la verdad sobre sí mismos o, dicho de otro modo, Foucault se interesa por los procedimientos a través de los cuales puede emerger la verdad de sí mismo: el sujeto puede conocerse a sí mismo, conocer las profundidades de su alma, aquello que lo define como tal.⁸ Así pues, el cristianismo inventa una serie de procedimientos de verdad en el siglo II de los cuales Foucault destaca tres: el bautismo, la confesión y la penitencia. Se trata de explorar la relación de la subjetividad con la

⁸ Cf. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: FCE, 2002).

verdad que caracterizará desde entonces a la cultura occidental. De manera que, para Foucault, el gran aporte del cristianismo al mundo son las técnicas de producción de la verdad sobre uno mismo surgidas en el siglo II.

Nótese que Foucault no se interesa en el fundador del cristianismo, ni en san Pablo, ni en las doctrinas teológicas. Le atraen, en cambio, los llamados *padres de la Iglesia*: Tertuliano, Orígenes, Ambrosio, Agustín, Basilio, etc., ya que en sus escritos Foucault desentraña las técnicas de subjetivación y la verdad. Se interesa también en figuras como Casiano, fundador del monacato cristiano, pues es en los monasterios donde estas técnicas se ejecutan ejemplarmente. La Iglesia primitiva es ignorada por Foucault pues no está interesado en reflexionar sobre el origen del cristianismo (de hecho, la metodología misma de la genealogía prohíbe en cierto modo preguntarse por los orígenes). Aunque tampoco le importan los grandes tratados dogmáticos de los padres de la Iglesia, sino tan solo aquellos textos que se refieren específicamente a las prácticas cristianas: celebraciones litúrgicas, rituales de penitencias, catecumenado, etcétera.

Entonces, el cristianismo aparece enmarcado en una historia de los regímenes de verdad que, sin embargo, no llevará a Foucault hacia adelante, sino hacia atrás. En la medida que avancen sus investigaciones, Foucault se da cuenta de que esas técnicas cristianas de subjetivación son en gran parte tomadas de la filosofía clásica y helenística, en particular, de los estoicos. Es por esta razón que decidió suspender la publicación de *Las confesiones de la carne*, que ya estaba prácticamente terminado, y decidió dedicarse a profundizar en el problema de las *técnicas de sí* en la filosofía griega y romana. El libro *Las confesiones de la carne* fue publicado mucho tiempo después de la muerte de Foucault, en 2018.⁹ Sin embargo, estuvo listo mucho antes, solo que el francés se dio cuenta de que estas técnicas de subjetivación cristiana tenían un antecedente en el estoicismo y se dedicó a llevar su estudio hacia el pasado.

La genealogía de Foucault se mueve mucho más atrás, hacia la Grecia clásica primero, y luego hacia la Roma helenística de los siglos I y II. El filósofo dedica su curso de 1981-1982, *La hermenéutica del sujeto*, a explorar este tema. Aquí emerge el asunto de la estética de la existencia y con ello se da inicio a otro momento, un quinto momento de la reflexión foucaultiana sobre el cristianismo. Este se caracteriza por el contraste que establece Foucault entre los conceptos de la *estética de la existencia* —desarrollada por la filosofía greco-romana— y la *hermenéutica de sí*, desplegada por el cristianismo, con el fin de mostrar en qué radicó el corte entre el mundo pagano y el mundo cristiano;

⁹ Cf. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne* (Madrid: Siglo XXI, 2019).

cuál fue la trágica especificidad del cristianismo que marcaría el desarrollo de la cultura occidental.

Este último momento se puede localizar en la exploración que hace Foucault del arte de vivir en su curso *La hermenéutica del sujeto* y en unas conferencias dictadas ese mismo año, en otoño de 1980, en Estados Unidos, tituladas *El comienzo de la hermenéutica de sí*.¹⁰ Ahí queda claro que el interés por el cristianismo se inscribe en el ambicioso proyecto de una genealogía del sujeto moderno que el filósofo francés no alcanzó a terminar. La hermenéutica de sí, introducida por el cristianismo, es la transformación decisiva con respecto al arte de vivir de los antiguos en dirección a la modernidad.

Consideraciones metodológicas

En este segundo apartado me interesa reflexionar sobre algunas consideraciones metodológicas de corte filosófico. Deseo mostrar qué tipo de apuestas está poniendo en juego Foucault. El estudio del cristianismo que empieza el autor francés a partir de 1980 genera una serie de inquietudes metodológicas. Quizás la primera de ellas corresponde a la relación de esas investigaciones con el proyecto genealógico de una historia de la gubernamentalidad. El mismo Foucault se ocupa de este tema en la clase del 9 de enero de 1980, en el marco de su curso *Del gobierno de los vivos*. Esta lección está dedicada al cristianismo, más específicamente, a las prácticas de subjetivación de la verdad en el cristianismo. Allí pretende elaborar la noción de *gobierno*, introducida ya en los dos cursos anteriores: *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*.

Un primer elemento que llama la atención en este curso es que Foucault se interesa por “desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber poder”.¹¹ Este aspecto es metodológicamente interesante porque en el curso de 1980 Foucault parece querer consolidar el alejamiento ya manifestado abiertamente respecto al modelo bélico utilizado en sus investigaciones genealógicas de los 70. He presentado esta idea en dos libros, en los que desarrollo un argumento complejo según el cual hay una ruptura en la analítica de poder de Foucault, por la que se pasa del modelo bélico al modelo gubernamental.¹² En este artículo no puedo detallar tanto ese argumento,

¹⁰ Michel Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth* (Madrid: Siglo XXI, 2023).

¹¹ Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos* (Buenos Aires: FCE, 2014), 30.

¹² Cf. Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2010); *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault* (Bogotá: Siglo del Hombre, 2016).

solamente quiero mencionar que, poco a poco, Foucault va abandonando el tema de la biopolítica en sus cursos de 1978 y 1979, y se interesa cada vez más por el tema del gobierno. Tanto fue así que si el curso de 1979 se titulaba todavía *El nacimiento de la biopolítica* (aunque en realidad nunca habla de biopolítica), el curso del año siguiente, de 1980, ya tiene un título distinto: *Del gobierno de los vivos*.

Entonces, ya no se trata de estudiar el modo en que el poder se hace cargo de la vida mediante técnicas de gobierno de la población, como había hecho en sus cursos anteriores, sino del gobierno de los humanos a través de la verdad. No es el cuerpo especie y su relación con las técnicas de control poblacional lo que ahora le interesa, más bien el sujeto en su relación con los actos de verdad. Este sujeto del que está hablando Foucault no aparece como el sujeto del que hablaba antes, como una variable dependiente de las relaciones de saber-poder en el modelo bélico anterior. Ahora, en este nuevo modelo gubernamental —que emerge lentamente de los cursos de 1978 y 1979—, el sujeto tiene un estatuto diferente: ya no es el producto de las relaciones saber-poder, sino que ahora posee agencia. Este sujeto está en la capacidad de producirse a sí mismo a través de ciertos actos de verdad. Diríamos entonces que los cursos de 1978 y 1979, *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*, son de transición hacia la consolidación del modelo gubernamental y el abandono definitivo del modelo bélico, que ya para 1980 Foucault declaraba como gastado y trillado.

Ahora bien, Foucault es consciente de que este abandono podría ser malentendido por sus lectores. Por ejemplo, al inicio del curso de 1980 afirma: “Cuando digo esto doy muestras de una completa hipocresía porque es evidente que uno no se deshace de lo que uno mismo ha pensado como se deshace de lo que han pensado otros”.¹³ No es fácil deshacerse de sí mismo,¹⁴ transformarse y cambiar de piel, pero eso es precisamente lo que Foucault experimentó en sus cursos de 1978 y 1979. Por eso aclara: “En los cursos de los dos últimos años traté entonces de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder”.¹⁵ Aquí es necesario precisar algo, no es que Foucault esté abandonando la noción de *poder* —de hecho al año siguiente, en 1981, escribió un importante ensayo titulado “El sujeto y el poder”—, lo que está abandonando es una cierta comprensión

¹³ Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 31.

¹⁴ Es interesante ver como Foucault es un tipo muy autocrítico. Va avanzando y se da cuenta de que lo que hace ya no es de interés y empieza a revisar otros temas. Su obra va variando en distintas direcciones, no le interesa tanto corregirse a sí mismo como avanzar en su investigación.

¹⁵ *Ibíd.*

unilateral del poder, una que entiende la acción humana como efecto de relaciones de fuerza que escapa por entero al control del sujeto, por ser este enteramente un producto de esas fuerzas.

En ese modelo no hay posibilidad alguna de resistir al poder sino en las condiciones mismas establecidas por el poder; es decir, el contrapoder solo puede darse en el escenario mismo definido por el poder. En cambio, en el modelo de gobierno, el poder ya no es entendido como dominación, como guerra constante de la cual es imposible escapar. En ese momento pasa a ser entendido como un juego de incitaciones mutuas, tal como lo dice explícitamente en el ensayo “El sujeto y el poder”, lo que define las relaciones de poder es que son “un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones [...]. En sí mismo, el ejercicio del poder no es violencia [...] es un conjunto de acciones sobre acciones posibles [...]: incita, induce, seduce, facilita o dificulta”.¹⁶ Entonces, Foucault abandona la noción de *poder como violencia* correspondiente al modelo bélico sobre los cuerpos, que había utilizado a comienzos de los 70, y ahora entiende el poder más bien como una acción sobre otras acciones. A partir de esta concepción, se trata de delimitar el espacio posible de la acción y no tanto de una intervención directa sobre los cuerpos, como ocurría en el caso del poder disciplinario o incluso en el de la biopolítica.

De esa manera, los análisis que Foucault emprende sobre el cristianismo en su curso de 1980 se inscriben en el tránsito del modelo bélico al modelo gubernamental. Ahí, el poder ya no es entendido como un ejercicio de violencia, sino como una estrategia de conducción de la conducta, en suma, un gobierno de la conducta. Después de un intento algo preliminar de crear una nueva forma de comprender el poder a través de la noción de *gobierno* en los cursos de 1978 y 1979, Foucault elabora dicha noción en la dirección de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Estas tres variables: sujeto, verdad y gobierno delimitan el campo de estudio del cristianismo, emprendido ahora por Michel Foucault. Así, el cristianismo será entendido en el marco de un análisis exploratorio de las relaciones que, a partir del siglo II de la era cristiana, el sujeto entabla con la verdad, es decir, los actos de verdad.

Es en ese sentido que, en la primera clase del curso *Del gobierno de los vivos*, Foucault elabora la noción de *aleurgia*, una de las más interesantes de su último periodo. A través de esta noción, Foucault ejemplifica el tránsito del modelo bélico al gubernamental: “[el ejercicio del poder se acompaña con] un conjunto de procedimientos, verbales o no, mediante los cuales se saca a la

¹⁶ Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología* 50, n.º 3 (1988): 14-15.

luz [...] algo que se afirma o, más bien, se postula como verdadero”.¹⁷ El filósofo francés insiste en que el poder no es un brutal ejercicio de violencia que impone una necesidad y una obligación sobre el sujeto. Más bien, el ejercicio del poder requiere una manifestación de la verdad que, sin embargo, no se vuelve obligatoria mediante ciertos procedimientos como la tortura, tal como había señalado previamente en *Vigilar y castigar*, sino que tiene que ver con rituales y ceremonias en los que el sujeto se reconoce y saca a la luz algo secreto, algo oculto de sí mismo. A este tipo de procedimientos Foucault los llama *aleturgia*, palabra que según él era muy poco utilizada en el mundo griego y que significa ‘manifestación de la verdad’. En palabras del propio Foucault: “Podríamos llamar ‘aleturgia’ al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, el olvido, y decir que no hay ejercicio de poder sin algo parecido a una aleturgia”.¹⁸

Esto significa que el arte de gobernar, que en los cursos anteriores se remitió a un cierto tipo de conocimientos científicamente avalados como la economía política, no puede darse sin la aleturgia. Con ello se quiere mostrar que la verdad necesaria en el poder para gobernar no es solo de carácter objetivo, también, y quizás primordialmente, de carácter subjetivo. Así pues, debe ser una verdad enunciada por el propio sujeto gobernado y no únicamente por expertos. El arte de gobernar requiere, por lo tanto, no solo una verdad generada a partir de procedimientos objetivos elaborados por la ciencia (por ejemplo, las ciencias sexuales), sino también los procedimientos verbales y no verbales a través de los cuales los sujetos gobernados pueden enunciar una verdad y un conocimiento de sí mismos. Como dice Foucault en la clase del 9 de enero de 1980: “No hay hegemonía sin aleturgia”.¹⁹

Ahora bien, pudiera parecer que Foucault considera que la aleturgia o el gobierno *aletúrgico* es una cosa del pasado, del cristianismo primitivo, sin embargo, no es esto lo que quiere decir. Recordemos que ya en *La voluntad de saber* insistía en que el poder requiere la confesión y que el dispositivo de la sexualidad se montaba precisamente sobre la incitación permanente a hablar de sexo, mediante saberes expertos, como la psicología y el psicoanálisis. Entonces, no es que esa aleturgia del siglo II de la era cristiana haya desaparecido por completo, más bien se ha integrado en formas propiamente modernas de ejercer el arte de gobierno. El tipo de gobierno a través de la verdad que surge con el cristianismo sigue vivo todavía en el seno de las sociedades modernas

¹⁷ Michel Foucault, *Del gobierno de los vivos*, 24.

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*, 25.

mediante técnicas elaboradas por las ciencias. No hay poder sin verdad y esta no es solo cuestión de ciencia objetiva, sino que requiere la manifestación de lo verdadero, sin esto es imposible el gobierno.²⁰

El pensador francés quiere mostrar que el vínculo entre el poder y la verdad requiere la participación activa del sujeto, así como que el triángulo sujeto, poder y verdad es mucho más antiguo que la modernidad. Esto último, se remite al mundo cristiano de los siglos II y III de la era cristiana, muy a pesar de que las sociedades modernas se ven a sí mismas como secularizadas. Al respecto Foucault afirma:

Me gustaría tratar de ir más allá de esos diferentes esquemas y mostrarles que no fue el día que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin las relaciones entre el gobierno y la verdad. No hubo que esperar la constitución de esas nuevas relaciones, modernas, entre arte de gobernar y racionalidad, digamos, política, económica y social para que se estableciese el vínculo entre manifestación de verdad y el ejercicio del poder. Ejercicio del poder y manifestación de verdad estaban ligados desde mucho tiempo atrás, en un nivel mucho más profundo.²¹

De manera que la historia de la gubernamentalidad iniciada en los cursos de 1978 y 1979 nos dirige a un periodo más antiguo que la modernidad o, dicho de otro modo, la modernidad tiene capas arqueológicas muy antiguas, las cuales ella misma se niega a reconocer, pero que un estudio genealógico como el de Foucault saca a la luz. Somos mucho más cristianos de lo que quisiéramos reconocer.

Si Foucault antes había señalado que la racionalidad moderna no puede prescindir del vínculo entre el saber y el poder, ahora muestra que este debe ser explicado a través de un tercer elemento: el sujeto. Además, señala que dicho vínculo se establece mucho antes del surgimiento del estado moderno, la biopolítica y el poder disciplinario. De manera que es necesario complementar los análisis que hacía Foucault en los 70 con la historia de la gubernamentalidad de los 80. Todo esto no quiere decir que haya una ruptura completa entre el modelo bélico y el modelo gubernamental, como algunos pudieran suponer. Ciertamente, Foucault introduce la variable del sujeto como categoría relativamente independiente del saber y el poder, e inicia una genealogía del modo en que estas tres variables se relacionan entre sí, pero ello no conlleva el abandono de la visión estratégica del poder y tampoco el abandono de la genealogía como método de hacer historia

²⁰ *Ibíd.*

²¹ *Ibíd.*, 37.

Esto se puede ver con claridad a partir de los señalamientos metodológicos que da Foucault en su clase del 30 de enero de 1980. En esa lección, como lo había hecho a comienzos de los 70, Foucault se posiciona en contra del análisis ideológico. Recordemos que el autor francés está en contra de la teoría de las ideologías, por lo mismo, el cristianismo no es retomado como si se tratara de una ideología. Esta noción apela a una distinción entre lo verdadero revelado por la ciencia y lo falso de la representación cultural, impuesta por los intereses de la clase dominante. El interés de Foucault no consiste en ver el cristianismo como opio del pueblo ni como expresión de la falsa conciencia. La legitimidad o ilegitimidad del poder no se define en términos de verdad o error de las representaciones, en términos de ciencia o ideología. El autor menciona que no hay una legitimidad intrínseca del poder, pues ningún poder se funda en la necesidad; no hay ningún poder que de suyo sea inevitable, porque lo que tenemos son relaciones de poder y estas son siempre contingencias históricas.²²

Este era el principio de la genealogía que Foucault nos presentaba ya en la década de los 70. Y no ha cambiado de opinión en los 80. Únicamente que, en lugar de genealogía o de arqueología, Foucault introduce un nuevo término: *anarqueología*. Esta se trata de una categoría muy interesante que, de hecho, solo utiliza en este curso. ¿Qué es la anarqueología? De entrada, digamos que Foucault no está proponiendo un método distinto, tan solo está enfatizando un nuevo nombre al hecho de que su historia de la gubernamentalidad parte de un principio: la falta de necesidad de todo poder. Así como en *Seguridad, territorio y población* había establecido el principio de que la historia parte de la no existencia de los universales, también ahora, parte de la arbitrariedad o historicidad radical de todo poder. En última instancia, Foucault sigue siendo un nominalista en términos metodológicos tal como lo había sido en los 70. El rechazo metodológico de los universales y el rechazo del humanismo siguen siendo las características de su método de análisis, llámesele genealogía, arqueología o anarqueología.

Por lo tanto, el estatuto del cristianismo es similar al de la locura o al de la sexualidad en escritos anteriores. No se trata de un universal, de algo ya constituido, más bien del efecto de un conjunto de prácticas singulares que deben ser analizadas precisamente en esa singularidad. Lo que le interesa a Foucault, no es “el cristianismo”, sino una serie de prácticas muy específicas o técnicas de gobierno, por lo que no habla de sus dogmas ni tampoco de las creencias; el cristianismo solo le interesa en tanto régimen de verdad. En efecto, no se preocupa por la falsedad o la veracidad de las creencias, solamente por el modo en que los cristianos establecen consigo mismos una relación de

²² *Ibíd.*, 99-100.

conocimiento permanente, una obligación de descubrir en ellos la verdad, esto es, un secreto que debe salir a la luz. En consecuencia, le interesan las técnicas a partir de las cuales un cristiano se ve en la obligación de conocer y decir la verdad sobre sí mismo. No es la fe sino los actos de fe los que constituyen el objeto de la *anarqueología*.

Esto recuerda lo que decía Althusser en su famoso texto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”,²³ que el cristiano no se arrodilla en la iglesia porque tiene fe, sino para tener fe. Es decir que aquello que lo constituye como cristiano es el acto mismo de arrodillarse. No hay ningún dogma que lo hace ser cristiano, más que ir a misa y tomar la comunión, de tal manera que los actos son la propia performatividad. El cristianismo tiene una performatividad y es eso precisamente lo que le interesa a Foucault, no tanto las doctrinas del cristianismo. Por ello, hablar del cristianismo como régimen de verdad conlleva a distinguir diversas técnicas singulares de relación entre el sujeto y la verdad. Foucault identifica dos técnicas específicas, dos regímenes de verdad que son diferentes, pero que guardan relación entre sí: el régimen de la fe y el régimen de la confesión. E incluso en el primer caso, en el régimen de la fe, no le interesa la pregunta ¿porque tengo fe?, sino ¿qué hago?, ¿qué cosas hago como cristiano? Entonces, no escoge abordar la relación del sujeto cristiano con la verdad del dogma, más bien elige su relación con la verdad sobre sí mismo. Además, Foucault reconoce que ambos regímenes tienen entre sí relaciones profundas y fundamentales.

En resumen, podríamos puntualizar algunas cosas. En primer lugar, el cristianismo es abordado por Foucault a partir de 1980 desde la perspectiva de una larga historia de la gubernamentalidad y, concretamente, al tomar en cuenta la perspectiva de una historia del sujeto. Este es el famoso tercer eje del análisis genealógico. Desde los 70, Foucault consideró que le faltaba algo, que sus análisis habían tenido dos ejes y les faltaba un tercero, el del sujeto. No es, por lo tanto, el cristianismo como tal lo que le interesa a Foucault, sino la genealogía del sujeto moderno.

En segundo lugar, el cristianismo es abordado desde la perspectiva de una ontología del presente. Dado que en la actualidad se nos impone la obligación de decir la verdad sobre nosotros mismos, por ejemplo, tener una identidad personal, social, sexual, laboral, cultural, etcétera, la genealogía se pregunta ¿cómo es que hemos llegado a ser lo que somos? Y, para responderlo, Foucault se remite al cristianismo de los siglos II, III y IV de la era cristiana. Realiza una genealogía de la subjetividad moderna que se remonta mucho más atrás de la modernidad.

²³ Cf. Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1974).

En tercer lugar, Foucault no se interesa por los dogmas de fe del cristianismo como por las técnicas de desciframiento de la verdad de sí por parte del individuo. Esto significa que no le interesa el origen del cristianismo ni se pregunta por su fundación ni por las figuras de san Pablo ni Jesús; es un cristianismo sin Cristo. El cristianismo de Foucault es un cristianismo sin Cristo y también es un cristianismo sin Iglesia, sin institución. Al contrario, le interesan más bien personajes menores como Tertuliano a la hora de trazar la historia de las relaciones del sujeto con la verdad de sí mismo. De igual forma, hay una ausencia de toda consideración del cristianismo como religión escatológica, pues, lo que le interesa a la genealogía es la dimensión inmanente y material de las técnicas. En este aspecto, se mantiene el vínculo con Nietzsche, tanto al considerar el cuerpo hilo conductor de la genealogía como al poner el énfasis en los actos y las conductas, y no en las creencias. El análisis del cristianismo desde la perspectiva de la gubernamentalidad no es, por lo tanto, el del cristianismo como religión de salvación, sino el de las relaciones entre el sujeto y la verdad de sí mismo como exigencias para la salvación.

En cuarto lugar, debemos señalar que, en el marco de la óptica anterior, el análisis de Foucault se centra en tres dispositivos: el bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia. A través de estos, el sujeto será capaz de descifrarse a sí mismo, de reconocerse y manifestar la verdad de sí: “Yo creo que en el cristianismo —dice Foucault en un curso de 1981— aquello que constituyó una ruptura en la historia occidental es el conjunto de técnicas perfeccionadas para extraer la verdad de uno mismo acerca de un pecado”.²⁴ Se refiere a técnicas para descubrir una verdad oculta en el fondo del propio sujeto, este último es visto como sede de procesos más o menos oscuros que debe descifrar y exponer a la luz del día. El cristianismo, insiste Foucault en ese curso, coloca al individuo en la obligación de averiguar en el fondo de sí mismo cierto secreto como develamiento, cuya manifestación debe tener en su rumbo hacia la salvación una importancia decisiva. Tiene la obligación, por tanto, de buscar la verdad de sí mismo; la obligación no solo de descubrir esa verdad, también de manifestarla de manera performativa.

Comentarios finales

Quisiera terminar con un breve comentario en torno a la diferencia que podemos detectar entre el cristianismo del que habla Foucault en el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población*, así como del que habla en el curso del 1980, *El gobierno de los vivos*. Pasaron solo dos años, pero en ese lapso la concepción de

²⁴ Michel Foucault, *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2014), 132.

Foucault cambió mucho. El modelo bélico entra en crisis, aparece el *gubernamental* y Foucault entonces se ve obligado a replantear toda su visión del cristianismo. Por lo mismo, hay que volver a preguntarse qué es lo que Foucault está haciendo con estos análisis de las técnicas cristianas de subjetivación al tener en cuenta que la genealogía opera como una ontología del presente. Me parece que, en el análisis del cristianismo, en el curso de 1980, se produce un desplazamiento respecto al modo en que el concepto era visto en el curso de 1978. En definitiva, el cristianismo de 1980 no ocupa el mismo lugar en la historia de la gubernamentalidad que el cristianismo de 1978.

¿En qué consiste este desplazamiento? En *Seguridad, territorio y población*, Foucault quiere demostrar que las técnicas cristianas de gobierno, a las que denomina como *poder pastoral*, son muy importantes para entender el surgimiento del Estado moderno. En el gobierno de las almas, practicado por el cristianismo, Foucault identifica el origen de las técnicas *gubernamentales* aplicadas por el Estado moderno, ya que en estas se cuida de los hombres y de cada uno bajo el primado de una economía, de un gobierno económico. Esto es lo que le interesaba en el curso de 1978, en el que empieza su análisis del liberalismo y de la economía política. El pastorado cristiano y la *razón de Estado* se sitúan en ese curso en una misma matriz tecnológica en la que el gobierno es una forma de ejercer el poder a través de la economía. La noción de *gobierno económico* es, entonces, el eje de los análisis que hace en el curso de 1978 y es desde ahí que se ocupa de las prácticas cristianas de dirección de conciencia.

Pues bien, ya en el curso de 1980, *El gobierno de los vivos*, esta perspectiva se modificó por completo. Foucault siguió explorando la noción de *gobierno* que había aparecido ya en el curso de 1978, pero su concepción del cristianismo no fue la misma porque dejó de interesarse por el asunto del gobierno económico. Lo que en ese momento le preocupa ya no es la economía de las almas, es decir, el modo en que el pastor ejerce un control exhaustivo y calculado sobre las acciones y los pensamientos de las ovejas. Ya no le interesa tampoco el asunto de la biopolítica, es decir, que el problema del bienestar de la población, la gestión de la salud, la enfermedad, la mortalidad, etcétera, han dejado de estar en el centro de su atención. Lo que ahora le preocupa es el modo en el que un individuo es capaz de subjetivarse a sí mismo, en otras palabras, de convertirse en sujeto de sus propias acciones, en dueño de su propia conducta, un sujeto capaz de conducirse a sí mismo, tal como lo planteaba Kant. El problema de la libertad es lo que está en el centro de las preocupaciones de Foucault en la década de los 80.

Este cambio de énfasis supone una perspectiva diferente del cristianismo, visto ahora como un momento decisivo en la historia de la subjetividad occidental. En la larga historia de relaciones del sujeto consigo mismo, ¿qué lugar

ocupa el cristianismo? Esta es la pregunta que se hace Foucault. Ya no le interesa el gobierno de las poblaciones, ni el disciplinamiento, ni un dispositivo de seguridad, ni todo eso de lo que hablaba en el curso de 1978. Ahora le preocupa la subjetivación a través de la verdad. Pero no una verdad que se le impone al individuo desde afuera, sino una verdad establecida por el propio individuo, la aleturgia de la que hablamos antes. Es la verdad sobre sí mismo lo que permitirá que ese individuo se convierta en sujeto, es decir, en un alma inteligible. De ahí el cambio de énfasis entre el curso de 1978 y el de 1980.

Mientras que en el curso de 1978 se le da mayor importancia a la heteronomía, en tanto que el buen pastor es quien conduce a sus ovejas y estas obedecen al pastor —un claro ejemplo de heteronomía en términos kantianos—, en el curso de 1980 se pone énfasis en la autonomía, pues las técnicas de confesión y dirección de conciencia son libremente elegidas por los individuos. Ellos son quienes eligen ser bautizados, mostrarse a sí mismos como pecadores, ingresan a los monasterios, se someten a la disciplina que requiere la salvación, etcétera. Las personas se hacían cristianas en el siglo II y III en medio de las persecuciones. Nadie las obligaba a volverse cristianas; al contrario, la obligación, la imposición era no hacerlo y, sin embargo, lo hacían. Son entonces las personas quienes eligen ser bautizadas, mostrarse a sí mismas como pecadoras, ingresar a los monasterios. Así, no es el pastorado como técnica de subjetivación heterónoma lo que le interesa a Foucault, sino la aleturgia, los actos a partir de los cuales un individuo se hace sujeto a través de la verdad. Una verdad, insisto, no aplicada sobre el individuo, sino descubierta por él mismo.

Vuelvo a las preguntas, ¿en qué radica la diferencia propia del cristianismo en esa larga historia de la subjetividad occidental?, ¿qué tipo de corte opera el cristianismo? Me parece que estas son las cuestiones que articulan todo el curso de 1980. Más específicamente, ¿cuál es el corte cristiano con respecto a la filosofía grecorromana en esta relación entre el sujeto y la verdad?, ¿en qué consiste la novedad cristiana?, y ¿cuál es nuestra relación hoy con esa novedad? El cristianismo introducirá el tema de la flaqueza humana, de la imperfección en medio de su entendimiento de la salvación. No es tanto que el cristianismo niegue la voluntad del individuo, que lo subjetive como animal de confesión, que se autoculpabiliza, es más bien que la flaqueza y la debilidad se convierten en un horizonte irrebalsable.

Desde ahí hay que entender el tema de las prácticas cristianas. En ese punto radica la diferencia cristiana con respecto al mundo grecorromano. La visión del humano en el mundo grecorromano es muy heroica: tienes que ser fuerte como los dioses. El cristianismo introduce el tema de la vulnerabilidad humana. Por primera vez, se muestra con gran claridad que los humanos somos vulnerables, terriblemente vulnerables, animales vulnerables. El cristianismo es la religión de la salvación en medio de la vulnerabilidad y es por eso que la re-

lación de sí consigo será una que enfatiza siempre el error, la debilidad, la fragilidad, el desconocimiento, la necesidad, el no bajar la guardia, la desconfianza, el miedo frente a sí mismo, frente a la maldad de la que se es capaz.

Digamos entonces que los cursos de 1978 y 1979 son unos textos de tránsito entre el modelo bélico y el modelo gubernamental. Tanto en *Seguridad territorio y población* como en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault se halla todavía en el campo de investigación determinado al comienzo de sus actividades en el Collège de France. Será apenas en el curso de 1980 cuando la noción de *gobierno* encuentre una vía diferente y se centre en la relación de sí consigo, el cuidado de sí y las tecnologías del yo.

Bibliografía citada

- Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *La filosofía como arma de la revolución*, 102-141. Ciudad de México: Siglo XXI, 1974.
- Badiou, Alain. *San Pablo: La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2016.
- Foucault, Michel. *Del gobierno de los vivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Darmouth*. Madrid: Siglo XXI, 2023.
- “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología* 50, n.º 3 (1988): 3-20. <https://perio.unlp.edu.ar/catedras/wp-content/uploads/sites/96/2020/03/T-FOUCAULT-El-sujeto-y-el-poder.pdf>
- *Historia de la sexualidad 4: Las confesiones de la carne*. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- *La sociedad punitiva*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- *La voluntad de saber: Historia de la sexualidad 1*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.
- *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Žižek, Slavoj, *El títere y el enano: El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

Las dos ontologías críticas de Foucault: de la transgresión a la ética¹

Foucault's two critical ontologies: from transgression to ethics

Diogo Sardinha
Universidad de Lisboa
ORCID: 0000-0003-3342-1859

Resumen

En este texto se argumenta que, a pesar de sus enormes diferencias, los textos de Foucault sobre la literatura de principios de los 60 y su reflexión sobre la ética en la Antigüedad, desarrollada en los 80, pertenecen a un mismo universo de problemas que atravesaron toda su obra. Dicho universo es el de los límites del ser y su relación con la ética. La atención de Foucault a estos tres términos (*límites, ser y ética*) se encuentra presente, de formas ciertamente distintas, en las diferentes etapas de su trabajo intelectual.

Abstract

This text argues that, despite their enormous differences, Foucault's texts on literature in the early 1960s and his reflection on ethics in antiquity developed in the 1980s belong to the same universe of problems that runs through the Frenchman's entire oeuvre. This universe concerns the limits of being and its relation to ethics. Foucault's attention to these three terms (*limits, being, and ethics*) is present in various forms and stages of his intellectual work.

Palabras clave

Foucault, Bataille, ética, transgresión, ontología.

Keywords

Foucault, Bataille, ethics, transgression, ontology.

Fecha de recepción: julio 2024

Fecha de aceptación: noviembre 2024

Introducción

Los últimos textos de Foucault sobre ética, publicados en 1984, contrastan fuertemente con lo que había escrito en la primera mitad de los 60 basado en

¹ Traducido del francés por Ricardo Bernal Lugo y Omar Rivera Martínez.

la influencia de escritores como Bataille.² Al principio, en sus textos inspirados en la literatura, la transgresión ponía en peligro al sujeto, tal vez incluso lo desgarraba. Veinte años más tarde, la búsqueda de la moderación y las exigencias de la austeridad contribuirían a formar un nuevo sujeto y a protegerlo. No es de extrañar, entonces, que la lectura de los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* nos abra la puerta a un universo muy diferente al que Foucault nos había ofrecido a partir de la experiencia literaria sobre el suplício del sujeto. La atención que prestó a las obras de escritores como Roussel, Blanchot, Bataille y Artaud, a principios de los 60, lo llevó a considerar al sujeto no como una instancia que debe ser formada y protegida, sino torturada y destruida. De tal manera que en la literatura encontramos el lado violento de la desaparición del hombre, cuyo lado positivo y tranquilo nos revelará, pocos años más tarde, la arqueología de las ciencias humanas. Pero al mismo tiempo, la ética —de capital importancia para el último Foucault— era vista desde dos perspectivas distintas y hasta cierto punto opuestas: por un lado, era entendida como templanza y equilibrio, y por otro, como escandalosa y subversiva. Y la característica común para ambas perspectivas era el hecho de que, en aquel entonces, Foucault las rechazaba por igual.

Por extrañamiento que pueda parecer, la experiencia literaria de principios de los 60 y el giro hacia la Antigüedad en los 80 pertenecen al mismo universo problemático, que podríamos denominar el de *los límites del ser y su relación con la ética*. En efecto, la atención de Foucault a estos tres términos (*límites, ser y ética*) no es en absoluto nueva en su trayectoria. Sin duda toma una forma original en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*. No obstante, basta remitirse a *Historia de la locura* para ver que las crisis y los reajustes del “mundo ético”, así como las “experiencias éticas” de la locura y del error, están íntimamente ligados en este libro a las divisiones constantes entre sensatos e insensatos, así como a las exclusiones e inclusiones, que en su conjunto no son más que un trabajo sobre las fronteras exteriores e interiores de la sociedad occidental. En suma, la curiosidad de Foucault por la ética y la fijación de límites dista mucho de ser una novedad de su retorno a los griegos.

Si este análisis es correcto, significará que la ética extraída de la Antigüedad representa un quiebre con el mundo literario del desgarramiento del sujeto. No obstante, puede que la palabra *quiebre* no sea la adecuada para describir lo que se parece más a la caída de un silencio sobre los escritores del siglo xx. De hecho, nunca habrá una ruptura explícita: Foucault no opondrá estos dos

² Una versión parcial de este texto fue publicada en francés con el título “La ética y los límites de la transgresión”. Diogo Sardinha, “L’étique et les limites de la transgression”, *Lignes*, n.º 17 (2005).

universos ni negará el primero en favor del segundo. Por otra parte, escribir sobre estos autores implicaba sin duda rechazar la ética; al menos ese era el caso de Foucault. A la inversa, interesarse por la ética podía significar renunciar a la experiencia de la que estos escritores daban testimonio. Así pues, podemos distinguir claramente dos momentos en la reflexión de Foucault sobre la ética: el primero, a principios de los 60, que la rechaza; el segundo, a principios de los 80, que la acepta. Ambos parecen compartir una preocupación o un problema común, por lo que no pueden estar en contradicción. Sería más exacto hablar de oposición. Pero ¿cómo se oponen exactamente?, ¿podemos realmente entenderlos como tomas de posición en el mismo terreno problemático?

Es posible formular la hipótesis que nos guiará de la siguiente manera: aunque es cierto que la búsqueda de relaciones del sí mismo con el sí mismo se encuentra confrontada respecto a la teoría de la transgresión y del suplicio del sujeto, no es menos cierto que esta búsqueda y esta teoría se inscriben en una problemática común. Para poner a prueba esta hipótesis, tomaremos un texto ejemplar sobre Bataille, publicado en 1963, titulado “Prefacio a la transgresión”. En él, Foucault esboza una teoría que separa de manera perentoria la ética y el traspaso de los límites.³ Al mismo tiempo, desarrolla los rudimentos de “un pensamiento que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser”.⁴ Estos dos puntos garantizan que estamos en el mismo terreno del retorno al mundo griego, donde la finitud y el ser serán las claves de una ética definida como un modo de “fijar lo que se es” (*fixer ce qu'on est*). En la experiencia de Bataille, sin embargo, la ética es descartada por completo, mientras que los límites son considerados siempre como fronteras vueltas hacia afuera. De ahí el sorprendente contraste entre la transgresión como travesía hacia el más allá y la austeridad de la antigüedad como estrechamiento de lo interior. Veamos, pues, si la lectura del “Prefacio” nos da una medida exacta de la distancia que media entre principios de los 60 y principios de los 80. Tal vez nos ayude a comprender cómo la sabiduría antigua responde a la voz, entre tanto enmudecida, de la transgresión moderna encarnada por Bataille.

El rechazo de la ética entendida como escándalo y subversión

El “Prefacio” asigna a la filosofía una tarea: debe acoger y llevar adelante la experiencia moderna de los límites y su traspaso. Kant inauguró la crítica

³ Michel Foucault, “Préface a la transgression”, *Dits et écrits*, t. I (París: Gallimard, 1994). A partir de este momento nos referiremos a este texto como “Prefacio”.

⁴ *Ibid.*, 239.

como estudio de los dominios legítimos de la razón. Al mismo tiempo, Sade descubrió la sexualidad como “profanación en un mundo que ya no reconoce ningún sentido positivo en lo sagrado”.⁵ Juntos nos legaron “una experiencia esencial para nuestra cultura [...] una experiencia de la finitud y del ser, de los límites y de la transgresión”.⁶ Designada como singular y decisiva,⁷ esta forma de experimentar nuestra relación con el ser es, para Foucault, lo que debemos pensar hoy, si queremos explorar los caminos del exceso, de la sexualidad y de la muerte que nos abrieron Bataille, Blanchot y Klossowski.⁸ Puesto que los escritores del siglo xx nos han llevado a la cima del erotismo, entendido como “una experiencia de la sexualidad que vincula por sí misma la superación de los límites a la muerte de Dios”,⁹ toda la dificultad para la filosofía consiste ahora en encontrar las condiciones que le permitan proseguir los descubrimientos de la literatura en un nuevo terreno.

Recordemos de paso que, cuatro meses antes de que apareciera ese artículo en el número 195-196 de *Critique*, Jacques Lacan publicaba su artículo “Kant con Sade” en el número 191 de la misma revista. De modo que, casi al mismo tiempo que Foucault, Lacan tomó nota de la contemporaneidad de los dos autores de la Ilustración y planteó la tesis que hizo célebre su texto: “La *Filosofía en el tocador* viene ocho años después de la *Crítica de la razón práctica*. Si, al haber visto que se inscribe en ella, demostramos que la completa, diremos que nos da la verdad de la *Crítica*”.¹⁰

Además de que no hace una separación entre Kant, pensador por excelencia de la legitimidad, y Sade, descubridor ejemplar de la profanación sin Dios, Foucault no puede separar el límite y la transgresión: solo tienen sentido juntos. Este es el punto de partida del “Prefacio”, que Foucault enuncia así: “La transgresión es un gesto que concierne al límite; es ahí, en esta delgadez de la línea, donde se manifiesta el destello de su paso, pero quizás también su trayectoria en su totalidad, su origen mismo. La línea que atraviesa bien podría ser todo su espacio”.¹¹ Y, más adelante: “El límite y la transgresión se deben mutuamente la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no podría absolutamente ser franqueado; vanidad en cambio de una transgresión que únicamente podría ser franqueada por un límite de ilusión o de sombra”.¹² Lo que es, es límite.

⁵ *Ibíd.*, 234.

⁶ *Ibíd.*, 241.

⁷ *Ibíd.*, 236.

⁸ *Ibíd.*, 240.

⁹ *Ibíd.*, 236.

¹⁰ Jacques Lacan, “Kant avec Sade”, *Critique*, n.º 191 (1963): 292.

¹¹ Foucault, “Préface à la transgression”, 236.

¹² *Ibíd.*, 237.

Como consecuencia, el ser solamente se revela plenamente cuando sus límites aparecen a plena luz. Pero Foucault va un paso más allá, un paso que encierra la originalidad de su planteamiento: los propios límites solo se captan plenamente en el momento en que se traspasan. Como resultado, la ruptura significa una violación, pero la violación nunca es en sí misma; no existe fuera del traspaso de las fronteras. Por eso, el conocimiento de las líneas que definen a un ser, o incluso que definen al Ser, nunca puede adquirirse trabajando únicamente desde dentro: presupone un cruce de esas mismas líneas, su transgresión. Para el Foucault de 1963, un límite intocable existe de manera tan poco probable como una transgresión fuera de los límites. Ninguno es definitivo, ambos son provisionales. Ninguno tiene sentido en sí mismo, sino solamente en relación con el otro.

Señalemos de paso que no estamos frente a un argumento; se trata de una constatación. De hecho, el objetivo del “Prefacio” es identificar el contexto o el elemento común en el que el pensamiento moderno y la literatura encuentran su existencia conjunta. Este texto sobre Bataille es contrario a la nostalgia del racionalismo y, por tanto, no propone ningún retorno al pensamiento puramente crítico. Al contrario, insiste en que “de ahora en adelante el espacio constante de nuestra experiencia”¹³ es aquel en el que conviven tanto las fronteras como su violación. Esta concepción de un espacio común puede parecer dudosa, por no decir paradójica. Lo cierto es que, tanto para Foucault como para Lacan, la “prodigiosa distancia”¹⁴ entre formas de pensamiento tan opuestas como las de Kant y Sade nos da la medida de “una profunda coherencia”. A nosotros nos corresponde acogerla y hacerla hablar. Es en esto en lo que debemos centrar nuestra atención.

De manera paralela, el esfuerzo por encontrar la coherencia de la experiencia moderna está impulsado por un principio distintivo: el principio del exceso. Lo vemos primero en la importancia concedida al tema de la profanación, que, desde Sade, pasando por Nietzsche, hasta Bataille, se funda con la transgresión en un mundo dominado ahora por la ausencia e incluso la muerte de Dios. Pero también lo vemos en el énfasis puesto en la desmesura de una travesía que “se abre violentamente sobre lo ilimitado”,¹⁵ tanto como en la descripción de este movimiento como “pura violencia”.¹⁶ Además, el gesto de cruzar las fronteras “afirma lo ilimitado a lo que [este gesto] se lanza”,¹⁷ al

¹³ *Ibíd.*, 235.

¹⁴ *Ibíd.*, 242.

¹⁵ *Ibíd.*, 237.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*, 238.

mismo tiempo que aprendemos que “ningún límite puede retenerlo”.¹⁸ Por último, en cuanto se cruza un límite, otros lo sustituyen más adelante, y por eso “la transgresión cruza y no deja de cruzar”¹⁹ nuevas líneas. Si esta fuerza se detiene,²⁰ es solo temporalmente, hasta que un nuevo impulso hace que tras pase los límites que se han establecido mientras tanto. El trabajo sobre los límites se ve así a la luz de la violencia y el exceso, que son la única forma de pensar la interdependencia de las fronteras y su transgresión.

Pero incluso comprendiendo esto, no hemos aprehendido del todo la naturaleza de la transgresión. Por ejemplo, no sabemos hasta qué punto el cruce violento de las demarcaciones puede considerarse como una tarea por cumplir. Si es así, ¿quién debería o estaría en condiciones de llevar a cabo esta tarea? Es en este punto donde el “Prefacio” hace una distinción crucial, la cual justifica toda la atención que le prestaremos aquí: Foucault separa sin ambigüedad la transgresión y la ética, para, poner, al mismo tiempo, a esta última a distancia. Consideremos sus palabras:

Esta existencia [es decir, de la transgresión], tan pura y tan enmarañada, para intentar pensarla, para pensar desde ella y en el espacio que dibuja, debemos liberarla de su turbio parentesco con la ética. Liberarla de lo que es escandaloso o subversivo, es decir, de lo que está impulsado por el poder de lo negativo. La transgresión no opone nada a nada, no hace que nada caiga en el escarnio, no pretende sacudir la solidez de los cimientos; no hace brillar el otro lado del espejo más allá de la línea invisible e infranqueable. Precisamente porque no es violencia en un mundo compartido (en un mundo ético) ni triunfo sobre los límites que borra (en un mundo dialéctico o revolucionario), toma, en el corazón del límite, la medida desproporcionada de la distancia que se abre en él y traza la línea deslumbrante que lo hace nacer.²¹

Nos encontramos en un mundo más puro de lo que se creería. En el universo de la transgresión, tal como Foucault lo lee en Bataille, no hay lugar para utopías o sueños revolucionarios que iluminarían los gestos de los hombres o de las mujeres. Ningún más allá, sea como esperanza o como proyecto, dictaría su ley sobre la inmanencia y la ruptura de los muros. Tampoco existe ningún valor que dividiría nuestro mundo en bien y mal, o verdad y enga-

¹⁸ *Ibíd.*

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ “¿Y la transgresión no agota todo lo que es en el momento en que cruza el límite, no estando en otro lugar que en este momento del tiempo?”. *Ibíd.*, 237.

²¹ *Ibíd.*, 237-238.

ño, como ocurría en *Historia de la locura*. De hecho, en este libro se planteaba la cuestión del destino del “mundo ético”, en el que los individuos se clasifican según valores que se supone reflejan su racionalidad o corrección. Todo el análisis de *Historia de la locura* se basa en esta concepción, de la que aquí podemos dar un ejemplo elocuente:

A partir de la época clásica, y por primera vez, la locura se percibe a través de una condena ética de la ociosidad y en una inmanencia social garantizada por la comunidad de trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético compartido que le permite rechazar, como en un mundo diferente, toda forma de inutilidad social. El propio [loco] traspasa las fronteras del orden burgués y se aleja de los límites sagrados de su ética.²²

A diferencia del “Prefacio”, este pasaje capta el cruce de fronteras hacia un mundo compartido (*partagé*), en un doble sentido:²³ un mundo vivido en común con los demás, pero roto por una profunda línea que separa a los que trabajan honradamente de los que se sitúan más allá de toda actividad productiva. La ética del trabajo se opone a la ociosidad y, posteriormente, constituye la base del encierro: “Es en una determinada experiencia del trabajo donde se formuló la exigencia, indisociablemente económica y moral, del encierro. En el mundo clásico, el trabajo y la ociosidad formaban una línea divisoria que sustituía a la gran exclusión de la lepra”.²⁴

A partir de la idea de un compartir/dividir [*partager*], ciertos individuos pueden ser considerados por los demás como subversivos o escandalosos. Al mismo tiempo, queda abierto el espacio para la apología de la desobediencia o el escándalo. El libro sobre la locura trataba de cómo “el comportamiento del hombre social se juzga [dividido por una] patología dualista, en términos de lo normal y lo anormal, lo sano y lo mórbido, dividido en dos dominios irre-

²² Foucault, *Histoire de la folie* (París: Gallimard, 1996), 102.

²³ El autor se refiere a los dos posibles sentidos de la palabra *partagé* en francés que, dependiendo del contexto, puede aludir a compartir o a dividir. (N. T.).

²⁴ *Ibíd.*, 101. Sin duda debemos entender, en la idea de un “orden burgués” definido por los “límites sagrados de su ética”, el eco de las tesis expuestas en 1904-1905 por el señor Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (*The protestant ethic and the spirit of capitalism*), trad. por Isabelle Kalinowski (París: Flammarion Champs, 2000). En la “Observación preliminar” de 1920 a la colección de estudios de *Sociología de la religión*, Weber explica el significado de la expresión *espíritu del capitalismo* hablando del “papel determinante que ciertos contenidos de las creencias religiosas jugaron en el surgimiento de una ‘sociedad económica’, ‘mentalidad’, del *ethos* económico moderno y de la ética racional del protestantismo ascético”. *Ibíd.*, 63-64. Bajo la perspectiva foucaultiana de *Historia de la locura*, este *ethos* aparece íntimamente ligado al valor del trabajo y, a través de él, a la pretensión de excluir de la sociedad a todo tipo de holgazanes, incluso la figura misma de la ociosidad.

ductibles por la simple fórmula: ‘Bueno para el internamiento’.²⁵ En cambio, en el “Prefacio”, la violencia de la transgresión ya no es una etiqueta que las personas honradas utilizarían para clasificar los comportamientos deshonorosos o nocivos. El texto sobre Bataille abre un mundo muy diferente, en el que las violaciones de la norma en una sociedad compartida (el “mundo ético” de *Historia de la locura*) no se confunden con la transgresión, tomada ahora en su sentido más radical, ontológico.

Liberar la transgresión de lo que podría ser escandaloso y subversivo, para utilizar las palabras del artículo de 1963, es rechazar dos cosas: en primer lugar, que la transgresión pueda ser el resultado de un juicio compartido que decidiría entre el orden y el desorden en el seno de la comunidad; en segundo lugar, que pueda convertirse en objeto de un discurso elogioso y de una práctica que intentaría actualizarla. En otras palabras, la transgresión no sirve ni de acusación ni de programa; tampoco da lugar al anatema que abatiría a los que violan los valores que se deben defender. No se dirige contra los fundamentos de la vida en común que pretendería socavar, tal vez incluso destruir. En realidad, estos son los dos sentidos que engloban la palabra *ética*. De este modo, se aclara la idea que Foucault tiene de la ética: es el reino de los valores que solo son aprobados por la sociedad, porque son, al mismo tiempo, lo que permite dividir a todos los hombres y las mujeres en dos: en locos y razonables, normales o anormales, disciplinados o subversivos, honorables o escandalosos. Ahí los límites son internos al espacio común y lo atraviesan como fronteras. A su manera, la ética es pensada como una relación de fuerzas: una fuerza común que excluye e incluye, a la que se opone la fuerza de la respuesta que se burla de la moral. Al negar un carácter ético al traspaso de los límites, Foucault deja resueltamente de lado todo este aspecto político, social y moral.

Ontología crítica, pensar el ser y la finitud

Ahora bien, ¿con qué fin se deja de lado todo ello? Foucault ofrece pronto una respuesta. Dicha respuesta se formula precisamente a través de otra interrogación. Aquí leemos su hipótesis fundamental: “¿El juego instantáneo del límite y de la transgresión es en nuestros días la prueba esencial de un pensamiento [...] que sería, absolutamente y en el mismo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que piensa la finitud y el ser?”.²⁶ El resto del “Prefacio” se desprende de esta idea: contra la ética, es urgente pensar una Crítica y una Ontología. Del mismo modo, el terreno sobre el que se plantea la cuestión de la naturaleza de la transgresión se transforma radicalmente. Ya

²⁵ Foucault, *Histoire de la folie*, 174.

²⁶ Foucault, “Prefacio”, 239.

no es el de los valores, sino el del ser en la medida en que se nos ofrece como limitado. Tanto es así que la frontera que debemos reconocer ya no es la que se encontraría en el interior de un mundo vivido en común, de un mundo compartido; más bien, es como si se tratara de una línea que separa las existencias según sus cualidades reales o supuestas. Por el contrario, la frontera es exterior; es el límite que informa el ser.

Como consecuencia de lo anterior, si algo es compartido, es lo que separa el ser del vacío. Sin embargo, nada impide que este vacío se convierta en el lugar de una nueva existencia. Solo que la conquista de este (no)lugar solo es posible a fuerza de una violación, de un exceso de ser que no se satisface ni con un conocimiento positivo de sí mismo —obtenido mediante un encuentro pacífico con sus límites— ni con el establecimiento de derechos o de la legitimidad dentro de ellos. Esto es exactamente lo contrario de la definición de *crítica* otorgada por Kant. Como se observa en las primeras líneas del prefacio a la *Crítica de la facultad de juzgar*: “Puede llamarse *razón pura* a la facultad de conocer por principios *a priori*, y *crítica de la razón pura* al examen de su posibilidad y límites en general”.²⁷ La crítica “pone freno a las pretensiones perturbadoras del entendimiento”.²⁸ Y continúa diciendo que el alcance de “la crítica de las facultades del conocimiento [...] se extiende a todas sus pretensiones, a las que debe reconducir a sus límites legítimos”.²⁹

De esta forma, el pensamiento de la transgresión no puede ser una crítica pura. Debe ir más allá de los extremos del ser real para acompañar hasta el final el movimiento de ruptura, o la “decisión ontológica”.³⁰ Esta decisión, que debemos tomar lo más cerca posible de su significado etimológico,³¹ como el acto de cortar (*trancher*), es el gesto que a su vez interrumpe lo que interrumpe la existencia. La transgresión es la decisión de ir más allá, de ir más lejos de lo que creíamos posible y, por tanto, es el acto de perseguir discontinuidades o decisiones: “La transgresión cruza y no deja de cruzar una línea que, tras ella, se cierra inmediatamente en una vaga piel de memoria, retrocediendo así

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ Immanuel Kant, “Prefacio”, en *Critique de la faculté de juger*, AK V, 3-4 (París: Vrin, 1965), 17.

²⁹ *Ibíd.*, *Critique de la faculté de juger*, AK V, 20. En traducción: *Ibíd.* “Introducción”, § III, 25.

³⁰ “La impugnación no es el esfuerzo del pensamiento por negar existencias o valores; es el gesto que lleva a cada uno de ellos a sus límites, y por tanto al Límite donde se realiza la decisión ontológica: impugnar es ir al corazón vacío donde el ser llega a su límite y donde el límite define el ser”. Foucault, “Prefacio”, 238.

³¹ El autor se refiere al hecho de que la etimología de decisión proviene de una locución latina que contiene el prefijo *de* que implica dirección, más concretamente de arriba abajo, y *caedere* que significa ‘cortar’. La idea que el autor desea subrayar es que la decisión implica seleccionar una parte, como si se tratara de un corte que secciona una parte y la separa del resto. (N. T.).

de nuevo al horizonte de lo infranqueable”.³² Tal vez se esconda aquí la razón más secreta e íntima de una concepción discontinua de la historia: solo fijando límites temporales al modo de ser del orden, y rechazando al mismo tiempo la idea de progreso, podemos proponer un modo de pensar el traspaso de esos límites, es decir, acontecimiento ontológico que adquiere el valor de una liberación del modo de ser que nos mantiene cautivos.

Cuando en *Las palabras y las cosas* Foucault radicalizó las articulaciones temporales que había sospechado en *Historia de la locura*, ¿extendió la lógica literaria de la transgresión al pensamiento del saber? En ese caso, la desaparición gradual de las rupturas radicales, desde el saber hasta la ética,³³ habría liberado a la ontología crítica de sus ataduras a los modos de ser del orden y, al hacerlo, habría permitido a esta ontología volver a escena con la autonomía que Foucault reconocía en 1963. Debemos examinar más detenidamente esta posibilidad.

Sea como fuere, la ontología crítica de Foucault, inspirada en Bataille, hace mucho más que liberar la transgresión “de su turbio parentesco con la ética”. Afirma una actitud polémica al romper simultáneamente con el apriorismo kantiano y la dialéctica hegeliana. A Kant le objeta que haya reducido la crítica a la antropología: si bien es cierto que el esfuerzo por articular “el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de nuestra razón”³⁴ tuvo el mérito de abrir el camino a una forma de pensar sobre las líneas que no se podían traspasar legítimamente, también es cierto que “el propio Kant acabó confiando tal apertura a la cuestión antropológica, a la que finalmente remitió todo cuestionamiento crítico”.³⁵ Posteriormente, la dialéctica hegeliana tiró del hilo de este adormecimiento del pensamiento, sustituyendo “el cuestionamiento del ser y del límite por el juego de la contradicción y de la totalidad”.³⁶

En esas condiciones, si el problema importante es el de la relación entre el ser y sus límites, podemos comprender la crítica fundamental de Foucault a Kant: en su empresa crítica, sustituyó al ser por el hombre, más precisamente, por la razón del hombre, en cuya estructura trascendental pretendía penetrar. Esto explica la elección que hace en la *Crítica de la razón pura*, cuando separa explícitamente crítica y ontología, y toma el camino de la primera, en los si-

³² *Ibíd.*, 237.

³³ El autor hace referencia al paso de la etapa del saber a la de ética de Foucault. La etapa que Foucault dedica a la arqueología del saber comprendería desde mediados de los 60 hasta principios de los 70, y lo que algunos han llamado su *etapa ética* correspondería a los textos de la década de los 80. (N. T.).

³⁴ *Ibíd.*, 239.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*

guientes términos: “El pomposo título de una ontología que pretende dar, de las cosas en general, un conocimiento sintético *a priori* en una doctrina sistemática (por ejemplo, el principio de causalidad) debe ceder el paso al modesto título de una simple analítica del entendimiento puro”.³⁷ Este extracto del último capítulo de la analítica trascendental condensa el sentido de la escisión que se producirá inmediatamente entre la analítica y la dialéctica entendida como “lógica de la apariencia”.³⁸ La crítica tendrá así vía libre para denunciar la vanidad de toda ontología.

Hay que subrayar que, al escribir esto, Foucault se coloca de forma subrepticia en la estela de Heidegger. Este último había intentado reconciliar la empresa crítica con una ontología que en *Kant und das problem der metaphysik* se había convertido en ontología fundamental. En efecto, en la conclusión de esa obra, significativamente titulada “Ontología fundamental y *Crítica de la razón pura*”, leemos: “¿Tenemos derecho, al interpretar la *Crítica de la razón pura* según la ontología fundamental, a creernos más doctos que nuestros grandes predecesores? [...] ¿No ha aclarado nuestra interpretación de la *Crítica de la razón pura*, inspirada en la ontología fundamental, el problema de la fundamentación de la metafísica, aunque no haya logrado penetrar en su punto decisivo?”.³⁹

Es Heidegger quien llega de nuevo a la mente cuando hablamos de dejar de lado la ética en favor de una ontología crítica. En efecto, la *Carta sobre el humanismo* nos enseña que la ontología fundamental no puede confundirse con la ética clásica, como tampoco puede confundirse con la ontología de la metafísica. “El pensamiento que plantea la cuestión de la verdad del ser [...] no es ni la ética ni la ontología. Por ello, la cuestión de la relación entre estas dos disciplinas ya no es, en este dominio, pertinente”.⁴⁰ La ética, a la que se refería Jean Beaufret —“lo que intento hacer desde hace mucho tiempo”, escribía el interlocutor de Heidegger, “es precisar la relación entre una ontología y una ética posible”—,⁴¹ queda por tanto al margen, por ser superficial en relación con la ontología fundamental.

Tampoco es original la crítica de que Kant sometió toda su empresa crítica a la antropología. Probablemente, se inspira en la misma obra de Heidegger,

³⁷ Immanuel Kant, *Crítique de la raison pure*, trad. por André Trémesaygues y Bernard Picaud (París: PUF, 1971), 222.

³⁸ *Ibid.*, 251.

³⁹ Martin Heidegger, *Kant et le problem de la metaphysique*, trad. por Alphonse Waelhens y Walter Biemel (París: Gallimard, 1981), 300.

⁴⁰ Heidegger, “Lettre sur l’humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”, trad. por Roger Munier, *Questions III et IV* (París: Gallimard, 1990), 119.

⁴¹ *Ibid.*, 114.

que Foucault pudo haber leído mientras preparaba su tesis complementaria sobre la *Antropología* de Kant.⁴² Lo mismo ocurre con el papel que el “Prefacio” otorga a Hegel, puesto que también encontramos en *Kant und das problem der metaphysik* un vínculo del mismo tipo entre estos dos filósofos alemanes:

¿Qué significa en realidad la lucha que se inicia en el idealismo alemán contra la “cosa-en-sí” —se pregunta Heidegger— sino un olvido creciente de lo que Kant había conquistado, a saber, que la posibilidad y la necesidad intrínsecas de la metafísica, es decir, su esencia, deben ser llevadas y mantenidas básicamente por el desarrollo y la profundización originales del problema de la finitud? ¿Qué queda de los esfuerzos kantianos cuando Hegel define la metafísica como lógica [...]?⁴³

En resumen, y sin querer ahondar más en la relación de Foucault con Heidegger, podemos ver cómo este último es la fuente de una inspiración no reconocida, pero múltiple, que permite a Foucault releer una parte de la filosofía moderna en sus observaciones sobre Bataille.

El rechazo de la ética guiada por la tradición de la sabiduría

Frente a Kant y Hegel, Foucault resucita a Nietzsche.⁴⁴ El recurso al pensador del superhombre trae consigo otras dos figuras mayores, las de la locura y el suplicio: “Pero si el lenguaje filosófico es lo que repite incansablemente el suplicio del filósofo y arroja su subjetividad al viento, entonces la sabiduría ya no solo puede ser válida como figura de composición y recompensa; sino que se abre inevitablemente una posibilidad [...]: la posibilidad del filósofo loco”.⁴⁵

El suplicio del que hablamos aquí es el del sujeto del discurso, como lo prueba también “la empresa ejemplar de Bataille, que quebró sin tregua la soberanía del sujeto filosofante. Su lenguaje y su experiencia fueron su suplicio. El desgarramiento primero y reflexivo de lo que habla en el lenguaje filosófico”.⁴⁶ La locura, a su vez, se opone a la sabiduría, del mismo modo que la transgresión se opone a la serenidad y el exceso a la moderación. Juntos, tormento y locura representan “el opuesto exacto del movimiento que ha sostenido, des-

⁴² Sobre el estatus de la antropología filosófica kantiana cf. Heidegger, *Kant und das problem der metaphysik*, GA 3, parte IV, 1929, especialmente, § 36-38.

⁴³ *Ibid.*, § 45, 244.

⁴⁴ “Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología, necesitábamos las figuras nietzscheanas de la tragedia y Dioniso, de la muerte de Dios, del martillo filosofal, del superhombre que se acerca con pasos de paloma y del retorno”. Foucault, “Prefacio”, 239.

⁴⁵ *Ibid.*, 243-244.

⁴⁶ *Ibid.*, 243.

de Sócrates sin duda, la sabiduría occidental”,⁴⁷ a la que se prometía “la unidad serena de una subjetividad”⁴⁸ ahora hecha pedazos. Y podría decirse que el “Prefacio”, y con él todo el Foucault de la primera mitad de los 60, contrapone una representación de Nietzsche y una imagen de Sócrates, así como de los valores que encarna. El sueño de autodominio encarnado en la sabiduría occidental se contrapone a la locura del filósofo. Este contraste entre Nietzsche y Sócrates nos deja quizás en el punto más opuesto al alcanzado por Foucault veinte años más tarde. En parte, esto es así porque la distancia entre principios de los 60 y principios de los 80 está también ligada a la imposibilidad de mantener los atajos que permiten antagonizar, no sin cierta laxitud, a estas dos figuras. Precisamente, Foucault descubriría que hablar de un movimiento continuo desde la Grecia clásica que sustenta algo así como la “sabiduría occidental” era, como repetiría más tarde, echar un vistazo superficial a esta tradición.

Para resumir lo anterior, se puede decir que la experiencia moderna de la sexualidad de Sade a Bataille sirve como punto de partida para una teoría de la transgresión concebida en términos de exceso y violencia, una teoría que conduce al suplicio del sujeto y a la posibilidad de la locura. Este programa se opone al del fortalecimiento de los límites del yo, construido sobre la idea de la ética como dimensión de una relación entre el sí mismo y el sí mismo que protege al sujeto lo más posible de las coacciones de la vida cotidiana en un mundo compartido. Tanto es así que en el “Prefacio a la transgresión” encontramos, en pocas palabras, los puntos de divergencia que separan la tortura del sujeto típica de los 60 y el trabajo ético de sí mismos sobre el sí mismo, característico de los años 80. De ahí la fuerza ejemplar de este artículo que, en relación con Bataille, abarca en última instancia un abanico de problemas con los que Foucault nunca dejó de luchar, desde el de la identificación y el establecimiento de los límites del ser hasta los de la crítica, la ética, la sexualidad y el sujeto.

Ante todo, la sexualidad puede considerarse, con razón, el anclaje de dos teorías, una de la transgresión y el exceso —una teoría ontológico-crítica sin ética—; la otra del ascetismo y de la moderación —una teoría ontológico-crítica con ética—. En el “Prefacio” se trata de una concepción de la sexualidad trazada bajo el régimen del exceso y de la muerte tanto de Dios como del sujeto. Esto es lo que da forma a la experiencia moderna del traspaso violento de los límites reales del ser, y se refleja en la definición del erotismo como “una experiencia de la sexualidad que vincula por sí misma la superación del

⁴⁷ *Ibíd.*

⁴⁸ *Ibíd.*

límite a la muerte de Dios”.⁴⁹ Por otra parte, en el mundo antiguo de la ética, la “sexualidad” (aunque el concepto en sí no existía entonces) servía de base a discursos y técnicas de abstinencia destinados a proteger la salud, la excelencia o la tranquilidad del alma de un sujeto que se entregaba a determinados principios.

Para apreciar tanto el parentesco como el contraste entre estas dos maneras de ver un mismo aspecto de la experiencia, tomemos un último pasaje del “Prefacio”: “El siglo xx habrá descubierto sin duda las categorías afines de gasto, exceso, límite, transgresión; la forma extraña e irreductible de esos gestos sin retorno que consumen y consumen”.⁵⁰ Sabemos que no es así. Lo que el siglo xx ha descubierto en esta materia no es tanto estas categorías o su parentesco como una valorización ontológica de su conjunción. Constatamos, con nuevas implicaciones, gracias a Foucault, que estos cuatro conceptos ya estaban en el centro del pensamiento antiguo y que eran la fuente de diversas formas de ética. Basta pensar en el título de un capítulo central de *El uso de los placeres*: “El acto, el gasto y la muerte”. En definitiva, podemos ver que, a lo largo de toda su obra, Foucault luchó con la sexualidad no como un concepto, ni siquiera como una cuestión general, sino como una encrucijada en la que se entrelazan líneas tan divergentes como la ética y su rechazo.

Ahora podemos comprender hasta qué punto la búsqueda de relaciones entre el sí mismo y el sí mismo es contraria a la teoría de la transgresión y la tortura del sujeto. La transgresión y la ética antiguas se sustentan en movimientos opuestos. En los “trabajos de la locura”, la transgresión se dirigía hacia un exterior, un espacio más allá de los límites del ser. Para los griegos y latinos, en cambio, el objetivo era trabajar sobre los límites del yo. Estas dos fuerzas se dirigen hacia espacios opuestos. Además, la transgresión pone en peligro al sujeto, o incluso lo desgarrar, mientras que la ética lo protege. En cierto modo, la ética es la técnica del hombre que teme: la vejez, la desilusión, la enfermedad, la muerte. Es un arte para protegerse de la desgracia. Bataille, jugando con esta experiencia, declara lo contrario de la sabiduría clásica.

Pero junto a su oposición o divergencia, debemos tener en cuenta la existencia de una serie de preocupaciones comunes a los textos de principios de los 60 y principios de los 80. Todas ellas, cada una a su manera, se relacionan con la sexualidad, el ser y los límites, tres términos que se entrecruzan en la propuesta de una ontología crítica. En otras palabras, sus movimientos pueden ser divergentes, pero eso no les impide participar de la misma naturaleza ontológica y crítica simultánea.

⁴⁹ *Ibíd.*, 236.

⁵⁰ *Ibíd.*, 248.

Al separar la ontología crítica de la ética, el “Prefacio a la transgresión” tocaba dos líneas de pensamiento que acabarían teniendo sus propios destinos. En los últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*, la ética reaparece no bajo el signo del escándalo o de la subversión, sino bajo el de la austeridad y el ascetismo. La ontología crítica, por su parte, vuelve a escena en textos y conferencias escritos al mismo tiempo que estos dos libros, en los que resurgía el interés por pensar los límites y el ser de nosotros mismos. Así ocurrió muy claramente en el artículo “¿Qué es la Ilustración?”, a raíz de una comparación entre Kant y Baudelaire.⁵¹ A partir de entonces, Foucault retomará la idea de un pensamiento simultáneamente ontológico, crítico y ético, que definirá a partir del *ethos* concebido a la manera de los griegos. Para entonces, sin embargo, el eco de la transgresión bataillena sería sin duda demasiado tenue para los lectores de Foucault.

Bibliografía citada

- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. París: Gallimard, 1996.
- “Préface à la transgression”, *Dits et écrits, 1954-1988*, t. I, 233-250. París: Gallimard, 1994.
- “Qu'est ce que les lumières?”. En *Dits et écrits*, t. IV, 562-578. París: Gallimard, 1984.
- Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Traducido por Alphonse Waelhens y Walter Biemel. París: Gallimard, 1981.
- “Lettre sur l'humanisme (Lettre à Jean Beaufret)”. *Questions III et IV*. Traducido por Jean Beaufret, François Fédiér, Julien Hervier, Jean Lauxerois, Roger Munier, André Préau et Claude Roëls. París: Gallimard, 1990.
- Kant, Immanuel. “Prefacio”. En *Critique de la faculté de jugar*, 145-149. París: Vrin, 1965.
- *Critique de la raison pure*. Traducido por André Trémesaygues y Bernard Picaud. París: Presses Universitaires de France, 1971.
- Lacan, Jacques. “Kant avec Sade”. *Critique*, n.º 191 (1963): 291-293.
- Sardinha, Diogo. “L'éthique et les limites de la transgression”. *Lignes*, n.º 17 (2005): 125-136.
- Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Traducido por Isabelle Kalinowski. París: Flammarion Champs, 2000.

⁵¹ Michel Foucault, “Qu'est ce que les lumières?”, en *Dits et écrits*, t. IV (París: Gallimard, 1984).

Pensar a Marx con Foucault y a Foucault con Marx¹

Thinking Marx with Foucault and Foucault with Marx

Jacques Bidet

Profesor emérito

Université Paris X Nanterre

ORCID: 0000-0002-5622-0390

Resumen

En este texto se presentan las líneas centrales desarrolladas en el libro *Foucault avec Marx*. Se expone la manera en la que los trabajos de Foucault podrían ofrecer elementos para ampliar la teoría de Marx, particularmente, al identificar que existe una forma de poder distinta al poder de clase, a la que él llama *poder-saber*. El análisis de ese concepto complementa el de *capitalismo* en el marco de una teoría metaestructural de la modernidad.

Abstract

This text presents the central lines developed in the book *Foucault avec Marx*. It presents how Foucault's work could offer elements to extend Marx's theory, particularly by identifying that there is a form of power different from class power, which he calls *power-knowledge*. The analysis of power-knowing complements *capitalism* within a metastructural theory of modernity.

Palabras clave

Foucault, Marx, poder, mercado, organización.

Keywords

Foucault, Marx, power, market, organization.

Fecha de recepción: octubre 2024

Fecha de aceptación: noviembre 2024

Introducción

El propósito de mi libro *Foucault avec Marx*² es investigar las condiciones para una colaboración crítica entre las perspectivas de ambos autores. En particu-

¹ Este texto fue publicado en español en Jacques Bidet, *Para una refundación del marxismo*, ed. y trad. por Ricardo Bernal (Ciudad de México: Contraste, 2016). Se publica en este volumen con la autorización del autor y con una revisión de la traducción de Ricardo Bernal Lugo.

² Jacques Bidet, *Foucault avec Marx* (París: La Fabrique, 2014). En esa obra se encontrará una argumentación más articulada y más documentada de las perspectivas presentadas aquí.

lar, trata sobre el Foucault de los años 70 vinculado con el Marx de *El capital*. Mi acercamiento es a través de un programa de investigación que designo como *aproximación metaestructural* de la modernidad.³

I

Mi punto de partida es un error de Marx. Como se sabe, Marx emprende un análisis de la sociedad moderna como “fenómeno social total” en movimiento —articulando tecnología, economía, sociología, el ámbito jurídico-político y el cultural-ideológico—. Al respecto, puede observarse el esquema que propone en forma de edificio infra/superestructural. El “error” del que hablo no se refiere específicamente a la “base económica”, sino que concierne al paradigma en su conjunto, al uso que Marx hace de él para analizar la sociedad moderna (en el sentido amplio en el que entiende este término).

En principio, cabe señalar que Marx no entiende la modernidad en la clave de la “razón”, sino de una *instrumentalización de la razón* lo cual no debe confundirse con el esquema francfortiano de una “razón instrumental”. La primera sección del Libro I de *El capital* define la lógica de producción mercantil, en la cual se encuentra implicada la razón jurídico-económica mercantil. La tercera sección muestra cómo, desde que la fuerza de trabajo se transforma en una mercancía, esta razón mercantil se halla estructuralmente instrumentalizada. Pero a los ojos de Marx la estructura capitalista presenta una *tendencia* histórica que la lleva a su autodestrucción: esa es la conclusión hacia la cual tiende todo el Libro I. En efecto, aun cuando la sociedad capitalista es gobernada por el *mercado*, la *empresa* que surge en su seno funciona según *otro modo* de coordinación racional a escala social, a saber: la *organización*.⁴ A medida que el capitalismo se desarrolla, las empresas son cada vez más grandes y cada vez menos numerosas. Marx considera que a la postre puede llegar a haber solo una por sector.⁵ Desde entonces la lógica del *mercado* se encuentra marginalizada por la de la *organización*. En este proceso, la clase obrera industrial, cada vez más numerosa, instruida por la técnica y organizada por el mismo proce-

³ El concepto de *metaestructura* está en el centro de la aproximación que desarrollo desde hace tres décadas y que llevo aún más lejos en ese libro. Dicha noción hace referencia a la idea de que las estructuras modernas de clases deben comprenderse a partir de la instrumentalización de sus presupuestos racionales, en el sentido de que, según Marx, el capitalismo instrumentaliza el mercado, que es su metaestructura, la cual presupone y reproduce.

⁴ Este es el objeto de la sección 4, del capítulo 12 (14 en la edición alemana) del Libro I de *El capital*, que trata de “la división del trabajo en la manufactura y en la sociedad” comprendida según el par de palabras *mercado/organización*.

⁵ *El capital*, Libro I, capítulo 24, II (justo al final). [Bidet hace referencia a la edición francesa. En la segunda edición alemana, que es en la que generalmente se basan las traducciones al español, se trata del capítulo 23, II. (N. T.)].

so de producción, no puede sino dar como perspectiva una apropiación común de la máquina productiva en su conjunto y un gobierno de la producción, según *planes concertados entre todos*.⁶ De esta forma los productores vendrían a reapropiarse de su capacidad de *razón común*. En estas líneas reconocemos el gran mito emancipador del siglo xx.

El error de Marx consiste en presentar las cosas desde una perspectiva *teleológica*. A pesar de ello, ya vislumbraba un peligro en el seno de la *organización*. Una proposición bien conocida de la *Crítica al Programa de Gotha* da testimonio de ello. En ella, Marx esencialmente afirma que, en la primera fase del comunismo, después de la desaparición del *poder-capital*, aún se mantendrá “la subordinación servil” del “trabajo manual” al “trabajo intelectual”.⁷ Para decirlo como Foucault: el *poder-saber* permanecerá. El curso de la historia ha mostrado que este poder efectivamente aumenta su potencia al punto de suscitar, como en “el socialismo real”, una nueva clase dominante.

Pero el error de Marx no es solamente *teleológico*, también es *ontológico*. Paradójicamente, se vincula con uno de sus descubrimientos esenciales: el carácter central de la pareja *mercado/organización*, que sirve como eje de su análisis. Marx comprende estos dos términos como las dos *mediaciones* que, por decirlo de un modo, relevan la *inmediación* de la relación discursiva propia de la cooperación *inmediata*. No obstante, las comprende como parte de una secuencia histórica que conduce progresivamente del mercado a la organización. Pues bien, en realidad, estas dos mediaciones son estructuralmente contemporáneas en la sociedad moderna; forman los *dos polos* de su racionalidad económica: el polo del *entre-cada-uno* y el polo del *entre-todos*. La *otra cara*, jurídico-política, de la sociedad moderna es la de la *contractualidad individual* y la *contractualidad central*, también conocidas como “libertad de los modernos” y “libertad de los antiguos” (esta también moderna). Si esto es así, la Razón instrumentalizada de la sociedad moderna, la ficción moderna de Razón,

⁶ Tal es el sentido del penúltimo capítulo del Libro I de *El capital* que ha sido considerado, justamente, como su conclusión general. [El penúltimo capítulo de la edición francesa, en la que se basa Bidet, tiene como título “Tendencia histórica de la acumulación capitalista” y corresponde al apartado VII, del capítulo 24, de la segunda edición alemana. (N. T.)].

⁷ Bidet se refiere al siguiente pasaje: “En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual, según sus necesidades!”. Karl Marx, “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán (Crítica al Programa de Gotha)”, en *Obras completas II* (Madrid: Ayuso, 1975), 16-17. (N. T.).

siempre presupuesta al mismo tiempo que reproducida, debe comprenderse en los términos de esta bipolaridad. Estas dos formas de coordinación dan lugar a dos tipos de privilegio: uno de propiedad sobre mercado, otro de *competencia* en la organización. De ahí que la clase dominante tenga dos polos: el del poder-capital —explorado por Marx— y el del poder-saber —discernido por Foucault (y por algunos otros)—. Aunque de manera problemática, es así como podemos vislumbrar un punto de unión entre ambos pensadores. Este es el eje del análisis que designo como *metaestructural*.

II

El poder del propietario capitalista es el de comprar, vender, invertir, contratar, despedir, prestar, endeudarse, localizar, deslocalizar, etc. En *Vigilar y castigar*, Foucault muestra claramente que *existe otro poder*, el cual consiste en trazar los lugares y los tiempos, los itinerarios y las etapas; determinar unas normas, unos comportamientos; en fijar unas tareas y unos exámenes; en clasificar y jerarquizar; en incluir y excluir. Este poder se encuentra en todos los dominios: empresa, administración, hospital, prisión, escuela, milicia.

De forma semejante, Bourdieu habla de un *capital cultural* en oposición al *capital económico*; desarrolla un concepto de *distinción* según un esquema análogo de normación y jerarquización, inclusión y exclusión; y propone una teoría de la reproducción de esa relación social. Foucault no busca saber cómo es que esta relación se *reproduce*, sino cómo se *ejerce*. Lo hace mediante prácticas, mediante actos que también son *actos de habla*, mediante un lenguaje que es el del tratamiento del hombre por el hombre. Y Foucault se propone hacer su historia, la cual designa como una “historia de la verdad”. No se trata de una historia de los conocimientos científicos, sino de una historia de eso que es presentado y recibido como verdadero.

Me parece que la “verdad” [*vérité*] de la que habla Foucault debe ser tomada en el sentido pleno de “validez”, de acuerdo con los términos de una *acción comunicativa*.⁸ Se trata de una pretensión de validez, *geltungsanspruch*, que se divide según el triple principio de lo verdadero [*vrai*], *wahr*; de lo recto,⁹ *richtig*; y de lo auténtico, *wahrhaftig*. El ejemplo del elevador en el que se observa la declaración “está prohibido fumar” es bien conocido. Supuestamente, enuncia

⁸ Véase especialmente Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel, Tome I* (París: Fayard, 1987), 305-326. [En español, puede consultarse Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, trad. por Manuel Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 2008), 391-419. (N. T.)].

⁹ Para evitar confusiones, traduzco *juste* por ‘recto’ y no por ‘justo’ pues, como se comprueba unas líneas más abajo, Bidet habla de *pretension de justesse* y no de *justice*. De esta manera también conservo la coherencia con la traducción castellana de *Teoría de la acción comunicativa*, realizada por Manuel Jiménez Redondo, quien utiliza el término *pretensiones de rectitud*. (N. T.).

una verdad verdadera [*vérité vraie*] (es un peligro para todos), una norma recta (sería incorrecto hacerlo) y una autoridad auténtica (estoy facultado para decírselo a alguien). En el caso de los análisis de Foucault sucede lo mismo. Ya sea que se trate de la locura, de la sexualidad o de la delincuencia, se afirma una pretensión de verdad-eficacia, la de la ciencia, cuyo efecto presume ser el de curar, corregir, educar, etc. De igual forma, se afirma una pretensión de rectitud, la de la norma, que supuestamente permite distinguir a los enfermos, a los anormales, a los desviados, etc. Finalmente, se declara una pretensión de autoridad auténtica: supuestamente el hombre de ciencia está facultado para exigirle a otros que hagan confesiones sobre su sexualidad, su culpabilidad, su ignorancia. Y todo ello sucede en un espacio público a través de una comunicación presuntamente universal.

Existe, por tanto, *otro* poder que no es el del capital. Es el de los *directivos* [*managers*] si tomamos este término en sentido amplio, referido a todas las funciones de dirección: la producción de cosas, bienes y servicios, el manejo de los cuerpos y las almas. Así, frente a un poder de *propiedad sobre el mercado*, este es un poder de *competencia en la organización*, un poder que no consiste tanto en practicar una ciencia como en ejercer una “competencia” recibida. A partir de ahí se le puede dar una base más amplia y más realista a la teoría de Marx. Como la clase dominante está conformada por dos polos, en el sentido en el que Foucault habló alguna vez “del enemigo principal” y del “enemigo inmediato”,¹⁰ la lucha de clases se presenta como un juego de tres bandas. Observamos, empero, que ese “otro poder” es de naturaleza distinta pues solo se puede ejercer *comunicándose* [*en se communicant*]. De esta forma, la teoría de Marx se pone en movimiento.

III

Sin embargo, surgen algunos obstáculos en este camino. En primer lugar, hay un desacuerdo filosófico; en efecto, nos podemos sentir tentados en oponer el “estructuralismo” de Marx, que aprehende la condición de los individuos a partir de las estructuras de clase, al “nominalismo” de Foucault, que rechaza cualquier idea de totalidad o de un gran sujeto social.¹¹ [Para Foucault] solo existe

¹⁰ Bidet se refiere al siguiente pasaje del texto “El sujeto y el poder” donde Foucault establece las características de ciertas luchas que no se ajustan al modelo de luchas revolucionarias: “Son luchas ‘inmediatas’ por dos razones. En ellas la gente critica instancias de poder que son las más cercanas a ella, las que ejercen su acción sobre los individuos. No buscan al ‘enemigo principal’, sino al enemigo inmediato. Tampoco esperan solucionar su problema en el futuro (esto es, liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases). En relación con una escala teórica de explicación o con un orden revolucionario que polariza al historiador, son luchas anarquistas”. Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología* 50, n.º 3 (1988): 6. (N. T.).

¹¹ Esta cuestión se desarrolla en el capítulo 3, titulado “Estructuralismo marxiano y nominalismo foucaultiano”. Bidet, *Foucault avec Marx*, 150-154.

una multitud de individuos que se enfrentan en una multitud de funciones y posiciones sociales, en unas circunstancias particulares cuyos elementos se relacionan en diversas temporalidades y espacialidades. Las totalidades en las que se encuentran los vivos [*les vivants*] no son más que “dispositivos”, *amalgamas* heterogéneas de discursos, de instituciones, de arreglos técnicos y territoriales. Es cierto que Foucault también habla de la “clase burguesa”, pero nos invita a considerar las clases como los “efectos” de prácticas particulares entremezcladas. En el fondo, Foucault se enfrenta al problema de toda sociología: pensar la relación entre lo individual y lo colectivo. Seguramente su consigna de “comenzar por el individuo”,¹² resulta fecunda, especialmente en su relación crítica con ciertas tradiciones del marxismo, sin embargo, se trata más de un axioma heurístico que de una teorización alternativa.

Por lo demás, Marx también comienza su discurso por los individuos. Explica que no se puede hablar de clases si no se parte —como él lo hace en la sección 1— de aquella interindividualidad mercantil que caracteriza la condición del hombre moderno. Y esto se encuentra corroborado enseguida cuando, en la sección 3, llegamos a la relación salarial en la que se plantea la relación de clase. En efecto, la explotación del hombre “libre” solo puede existir en cuanto se desarrolla sobre el terreno de una relación mercantil, la del mercado de la fuerza de trabajo, donde no se conocen más que relaciones interindividuales: entre los capitalistas y los asalariados, entre los mismos capitalistas y entre los mismos asalariados.

Es verdad que la explotación salarial produce una escisión de clase: entre aquellos que se apropian del aparato productivo y los demás. Así, se nos plantea la existencia de una *estructura* cuyo *ser social específico* debemos considerar. Sin embargo, así definida, esta división entre dos clases sociales no produce dos *sujetos sociales*. Constituye un proceso activo, una ruptura que *da lugar* a *agrupamientos* diversos según los tiempos y los lugares. En la “lucha de clases” no son las clases las que entran en lucha, sino *grupos* sociales más o menos capaces de constituirse en actores históricos, en “sujetos” más o menos efímeros. Estos *grupos* deben concebirse en términos de *amalgama*: la “clase obrera” es un bricolaje histórico de cuerpos de trabajo, de técnicas industriales, de relaciones de producción, de configuraciones de género y de “raza”, de corpus de palabras sedimentadas, de adquisiciones sociales y políticas. Cuando la clase obrera industrial llegue a desaparecer, *la misma estructura de clase* puede dar lugar a otros conglomerados análogos, cuyo potencial histórico está por ser considerado.

¹² Sobre este tema, véase Foucault, *La voluntad de saber* (París: Gallimard, 1996), 121-129. [En español, véase Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2007), 112-125. (N. T.)].

El interés de la aproximación marxiana, en términos de “estructura”, en contraste con la consideración foucaultiana más inmediatamente concreta, en términos de “dispositivo”, radica en que ella nos permite preguntarnos sobre las tendencias de los procesos históricos. Marx examina las *tendencias* de la *estructura* capitalista. Son ellas, en efecto, las que definen el campo de lo posible, al autorizar perspectivas estratégicas en función de las coyunturas. Sin embargo, se equivoca en el contenido de la tendencia, al interpretar que nos conduce del mercado (capitalista) a la organización (socialista). Como quiera que sea, esto no invalida la problemática estructura/tendencia. Para su uso pertinente, simplemente nos hace falta una teorización igualmente correspondiente a la estructura. Y particularmente los recursos de Foucault pueden servirnos para ello.

Se entiende que no persigo el proyecto de conectar, en segundo plano, dos “filosofías” presuntamente soberanas. Dejo a otros la tarea de descifrar todas las aporías que se pueden encontrar al elegir ese camino, también sé que Marx y Foucault están, uno y otro, llenos de cuestionamientos procedentes de diversas filosofías. Por mi parte, me mantengo en el plano de la “teoría”, si se entiende por ella el proyecto de hacer colaborar en una coherencia de conjunto los diversos saberes sociales —economía, sociología, derecho, psicología, etc.— bajo las limitaciones críticas de un trabajo filosófico.

Sin embargo, un segundo obstáculo justamente tiene que ver con aquello que puede ser interrogado al considerar la posibilidad de un encuentro *teórico* entre estas dos perspectivas. En otros términos, ¿Marx y Foucault hablan de lo mismo?

En especial, esta cuestión se plantea a propósito de los cursos de Foucault que van de 1977 a 1979. Ahí podemos discernir un gran relato, designado como una “historia de la razón gubernamental”, que nos conduce del “Estado de justicia” al “Estado administrativo”, posteriormente al “gobierno liberal” y, saltándose el episodio del “Estado social”, finalmente, a la emergencia del “Estado neoliberal”. Sin embargo, este *gran relato* concluye en un *gran retrato*, el de una sociedad contemporánea donde las diferentes “verdades” se entremezclan y en el que nada está completamente fijo nunca. Esta sabia composición presenta un tratamiento especialmente notable: el “liberalismo” es valorado como una posición de equilibrio que se apoya sobre las leyes supuestamente naturales del mercado, todo en aras de la promoción de la vida colectiva de las poblaciones. Así, el liberalismo estaría dotado de un doble potencial de razón; por un lado, concerniente al mercado y, por el otro, a la organización. Pero sin que Foucault establezca el principio que uniría estas dos facultades y que le daría primacía a la primera sobre la segunda.

De nuevo, el contraste con Marx no es absoluto. Esto es así porque la historia de la “razón gubernamental” forma parte de la “historia de la verdad”; es decir, de la historia de aquello que es tomado por verdadero, la historia de las pretensiones de verdad. Foucault subraya esto a propósito de la “sociedad civil”. Nos invita a ser muy prudentes en cuanto a su “grado de realidad”, pues se trata, afirma, de “realidades de transacción” que solo aparecen como tales en sus relaciones de poder.¹³ Pero justamente es eso lo que Marx tiene en mente en la sección primera del Libro I. Ahí, propone una exposición rigurosa de la “sociedad civil”, es decir, de la sociedad moderna entendida como “sociedad de mercado”. Y lo hace en términos de “verdad de transacción”, de pretensión de validez, según la triple división de lo verdadero, lo recto y lo auténtico. La *verdad* del mercado consiste en ser una configuración concurrencial eficaz que asegura, a la vez, la productividad, el equilibrio entre sectores y la información de los productores: todo esto se encuentra incluido en el corpus que configura la “teoría-trabajo” del valor (que los economistas comprenden más fácilmente que los filósofos).¹⁴

La *rectitud* del mercado es su legitimidad intrínseca como configuración de relaciones entre partes que se designan como libres, iguales y racionales. La *autenticidad* del mercado consiste en que las mercancías no van solas al mercado, se necesita un empujón inicial, una decisión, un “acto fundador” común, tal como escribe Marx, un acuerdo entre todos nosotros que consiste en colocarnos en el mercado, promovido por nosotros como un orden natural, como un orden trascendente al cual nos sometemos. Me parece que esta es la verdadera ontología del fetichismo —una ontología en la que el ser es acto—, expuesta en el segundo capítulo del Libro I de *El capital* (puesto que el primer capítulo no ofrece todavía más que una fenomenología: las mercancías parecen intercambiarse entre ellas). Todo este conjunto es la ficción moderna, tal como Marx la define, la pretensión común de la era moderna, la verdad de los modernos: el tejido de su “transacción”. En este punto Marx y Foucault se localizan en el mismo discurso: el de la metaestructura.

¹³ Foucault, *Naissance de la biopolitique* (París: Gallimard, 2004), 300-301. [Literalmente, Foucault afirma: “La sociedad civil no es una realidad primera e inmediata. Es algo que forma parte de la tecnología gubernamental moderna [...]. La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas nacen, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, estas figuras transaccionales y transitorias que no por no haber existido desde siempre son menos reales”. *Nacimiento de la biopolítica* (Madrid: Akal, 2009), 292. (N. T.).]

¹⁴ Por ejemplo, la idea del “trabajo socialmente necesario” aquí se comprende en principio haciendo referencia a la *conurrencia en el seno de un sector*, y la consideración de que el “trabajo abstracto”, independiente de su contenido concreto-útil específico, concierne a la *conurrencia entre sector*.

Sin embargo, Marx plantea inmediatamente otra cuestión: ¿cómo es que esta ficción puede surgir y subsistir históricamente? ¿Cuál es la estructura que supone, produce y reproduce esta metaestructura? La respuesta es que esta estructura se materializa cuando la fuerza de trabajo se transforma en mercancía. Ya que es ahí cuando todo es mercantilizado, porque el asalariado vive del salario con el cual compra las mercancías. *Entonces podemos declarar que el mundo es un mercado*. Es solo cuando la relación social [*rappport social*] es estructurada por la explotación que se puede efectuar como mercado integral. Sin embargo, en el momento en el que todo está mercantilizado, no nos encontramos más en una sociedad de mercado, sino en una “sociedad de clase”, provista de una lógica distinta a la del mercado: la lógica del plus-valor. Lo que Marx nos enseña es el “pasaje” de la sociedad civil a la sociedad de clase. No se trata de un pasaje histórico. Más bien se trata de esta relación, inmanente a la forma moderna de sociedad, entre la *metaestructura* —esa ficción, verdad presentada y recibida— y la *estructura* que la presupone y la pone. Cuando se ha comprendido esto, es posible plantear otras cuestiones distintas a las que Foucault nos ofrece: la cuestión de la *estructura* capitalista de clase y sus tendencias históricas.

No obstante, esto no quiere decir que Marx tenga razón. Pues todavía falta comprender precisamente en qué consiste la estructura moderna de clase. Y asumir el hecho estructural de que ella combina el poder-capital y el poder-saber.

IV

De hecho, en los tiempos de *Vigilar y castigar*, Foucault se había mostrado productivo en el terreno de la *estructura*, sin embargo, con su tratamiento del gobierno al término del decenio llegará a circunscribir su análisis al plano de la *metaestructura*. Mientras Foucault analiza ciertas *prácticas* políticas concretas en los términos de sus agentes, de sus pretensiones, Marx intenta aprehenderlas en sus relaciones con la estructura de clase. Ahí se encuentra la diferencia entre una historia de las “razones” de gobierno y una historia de las “relaciones” de clase. Con todo, se trata de un desacuerdo que no es de orden filosófico, sino político.

La aparición de una nueva figura como la del buen pastor¹⁵ da testimonio de ello. Se trata de una antigua parábola cristiana que, en la época moderna, sin embargo, se afirma como un esquema de teoría política alternativo al del contrato. Foucault le sigue la pista desde su gestación en los monasterios has-

¹⁵ Foucault, *Sécurité, territoire et population* (París: Gallimard, 2004), 204-234. [En español véase, Foucault, *Seguridad, territorio, población* (Buenos Aires: FCE, 2008), 161-189. (N. T.)].

ta su estado final en el pastorado soviético. Especialmente se interesa en la tarea, asumida particularmente por el liberalismo, de *limitar* el poder del pastor: su poder de gobernar la conducta de todos y cada uno. Ahí tenemos un esquema de doble entrada, el cual también se traduce en el lenguaje de la lucha despiadada entre los gobernantes y los gobernados. Nos encontramos en perpetuo movimiento: el poder se alimenta de la resistencia que se le opone y alimenta la potencia que busca controlar. Naturalmente nuestra exigencia es la de ser gobernados lo menos posible. Y precisamente el “gobierno” liberal tiene como propósito intervenir lo menos posible, dejando actuar el orden natural del mercado. Sin embargo, parece que en todo momento es necesario resistir, especialmente porque el buen pastor —en su infinita red de conductas por conducir— presenta una tendencia al desarrollo ilimitado de sus prerrogativas *organizacionales*, normalizadoras y jerarquizantes. En este esquema la resistencia no es pasivamente negativa: es productora de efectos, generadora de vida. Pero, paradójicamente, alimenta su rabia mediante la idea de que siempre habrá gobernados y gobernantes. De la misma manera que siempre habrá ricos y pobres.

Foucault es consciente de que existe otro camino para la teoría política. No ya el de la *resistencia* sino el de la *revolución*, aunque declara su fracaso.¹⁶ En este camino no se trataría de ser gobernado lo menos posible o de ser gobernado de “otra manera”, sino de gobernarse a sí mismo. De esta forma el ciudadano se plantearía como soberano. La temática de la gubernamentalidad quedaría sustituida por la del autogobierno. Ya no sería cuestión de resistir al poder, sino de acabar con él. Acabar con el poder de clase, para apropiarse de la base económica de sus prerrogativas de gobierno. Más allá de las tácticas del día a día, se trataría de comprometer estrategias de conjunto diseñadas para una nueva subjetividad social. Sin embargo, si se privilegia esta perspectiva, es necesario preguntarse por su significación concreta, la cual no parece haber pasado por la prueba de la evidencia.

Con todo, en lugar de confrontar a Marx y Foucault, podría ser más valioso hablar de una posible connivencia entre ellos. Desde mi perspectiva, esta solo es concebible a un precio teórico elevado, el cual quisiera delimitar.

¹⁶ Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 43-45. [Foucault dice literalmente: “En términos esquemáticos puede decirse que para esa elaboración se propusieron dos caminos esquemáticos entre fines del siglo XVIII y principios del XIX: uno que llamaría, si les parece, camino axiomático, jurídico-deductivo, que fue el de la Revolución francesa; bueno, también podría llamarse camino rousseauniano [...] para decirlo con claridad y sencillez este proceder consiste en partir de los derechos del hombre para llegar a la delimitación de la gubernamentalidad, pasando por la constitución del soberano. Yo diría que, a grandes rasgos, se trata del camino revolucionario”. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 50-51 (N. T.).

V

Me parece que es necesario repensar la “teoría” de Marx bajo la forma de un “metamarxismo” que lleve la marca de Foucault. Es decir, la marca de todos aquellos que han contribuido (en términos de “burocracia”, de “tecnoestructura”, de “poder de dirección” [*pouvoir managérial*], de “capital cultural”, etc.) a mostrar que paralelamente al *poder-capital sobre el mercado* existe un *poder-saber en la organización* —el cual actúa y se reproduce de una manera diferente—.

Partamos de la hipótesis general de Marx. Como se ha visto, su aproximación a la modernidad es en términos de instrumentalización de la razón. El capitalismo parte de una pretensión de racionalidad económica y de razón política, según la cual nuestra sociedad sería comprendida como un mercado en el que se encuentran personas libres, iguales y razonables. Esa es la verdad del liberalismo, el cual pretende, como afirma Foucault, indexar el derecho a la economía,¹⁷ naturalmente, a una economía mercantil. La *instrumentalización* consiste en el hecho de que, cuando todo se transforma en mercado, la fuerza de trabajo se transforma en mercancía. El mercado, ese bien común de nuestra racionalidad, se transforma desde entonces en el *instrumento* de una clase provista de privilegios del poder-propiedad o poder-capital.

Pero a Marx le hace falta comprender plenamente que la organización, esa otra forma de coordinación a escala social que, desde su perspectiva, solo aumentará su capacidad cuando el mercado sea neutralizado, posee un potencial análogo a la instrumentalización, a través de otro privilegio, el del poder-saber. En realidad, en la “modernidad” y a partir de su comienzo, mediante esbozos sucesivos, en el interior de ordenes sociales anteriores (en diversos lugares del mundo, de Asia a Europa), las dos mediaciones racionales, mercado y organización, funcionan como los dos *factores* de clase que convergen en la *relación* [*rapport*] moderna de clase. La clase dominante presenta así dos polos, dos cabezas, dos tipos de poder.

Foucault considera este otro poder en sus registros más definidos, como el del tratamiento social del cuerpo, pues analiza su rol en la constitución del sujeto. Sin embargo, de sus investigaciones particulares se desprende una enseñanza más general. En efecto, me parece que desde un inicio se le debe reconocer haber establecido claramente, mejor que cualquiera, que *existe*

¹⁷ Esto prefigura, explica Foucault, como la “economía jurídica de una gubernamentalidad indexada a la economía económica”. Foucault, *Naissance de la biopolitique*, 300. [En la edición de Akal, Horacio Pons traduce la palabra francesa *indexée* por ‘ajustada’: “La economía jurídica de una gubernamentalidad ajustada a la economía económica”. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 291. (N. T.).]

otro poder distinto al de los capitalistas. Es decir, en contraste con la tradición marxista, mostró que los directivos [*managers*] no son solamente los delegados de los capitalistas, ni los administradores públicos de sus operaciones [*chargés de mission*]. Y que este poder es transversal, estructurador de todas las esferas de la sociedad. Foucault contribuyó a la *identificación* de ese poder en relación con el *saber*, no con el conocimiento, sino con una competencia recibida, con sus “verdades” en el sentido de pretensiones reconocidas, verdades socialmente productivas. De esta forma, evidenció que ese poder-saber difiere del poder-propiedad porque *solo se ejerce comunicándose*.

Vista de esta manera, la lucha de clases es una confrontación entre *dos clases*. Una, la oligarquía, que se nutre de sus privilegios reproductibles, sea de la propiedad, sea de la competencia; y la otra, la multitud popular. Es una lucha de dos clases, pero *entre tres fuerzas sociales primarias*, puesto que la clase dominante posee dos cabezas. La base, que debemos designar como la “clase fundamental”, se encuentra repartida en *fracciones* diversas, según se estructure, más por la mediación mercantil o más por la mediación organizacional. Y también en diversos *estratos* en la medida que haya quienes detenten, fruto de las “luchas seculares”, algún control sobre los mecanismos del mercado y de la organización —o si, por el contrario, haya quienes se encuentren librados a ellos como factores de exclusión, integrados, en tanto son excluidos esos a quienes Foucault dirigió particularmente su mirada—.

Arriba del orden social, hay *una sola clase dominante* porque las dos “mediaciones-factores de clase”, mercado y organización, solo existen en constante interferencia. En efecto, no hay “Razón” (instrumentalizada) más que en su interrelación, móvil y multiforme. No se puede presentar una perspectiva económica “racional” que no sea una articulación entre mercado y organización, ni un orden jurídico-político “razonable” que no responda a la coimplicación de la libertad entre-cada-uno y la libertad entre-todos. La teoría metaestructural presenta una simplicidad de principios que podría hacerla parecer una metafísica. Sin embargo, se trata de todo lo contrario porque ella no nos coloca ante la “razón”, sino ante la *pretensión* de razón, la pretensión moderna de gobernarse por el discurso comunicativo inmediato compartido entre todos (una voz es igual a una voz), prolongado por esas dos mediaciones que, debido a la complejidad social, se plantean como el relevo de esta intermediación discursiva y la cooperación directa que ella permite. Todo este conjunto, mediaciones e intermediación, se encuentra instrumentalizado en la relación moderna de clase, mediante los privilegios del poder-capital y del poder-saber.

Ahora bien, abajo [del orden social] también hay *una sola clase* porque esas dos “mediaciones-factores de clase” interfieren entre ellas en todos los niveles, al estructurar la sociedad y la vida de cada uno. Ese es el principio de su

unidad [como clase]. Sin embargo, ese también es el principio de sus divisiones *en fracciones y estratos diversos*. Horizontalmente, hay quienes se encuentran en ventaja en lo concerniente al factor mercado (desde los campesinos o comerciantes de ayer hasta los autoempresarios de hoy), otros debido al factor organizacional (funcionarios), otros se encuentran en posición intermedia (asalariados privados). Verticalmente, hay quienes forman parte de agrupaciones que han adquirido cierto control sobre los mecanismos del mercado y la organización, mientras que algunos se encuentran más o menos desprovistos (entre ellos los trabajadores rurales, los jóvenes, las mujeres, etc., y, en otra parte, los extranjeros: ellos están en la interferencia con esa otra dimensión de la forma moderna de la sociedad, no ya la de la estructura-de-clase, sino el sistema-mundo). La unidad de la clase obrera no puede emerger sino de su triunfo sobre las divisiones, identificadas de esta forma.

Lo propio de una “teoría general” —en este caso una teoría de la modernidad— es ser simple en sus principios y sin embargo capaz de implicarse y multiplicarse en los diversos dominios de la vida social, sobre el terreno de la sociología, la economía, de la política, de la historia, del derecho y de la cultura. Evidentemente, muchos de los malentendidos que podemos temer se encuentran en los conceptos iniciales. Aunque observamos que aquí se halla definida una oligarquía arriba del orden social y una multitud en la base, ambas son comprendidas en términos de *procesos*, pues las clases no son grupos sociales.¹⁸

De esta forma, la lucha moderna de clases se analizará bajo el prisma de “régimen de hegemonía”.¹⁹ Entiendo por ello los diversos modos de ensamblaje, variables en el espacio y el tiempo en el curso de la época moderna, de esas tres fuerzas sociales, dependiendo de que el poder-saber se encuentre aliado al poder-capital, o al contrario se vincule con la clase fundamental, es decir al pueblo como masa. Este no se puede emancipar de la relación de clase más que luchando en los dos frentes. Pero el poder-saber, que solo se ejerce comunicándose, es el más próximo, el más accesible. La astucia del pueblo moderno es la de buscar *hegemonizar* el poder-saber para *marginalizar* el poder-capital. En otros términos, se busca controlar el mercado por la organización y la organización por la lucha democrática, la palabra compartida entre

¹⁸ Me permitiré dirigirlos al análisis que propongo en el capítulo 5 de *L'État-monde*, titulado “Clase, raza, sexo”. Jacques Bidet, *L'État-monde* (París: PUF, 2011).

¹⁹ Este concepto está en el centro de los análisis propuestos en *Le néolibéralisme et ses sujets* (por aparecer) y en *Le peuple comme classe* (en preparación). [El primer libro ya ha sido publicado con otro título *Le néolibéralisme, une autre grande récit*, el segundo se encuentra en preparación. (N. T.)].

todos: lucha cultural al mismo tiempo que política. Esta “lucha”, a diferencia de la “guerra”, se define por su referencia “metaestructural”. La insurrección se declara en nombre de las “verdades” supuestamente comunes y sin embargo “esencialmente disputadas” en su anfibología constitutiva. La libertad-igualdad-racionalidad es proclamada de manera semejante por quienes pretenden que ya ha sido establecida como por quienes exigen que lo sea.

La “parte de los de abajo” es una entidad fugaz y polimorfa que ha marcado profundamente y civilizado un poco a la sociedad moderna. Hoy, bajo el régimen neoliberal en la que el poder-capital ha tomado el control del poder-saber, esta parte solamente existe en una dispersión de organizaciones, de indignados, de sindicatos, de asociaciones, de movimientos, de llamados, de círculos de estudio, de colectivos y de revueltas. Y no podrá superar su derrota más que llegando a concebir su unidad práctica. La cual no puede ser solamente de clase, sino también de género y de “raza”, ya que la sociedad moderna no se define integralmente por su “estructura de clase” (aunque este no es el objeto de esta intervención).

Foucault nos puede ayudar a pensar esa amalgama. Puesto que nos enseña que esta “gran historia” estructural, a la que no tenemos razones para renunciar; sin embargo, no es más que la historia incierta de una *empresa común* y no la *quintaesencia de la historia humana*. En sentido propio la historia es intotalizable y también está hecha de todo lo que no puede encontrar lugar: deseos y pasiones, ausencias y desventuras, placeres y miserias, infamias y accidentes. Nuestra vida como sujetos no solo está hecha “del conjunto de nuestras relaciones sociales” enarbolando sus verdades, sino de todo ese magma insólito en el cual esas “verdades” diseñan caminos discordantes.

Bibliografía citada

- Bidet, Jacques. *L'État-monde*. París: Presses Universitaires de France, 2011.
- *Le néolibéralisme: Un autre grand récit*. París: Les Prairies Ordinaires, 2016.
- *Foucault avec Marx*. París: La Fabrique, 2014.
- *Para una refundación del marxismo*. Editado y traducido por Ricardo Bernal. Ciudad de México: Contraste, 2016.
- Foucault, Michel. “El sujeto y el poder”. *Revista Mexicana de Sociología* 50, n.º 3 (1988): 3-20.
- *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- *La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1996.
- *Naissance de la biopolitique*. París: Gallimard, 2004.
- *Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Akal, 2009

- *Sécurité, territoire et population*. París: Gallimard, 2004.
- *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Habermas, Jürgen. *Théorie de l'agir communicationnel: Tome I*. París: Fayard, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa I*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 2008.
- Marx, Karl. “Glosas marginales al Programa del Partido Obrero Alemán (Crítica al Programa de Gotha)”. En *Obras completas II*, 10-29. Madrid: Ayuso, 1975.
- *Le capital: Livre I*. París: Les éditions sociales, 2016.

Cuidado de sí, una paradoja

Self-care, a paradox

Dulce María Cabrera Hernández¹
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
ORCID: 0000-0002-2364-578X

Resumen

En este artículo se retoman algunos principios socráticos explorados por Foucault respecto de *epimeleia heautou*. Los párrafos centrales ofrecen tres componentes de la inquietud de sí: 1) principio de verdad, 2) divinidad y alteridad y 3) dimensión política y ética. Este ejercicio hermenéutico propone que la inquietud de sí encierra una paradoja: existe una disposición del sujeto para apropiarse de las técnicas de cuidado que lo acercan al bien y a la sabiduría, apoyándose en la guía de un preceptor. Sin embargo, la madurez y el crecimiento espiritual le exigen deshacer el vínculo con su tutor y con la cultura para ejercer libremente el cuidado de sí mismo y de los otros.

Abstract

This article reviews some Socratic principles explored by Foucault about *epimeleia heautou*. Central paragraphs offer three components of self-care: 1) principle of truth, 2) divinity and otherness, and 3) political and ethical dimensions. This hermeneutical approach proposes self-care contains a paradox: there is a disposition of the subject to appropriate the careful techniques that bring him closer to goodness and wisdom, relying on the guidance of a preceptor, however, maturity and spiritual growth require breaking the link with one's preceptor and culture to exercise self-care and care for others freely.

Palabras clave

Ética, filosofía, poder, política, sujeto.

Keywords

Ethics, philosophy, power, politics, subject.

¹ Proyecto: Ética del Cuidado y Responsabilidad. Secretaría de Investigación y Estudios de Posgrado.

Fecha de recepción: septiembre 2024

Fecha de aceptación: diciembre 2024

*¿Qué quieres y qué esperas,
cuando te veo, importuno,
aparecer siempre y con empeño
en todos los parajes a donde yo voy?*
Platón, Alcibiades

Hermenéutica y epimeleia

Recordemos que en el curso de 1981-1982, conocido como *La hermenéutica del sujeto*,² Foucault estaba interesado en explorar las relaciones entre sujeto y verdad, por lo que en esos momentos analizó la importancia del conocimiento de sí mismo (*gnothi seautón*) y la inquietud de sí (*epimeleia heautou*). ¿Cómo podemos entender el significado de aquello que puede considerarse como sinónimo de preocupación por sí mismo o cuidado de sí o ser amigo de uno mismo o estar en uno mismo?

En primer lugar [...] es una actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, con respecto al mundo. En segundo lugar [...] es también una manera determinada de atención, de mirada [...]. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y a lo que sucede en el pensamiento. En tercer lugar, la noción de *epimeleia* no designa simplemente esa actitud general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica.³

Los enunciados incluidos en la cita anterior merecen una revisión más detallada. La inquietud de sí como actitud se trata de una forma de estar en el mundo. Afecta a sí mismo y a los otros. Más adelante, en el texto, tenemos dos ideas relacionadas con el estar atento: por una parte, significa orientar la

² Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, trad. por Horacio Pons (Ciudad de México: FCE, 2004). Este trabajo se apega a los contenidos abordados en este seminario de Foucault. Aunque diversas discusiones en torno a la inquietud de sí y las tecnologías del yo se encuentran diseminadas en distintas obras, es importante advertir que el ejercicio hermenéutico se basa en la publicación señalada en estas referencias.

³ *Ibíd.*, 28.

mirada hacia uno (como meditación, *melete*), y por la otra, se trata de auscultar en el pensamiento (queremos saber qué pasa en el sujeto). Finalmente, la inquietud de sí consiste en realizar ejercicios purificadores que nos permiten transformarnos en nosotros mismos (*askesis*). El cuidado de sí gravita en torno al sujeto, pero ¿qué es lo que se debe cuidar? El alma (*psykhe*). “‘Hacer el alma tan buena como sea posible’ sería, por una parte, llegar al conocimiento de la existencia tal y como es realmente”;⁴ por lo tanto, es imprescindible realizar ejercicios orientados a su cuidado porque solo así se construye una “relación consigo mismo y con lo divino”.⁵

En el modelo socrático ocuparse de sí no puede desvincularse del conocerse a uno mismo: para cumplir con las obligaciones respecto de uno, primero, es necesario saber quién es el sujeto. Y ese saber no se traduce en un conocimiento de tipo intelectual (no es una definición), prácticamente es una interrogación sobre nuestro modo de existencia. Por todas esas razones, la inquietud de sí fue considerada como preocupación o cuestionamiento: es auscultación, escrutinio y repliegue, pero de ninguna manera esto debe entenderse como consciencia⁶ en el sentido cartesiano.⁷

Cuidado de sí y principio de verdad

Para Foucault, el cuidado de sí alude al sujeto que puede “conocerse” a través de la espiritualidad y también le atañe la vida social y orgánica (*polis* y *bios*). La prioridad de *epimeleia* es el acceso a sí mismo a través de experiencias de purificación, ascesis y renunciaciones,⁸ mientras que la vida en el ámbito de la polis es objeto de la parresia como producción de subjetividad a través de la verdad.⁹ “La *epimeleia heautou* designa precisamente el conjunto de las condiciones de espiritualidad, el conjunto de las transformaciones de sí mismo que son la condición necesaria para que se pueda tener acceso a la verdad”.¹⁰ En otras palabras, se trata de desarrollar una vía de acceso a la sabiduría y a la verdad ligadas al gobierno de uno mismo y de los otros.

⁴ Alfred Taylor, *El pensamiento de Sócrates*, trad. por Mateo Hernández Barroso (Ciudad de México: FCE, 1961), 116.

⁵ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 87.

⁶ Para Descartes, el sujeto se reconoce a sí mismo como una cosa que piensa en las *Meditaciones metafísicas*.

⁷ Este punto es de suma importancia porque precisamente, con el desarrollo del pensamiento moderno, la formación fue vinculada al autoconocimiento (sobre todo en el plano cognitivo que se alejó del cognoscitivo: *gnosis*).

⁸ El cristianismo transformará estas nociones en conversión, confesión y dominio.

⁹ Milton Dionisio y Edgar Delgado, “La epimeleia y la parrhesía: Un estilo de existencia, un decir verdadero; Resistencia y ejercicio de la libertad en nuestra actualidad”, *Tópicos: Revista de Filosofía*, 59 (2020).

¹⁰ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 35.

De forma adicional, intervienen otros elementos: la educación recibida, la obligación permanente de los individuos respecto de su formación¹¹ —a lo largo de toda la vida—, y la necesidad de saber cuáles son los insumos necesarios para el buen gobierno, tanto el propio como el de los demás.¹² Todas ellas de acuerdo con Foucault,¹³ Hadot¹⁴ y Jaeger¹⁵ ya formaban parte de la “cultura” griega (*paideia*) y de cierta manera tenían la intención de intervenir en las modulaciones del cuerpo, del alma y del pensamiento.¹⁶

A nuestro parecer, en la filosofía antigua, uno de los puntos centrales en la inquietud de sí es el acceso a la verdad. ¿A qué tipo de verdad se refiere Foucault y qué papel juega en el cuidado de sí? En la *epimeleia* el valor de la verdad se encuentra alejado de los silogismos, también es ajeno a las construcciones proposicionales y a la verificabilidad entre los sucesos y los enunciados. Es conveniente hacer esta precisión para evitar una asociación errada entre el cuidado de sí y la verdad en un sentido estrictamente lógico y racional. No se trata en absoluto de poseer un dato verificado sobre los hechos, solo se procura desarrollar una disposición o ligazón con el bien.

El sentido de la verdad propuesto por Foucault forma parte de las técnicas de producción de sí mismo en la vida (*tekhne tou biou*) y frente a la muerte. Ese conocimiento se sitúa en el terreno de la ética como modo de vida (*ethos*). Así pues, vivir en torno a la verdad equivale a construir un modo de existencia cuyo epicentro es el bien. Al amparo de la filosofía socrática, la verdad y el bien se encuentran mutuamente implicados: nadie que conozca el bien debería actuar en un sentido contrario a este porque tal conducta no solo desvirtúa al sujeto, también interrumpe su relación con la verdad.

En esa tesitura, la inquietud de sí consiste en procurar que la vida se convierta en un correlato de la verdad, y para lograrlo el sujeto debe replegarse o retirarse de los asuntos ajenos a la vida verdadera.¹⁷ Podemos ver algunos

¹¹ Estos asuntos son de sumo interés para nosotros porque Foucault establece una distinción entre la formación —*paideia*— y el aprendizaje. *Ibíd.*, 58. La *paideia* correspondería a la formación y a la cultura, mientras que el aprendizaje estará vinculado con la educación basada en conocimientos y destrezas.

¹² Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*, trad. por Horacio Pons (Ciudad de México: FCE, 2017).

¹³ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

¹⁴ Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* (Ciudad de México: FCE, 1998).

¹⁵ Jaeger Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, trad. por Elsa Cecilia Frost (Ciudad de México: FCE, 2016).

¹⁶ Esto ya supone una acción colectiva o social, o sea que el sujeto no puede hacerse cargo de sí mismo únicamente para su beneficio particular o privado.

¹⁷ Alain Badiou, *La verdadera vida: Un mensaje a los jóvenes*, trad. por Adriana Santoveña (Barcelona: Malpaso, 2017).

principios orientados al cuidado de sí que están presentes tanto en el modelo socrático como en las filosofías helenísticas; si bien todas ellas proveían ciertos insumos y ejercicios, Sócrates insistió en que la *epimeleia heautou* estaba dirigida a reestablecer las relaciones entre el sujeto y la divinidad.

Divinidad y alteridad

Sócrates no solo distingue la importancia del cuidado de sí, también estimula el conocimiento de sí y, al recurrir a su conocido método mayéutico, asume su papel como filósofo y maestro para orientar a Alcibíades acerca de cómo ocuparse de sí mismo, le indica cómo debe cuidar su alma, le explica cómo dirigir su mirada hacia lo divino y a la sabiduría.¹⁸ “El conocimiento, el acceso a la verdad no podían darse sino en las condiciones de un movimiento espiritual del alma en relación consigo misma y con lo divino”.¹⁹

Recordemos que la divinidad, la sabiduría y la verdad se encuentran íntimamente relacionadas y conviene atender las palabras de Sócrates en la *Apología*:

Me pregunté, pues, a mí mismo, como si hablara por el oráculo, si querría más ser tal como soy sin la habilidad de estas gentes [los poetas], e igualmente sin su ignorancia, o bien tener la una y la otra y ser como ellos, y me respondí a mí mismo y al oráculo, que era mejor para mí ser como soy [...] solo Dios es el verdadero sabio, y que esto ha querido decir por su oráculo, haciendo entender que toda la sabiduría humana no es gran cosa, o por mejor decir, que no es nada; y si el oráculo ha nombrado a Sócrates, sin duda se ha valido de mi nombre como un ejemplo, y como si dijese a todos los hombres: “El más sabio entre vosotros es aquel que reconoce, como Sócrates, que su sabiduría no es nada”.²⁰

“No hay sabiduría sin divinidad” es lo que se advierte en la cita anterior. El acceso a la verdad y a la sabiduría solo es posible, si, como Sócrates, estamos en contacto con lo divino, pero ¿cómo podría el sujeto acercarse a ellas? La respuesta es a través de los ejercicios pertinentes para conducir el alma hacia el bien.²¹ No obstante, los recursos a su alrededor son insuficientes para acceder a la sabiduría, para vivir conforme a la justicia y para honrar la verdad con su modo de existencia. En esas condiciones, la participación de un maestro es

¹⁸ Platón, *Diálogos* (Madrid: Gredos, 2003).

¹⁹ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 87.

²⁰ Platón, *Diálogos*, 157.

²¹ Recordemos la metáfora del carro alado que tiene un caballo dócil orientado hacia el mundo inteligible y el bien, así como otro caballo brusco orientado por las pasiones del mundo sensible. El cochero representaría la parte racional de la vida humana.

crucial para que el discípulo desarrolle un conjunto de prácticas espirituales que le conduzcan a la búsqueda permanente del saber necesario para su propio gobierno y de los otros.

Lo anterior exige reconocer los patrones culturales y aprender las técnicas de cuidado compartidos en la comunidad, en este caso es necesario aclarar cuál es el papel del preceptor, pues se diferencia del profesor encargado de la instrucción y de la enseñanza de contenidos. Al tutor le preocupa su discípulo; su tarea no se limita al adiestramiento. Su misión consiste en procurarlo: “Lo que define la posición de este es que se preocupa por la inquietud que aquel a quien guía puede sentir con respecto a sí mismo”.²²

Sabemos que la figura del profesor tiene más apogeo en la infancia, pero el preceptor o maestro acompaña desde la adolescencia hacia la madurez, pues su función pedagógica no atañe a la enseñanza de contenidos, sino a una relación amorosa y de cuidado entre el discípulo y el maestro. Ambos construyen un vínculo afectivo basado en el reconocimiento de sus propias especificidades. Y, en medio de esa relación amorosa, ninguno puede sustraer al otro de sus obligaciones. Según la recuperación socrática realizada por Foucault, en el periodo de la infancia un pedagogo interviene denodadamente, pero la participación y la presencia del preceptor se vuelven más importante entre la juventud y la adultez porque en esos momentos los jóvenes deben tomar decisiones cardinales, tanto en lo colectivo como en lo personal, y en tales circunstancias es necesario contar con un tutor adecuado: un filósofo.²³

Política y ética

Volviendo a *La hermenéutica del sujeto*, Foucault señala que la inquietud de sí se manifiesta a través de una práctica política y ética.²⁴ La primera se relaciona con una situación estatutaria de poder entre los ciudadanos griegos: los gobernantes deben ocuparse respecto de sí y de sus gobernados. Una parte de esa atención se vincula con el saber necesario para ejercer el gobierno de las cosas y de las ciudades. Aquí el sentido de la política incumbe a las decisiones administrativas, religiosas y de poder sobre lo público sin abandonar lo personal, y este último elemento colinda con la dimensión ética porque en la forma de gobernar se exhibe el modo de existencia del gobernante.

²² Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 73.

²³ La presencia del preceptor es importante porque los ciudadanos jóvenes, después de ser asediados por su belleza, son descuidados por quienes los sedujeron. Para Sócrates es importante permanecer con ellos en la adultez para orientarlos sobre sus deberes políticos, pero no aclara hasta cuándo se debe prolongar la tutela con su discípulo.

²⁴ Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

De acuerdo con Foucault, la dimensión política de la inquietud de sí se alimenta de la ignorancia. El sujeto no sabe quién es y, por lo tanto, desconoce cómo gobernarse y cómo actuar frente a los demás.²⁵ En esos casos, la educación, el profesor y el preceptor pueden ayudar en el desarrollo de la *tekhné* adecuada para gobernar,²⁶ y todas ellas se ligan, parcialmente, a la dimensión ética de la inquietud de sí. Esto se debe a que el desarrollo de un *ethos* demanda construir una relación del sujeto consigo mismo y hacerse responsable del cuidado del alma. Empero, lograr esta tarea no solo depende de los modelos y conocimientos proveídos por los profesores, y tampoco basta con la intervención de los preceptores; para atender la dimensión ética, se exige al sujeto conocerse y hacerse amigo de sí mismo.

En la medida en que el conocimiento de sí mismo se armoniza con la sabiduría divina, el sujeto va desarrollando una capacidad crítica que le permite tomar distancia de las enseñanzas recibidas. Su madurez y su entorno lo incitan a replegarse sobre sí al despreciar aquello transmitido por sus maestros y sus profesores porque esa inquietud demanda libertad y concierne al cuidado de “toda la existencia”. En esos momentos el papel del preceptor ya no es de gran ayuda, la responsabilidad corresponde únicamente al sujeto. En caso contrario, cuando el apego se mantiene, el discípulo siempre depende de la guía de un agente externo y jamás alcanza la autarquía.

Una paradoja

En esta aproximación a los planteamientos foucaultianos sobre la *epimeleia* socrática nos enfrentamos a una paradoja. Por un lado, se requiere la guía del preceptor y de la práctica educadora para infundir las técnicas orientadas al cuidado de sí y, por otro lado, es necesario suspender ambas para lograr que el sujeto, en libertad, honre a la verdad con su modo de existencia. Esto puede comprenderse mejor si recordamos que el llamado a estar consigo mismo se entrelaza estrechamente con la dimensión política (vinculada con el gobierno de los otros), y con la dimensión ética (responsabilidad); esa interpelación reclama al sujeto replegarse en una instancia propia.

¿Cuál es el modo de ser “propio” del sujeto? Aunque esa pregunta se puede responder de múltiples maneras, su dificultad radica en que los sujetos no tienen un “método” o recurso para llegar a una conclusión, pues no se trata de un dato almacenable o de una información. Ante ese vacío, alguien debe asumir la responsabilidad de buscarse, conocerse y edificarse. En esa interroga-

²⁵ Foucault expone estas ideas a partir del *Alcíbiades*.

²⁶ Michel Foucault, *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II*, trad. por Horacio Pons (Buenos Aires: FCE, 2010).

ción se produce un emplazamiento del sujeto como productor de sí mismo.²⁷ Sin embargo, esta problematización no puede resolverse en los confines de la individualidad. El papel del filósofo cobra especial importancia en ese proceso inquisitivo donde se exhibe un desconocimiento sobre sí mismo. Esa intervención psicagógica²⁸ es radical, no solo porque se trata de Sócrates, sino porque establece una relación tutelar con quien se interroga sobre sí. En otras palabras, el papel de filósofo como preceptor es relevante porque presta su vida para guiar al discípulo en la aprehensión de los recursos necesarios para desarrollar la ascesis y los ejercicios espirituales que, eventualmente, lo llevan a conocer de sí mismo.

Recapitulando, tenemos las siguientes ideas: a) la inquietud de sí como pregunta se dirige hacia uno mismo: ¿quién soy?; b) la emergencia de esa cuestión demanda, inicialmente, el reconocimiento de la existencia: soy; c) el sujeto no ignora su propia existencia, sino la manera en que esta se constituye. Así pues, la inquietud de sí se convierte en un cuestionamiento constante sobre cuál es el modo de vida “propio”. Hay un sujeto preocupado por saber de sí y un filósofo haciéndole notar su ignorancia respecto de un asunto personal —podríamos decir íntimo—. En esta circunstancia, el interés sobre sí mismo deja de formularse en términos privados. Puede mantenerse así si únicamente se produce soliloquio, empero, ante la enunciación de la pregunta ¿quién soy?, se detona la “necesidad” de conocerse y de atenderse. Tal interrogación se dirige a dos destinatarios: el sujeto que la concibe y quien lo escucha (“el filósofo”, en este caso, Sócrates). Ambos son interpelados por ese cuestionamiento, pero el segundo solo puede acompañar al primero en la producción de cualquier respuesta. El maestro no puede usurpar esa responsabilidad y el discípulo no puede abstenerse.

¿Quién soy?, ¿cuál es el modo de existencia que tengo como propio?, ¿cómo puedo conocerme siguiendo las enseñanzas y los discursos producidos por otro? Estas preguntas pueden considerarse expresiones de una inquietud de sí en las que el sujeto y el preceptor se encuentran mutuamente implicados. Sin embargo, ninguno puede generar una respuesta satisfactoria para el otro respecto de cómo cuidar de sí.²⁹ ¿De qué sirve el binomio sujeto-preceptor si ha de presentarse un *impasse* y si no es posible hacer una transferencia entre el tutor y el alumno sobre los conocimientos necesarios para dar cuenta de sí mismo? Sobre este asunto Foucault señala que en ese vínculo el preceptor puede propiciar en su discípulo una búsqueda de sí; no obstante, el maes-

²⁷ Por el momento para Foucault no es tan importante el contenido de esa contestación, pues quiere mostrar la actividad del sujeto como productor de sí mismo.

²⁸ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto* (Ciudad de México: FCE, 2004).

²⁹ Esto se ejemplifica con la relación que Sócrates construye como preceptor de Alcibiades (su discípulo o tutorado).

tro no puede forzarlo a encontrar respuestas, tampoco le puede garantizar el acceso a la verdad, y mucho menos puede obligarlo a seguir una vida espiritual ligada al bien.

Como ya se advierte, todos esos aspectos son necesarios para el cuidado de uno mismo, empero el sujeto no “sabe” cómo lograrlo solo. La relación del sujeto con su preceptor y con sus profesores es temporal y, al mismo tiempo, se plantea como necesaria para estimular la preocupación de sí, desafortunadamente, ese vínculo es insuficiente para acceder a la verdad y al cuidado del alma. Y, aun así, no se puede romper esa relación porque, tal como Sócrates³⁰ le advierte a Alcibiades: si el sujeto se mantiene en un estado invariante no puede saber lo que ignora; el ojo necesita mirarse en otro ojo para saber lo que estima. Siguiendo el pensamiento de Sócrates, es muy probable que el vínculo entre discípulo y preceptor se refiera a una relación especular en la que el sujeto se ve reflejado en el otro para que desde esa imagen sea capaz de reconocerse como distinto.

Reflexiones finales

Conforme avanzó en *La hermenéutica del sujeto*,³¹ Foucault fue desplazando la discusión sobre la inquietud de sí hacia los ejercicios espirituales y la producción de un modo de existencia verdadero. En nuestro caso, al revisar la primera parte de ese curso, hemos explorado algunos planteamientos relacionados con la preocupación y el cuidado de sí tomando como referencia sus principales acepciones (actitud, atención y autoconocimiento o repliegue del sujeto hacia sí mismo) y, a partir de ellas, hemos identificado tres componentes de la *epimeleia* socrática: principio de verdad, divinidad y alteridad, y dimensión política y ética.

En nuestro análisis hemos afirmado que *epimeleia heautou* se relaciona con el cuidado del alma, por esa razón tiene a la verdad y a la divinidad como principios. La dimensión política alude a la vida colectiva y al gobierno (de uno mismo y de los otros), mientras que la ética (como modo de existencia) es una responsabilidad exclusiva del sujeto. La relación de alteridad que atañe al cuidado de sí ha sido analizada a partir del vínculo entre el preceptor y el discípulo. Podemos ver una síntesis de estas ideas en la siguiente expresión socrática dirigida a Alcibiades: “Si, por tanto, tú has de conducir recta y convenientemente los asuntos de la ciudad, tendrás que conseguir que los ciudadanos participen de la virtud”.³²

³⁰ Platón, *Alcibiades o de la naturaleza del hombre* (Buenos Aires: Aguilar, 1965).

³¹ Lecciones impartidas en marzo de 1982 en adelante.

³² *Ibid.*, 155.

A modo de cierre, reiteramos que el cuidado de sí es una actitud, una mirada, un tipo de atención y un conocimiento que solo puede darse cuando hay un sujeto atento e interesado en conocerse y procurarse, pero lastimosamente sus recursos individuales son limitados y no le permiten concluir ese compromiso. Jaeger, Hadot y Foucault coinciden en que la *paideia* ofrece un soporte sociocultural para aprehender ciertas técnicas y también mencionan la relevancia del tutor o del preceptor como guía, pero en ningún momento cancelan la responsabilidad del sujeto.

A partir de lo anterior, en este análisis sostenemos que la *epimeleia heautou* encierra una paradoja porque, primero, se plantea que el vínculo entre el maestro y el discípulo es necesario para que este se conozca y cuide de sí. Después, se afirma que esa tarea puede lograrse solo si el segundo se desliga para asumir la misión de atenderse sin más apoyaturas. Aunque esta condición no fue planteada por Foucault, consideramos pertinente explorarla y ofrecer una reflexión.

El acercamiento al bien y a la sabiduría compete a la divinidad y a la procuración del alma mediante la apropiación de técnicas y ejercicios de purificación. Esta tarea es exclusiva del sujeto, pero solo puede desarrollarse en una relación de alteridad donde los preceptores y la comunidad buscan colectivamente su fortalecimiento espiritual. Sin embargo, cuando el sujeto logra distinguir su rostro en la mirada del otro, le resulta ineludible distanciarse respecto de las enseñanzas de sus preceptores y de la cultura para ejercer libremente el cuidado de sí y de los otros en su dimensión política y ética.

Bibliografía citada

- Badiou, Alain. *La verdadera vida: Un mensaje a los jóvenes*. Traducido por Adriana Santoveña. Barcelona: Malpaso, 2017.
- Dionicio, Milton y Edgar Delgado. “La *epimeleia* y la *parrhesía*: Un estilo de existencia, un decir verdadero; Resistencia y ejercicio de la libertad en nuestra actualidad”. *Tópicos: Revista de Filosofía* 59 (2020): 195-217. <https://doi.org/10.21555/top.v0i59.1107>
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- *El gobierno de sí y de los otros: Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Traducido por Horacio Pons. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- *La hermenéutica del sujeto*. Traducido por Horacio Pons. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Hadot, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Traducido por Elsa Cecilia Frost. Ciudad de México: Fondo Cultura Económica, 2016.
- Platón. *Alcíades o de la naturaleza del hombre*. Buenos Aires: Aguilar, 1965.
- Taylor, Alfred. *Diálogos*. Madrid: Gredos, 2003.
- *El pensamiento de Sócrates*. Traducido por Mateo Hernández Barroso. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

Del biopoder a la reificación de la vida durante la pandemia de covid-19: una crítica a la ideología de la glorificación de la vida frente a su destrucción real

From biopower to the reification of life during the COVID-19 pandemic: a critique of the ideology of the glorification of life in the face of its actual destruction

Agata Pawlowska
Universidad Autónoma de Querétaro
ORCID: 0000-0002-2358-7217

Resumen

Este artículo analiza las conceptualizaciones de la vida humana en la tradición del pensamiento filosófico occidental, con el propósito de ofrecer herramientas interpretativas frente a la realidad pandémica del covid-19. Se revisan los paradigmas clásico y moderno sobre la vida para comprender la propuesta biopolítica de Michel Foucault, cuya insuficiencia para explicar la destrucción sistemática de ciertas vidas durante la pandemia se evidencia en el análisis. Para superar estas limitaciones, se propone una perspectiva marxista que desentraña cómo la lógica capitalista reifica las vidas humanas, exponiéndolas a la explotación y destrucción. Esta investigación se centra en una contradicción fundamental de nuestra sociedad: ¿cómo logra el poder, instituido para proteger la vida, legitimar al mismo tiempo su capacidad para administrar la muerte?

Abstract

This article analyzes the conceptualizations of human life in the tradition of Western philosophical thought, aiming to provide interpretative tools in the context of the COVID-19 pandemic. It examines the classical and modern paradigms of life to understand Michel Foucault's biopolitical framework, highlighting its insufficiency in explaining the systematic destruction of some lives during the pandemic. A Marxist perspective to address these shortcomings is proposed, revealing how capitalist logic reifies human life, exposing it to exploitation and destruction. The research centers on a key contradiction in our society: how can power, instituted to protect life, simultaneously legitimize its capacity to administer death?

Palabras clave

Vida, biopolítica, racismo, pandemia de covid-19, fetichismo.

Keywords

Life, biopolitics, racism, covid-19 pandemic, fetishism.

Fecha de recepción: septiembre 2024

Fecha de aceptación: diciembre 2024

Introducción

La pandemia de covid-19 marcó un momento crítico que evidenció cómo las políticas de gestión de la vida pueden derivar en la exposición a la muerte de ciertos sectores sociales. En este contexto, los conceptos de *biopoder* y *biopolítica*, desarrollados por Michel Foucault, ofrecen un marco analítico útil para interpretar esas dinámicas. Sin embargo, las limitaciones de la perspectiva de Foucault, especialmente en su énfasis en el racismo como tecnología de poder, se hacen evidentes al tratar de explicar la destrucción de vidas como las de ancianos, trabajadores esenciales y otras poblaciones vulnerables durante la pandemia.

Para comprender esta problemática, resulta pertinente analizar dos paradigmas filosóficos fundamentales que han moldeado la concepción política de la vida: el paradigma clásico, representado por Aristóteles y Platón, y el paradigma moderno, inaugurado por Thomas Hobbes. Mientras el paradigma clásico prioriza la vida plena (*bios*) como fundamento del orden político, el paradigma moderno desplaza este enfoque hacia la conservación de la vida biológica (*zoé*), al situarla en el centro de las preocupaciones del poder político. Este planteamiento moderno se articula, según Michel Foucault, en torno a dos perspectivas: el poder soberano, entendido como la instancia que “deja vivir,” y el biopoder, estructurado en dos dimensiones: la disciplinaria —que se enfoca en los individuos— y la reguladora —orientada a las poblaciones bajo el imperativo de “hacer vivir”—.

Michel Foucault señala que el racismo, en tanto estrategia de biopoder, permite legitimar la exclusión y eliminación de las poblaciones racialmente inferiorizadas desde el supuesto de proteger la salud y la vitalidad del resto de la sociedad. No obstante, sostengo que la pandemia de covid-19 pone en evidencia las limitaciones inherentes a esta teoría. Las muertes desproporcionadas de ancianos, trabajadores esenciales e integrantes de comunidades marginadas evidencian que las dinámicas de exclusión no se explican únicamente a partir de la lógica del racismo. Este artículo propone, por lo tanto,

complementar la perspectiva foucaultiana con las categorías marxistas para profundizar en la comprensión de cómo las vidas individuales de los integrantes de sectores vulnerabilizados son reducidas a meros *objetos*, lo que legitima su destrucción en cuanto *cosas*.

El paradigma político clásico: la vida conforme al bien

El paradigma clásico en torno a la vida encuentra su expresión más emblemática para la tradición filosófica en los textos políticos de Platón y Aristóteles, quienes priorizan el desarrollo de una vida plena —“el buen vivir”— por encima de la mera existencia biológica. Platón afirma que aquellos individuos que, debido a factores como una enfermedad crónica, quedan incapacitados para desempeñar su función en la polis —es decir, llevar una vida significativa en términos biográficos— están condenados a una vida meramente natural, carente de sentido, por lo que “no les resulta provechoso vivir”.¹

Este planteamiento refuerza la primacía de una vida plena, dedicada a la realización de la virtud propia de cada grupo social dentro de la comunidad política, en contraposición a una existencia meramente biológica. De este modo, para Platón, una polis alcanza la justicia cuando los individuos de sus diversos estratos sociales se dedican de manera adecuada a las funciones que les corresponden “por naturaleza”, guiados por virtudes como la moderación, la valentía o la sabiduría.²

Desde la perspectiva platónica, una organización política justa no solo garantiza la armonía social, sino que también promueve la formación de ciudadanos virtuosos. No obstante, en este modelo, las vidas de quienes son incapaces de cumplir con su vocación son consideradas prescindibles a partir del punto de vista político, al estar desvinculadas del ideal colectivo orientado al bien común.

De manera similar, Aristóteles indica que el fin de la comunidad política es el vivir bien: “No han formado una comunidad solo para vivir, sino para vivir bien”.³ La forma de vida caracterizada por la excelencia, es decir, conforme a la virtud o autárquica de manera individual —libre—, así como contributiva para el colectivo, se encuentra por encima de la satisfacción de las necesidades indispensables para la conservación de la vida: “El ideal de la vida [...] debe rebasar el ámbito propio de la necesidad que implica la subsistencia, pues es la única manera en la que es posible alcanzar la excelencia”.⁴

¹ Platón, *República*, III, 407a (Madrid: Gredos, 2008), 83.

² Platón, *República*, IV, 433 a-c, 223.

³ Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280a 6-7 (Madrid: Gredos, 2008), 175.

⁴ Elisa de la Peña Ponce de León, *La libertad en Aristóteles* (Ciudad de México: UNAM, 2020), 91-92.

En conclusión, conforme al análisis de Giorgio Agamben,⁵ en el modelo aristotélico, la vida natural —entendida como el simple hecho de existir compartido por todos los seres vivos (*zoê*)— permanece confinada a la esfera doméstica (*oikos*), destinada a la reproducción y la satisfacción cíclica de necesidades biológicas. En contraste, el modo de vida distintivamente humano (*bios*), configurado por la libertad, igualdad y pluralidad, y orientado hacia el bien común, encuentra la realización en la esfera política, donde se expresa por medio de acciones y discursos que las acompañan.⁶

En la tradición aristotélica, el *bios*, que en sí mismo constituye una *praxis* —en otras palabras, acción y discurso—, se fundamenta en la exclusión de la vida biológica hacia la esfera privada: el *oikos*, como su condición de posibilidad. En la esfera doméstica, además del goce de estar vivos, prevalece el sometimiento a las exigencias de la preservación de la especie humana, marcada por el movimiento cíclico de la naturaleza, “en el que no existe comienzo ni fin y donde todas las cosas giran en inmutable e inmortal repetición”.⁷ La *buenavida* es aquella que se libera de la servidumbre característica del proceso biológico vital.

El paradigma político moderno: preservación de la vida

En la filosofía moderna, particularmente en la obra de Thomas Hobbes y la tradición contractualista que la precede, se produce una ruptura con el paradigma clásico que Roberto Esposito identifica como el “giro biopolítico”.⁸ Este cambio implica una dislocación del paradigma clásico, en el que la preservación y reproducción de la *vida desnuda*, al emplearse el término de Giorgio Agamben en la esfera privada, constituía la condición de posibilidad para la aparición de los ciudadanos como libres, es decir, independientes de los dictados de las necesidades biológicas en la esfera política.

En el pensamiento moderno europeo, dominante a partir del siglo xvii en Occidente, la preservación de la vida (*zoê*), ahora *naturalizada*, se coloca en el centro del horizonte político. Desde esta nueva perspectiva, el significado de la libertad experimenta una transformación, pues deja de referirse, ante todo, a la capacidad de iniciar algo nuevo de manera inesperada en el mundo común, al actuar en concierto con los demás de forma razonada y bajo condiciones de igualdad y pluralidad propias de la esfera política. En su lugar, la

⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda* (Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2018), 12.

⁶ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2011), 205.

⁷ *Ibíd.*, 118.

⁸ Roberto Esposito, *Inmunidad común: Biopolítica en la época de la pandemia* (Barcelona: Herder, 2023), 23.

libertad se repliega al ámbito privado, en la que adopta una dimensión predominantemente interna, vinculada con la libertad de pensamiento y con la capacidad de elegir entre opciones previamente configuradas.

En su intento por legitimar el poder soberano capaz de mantener la paz en tiempos de guerra o de su constante amenaza, la filosofía política de Hobbes marca el fin de predominio del modelo aristotélico y el inicio de la moderna tradición contractualista. Uno de los rasgos distintivos de este nuevo modelo, relevante para nuestra investigación, es la caracterización del ser humano como individuo impulsado por el instinto de conservación. Tanto para Hobbes como para John Locke, lo que define al ser humano es su deseo de preservar en el ser.⁹

En sintonía con el espíritu de la época, Baruch Spinoza caracteriza al ser humano como *conatus*, un ser que se define por su esfuerzo constante hacia la autoconservación: “El alma [...] se esfuerza por preservar en su ser con una cierta duración indefinida y es consciente de este esfuerzo”.¹⁰ Este principio, lejos de ser exclusivo de los humanos, es compartido por todas las cosas, cada una esforzándose, conforme a su naturaleza, a perseverar en su ser.¹¹

Hobbes sostiene que los individuos, impulsados por el temor a la muerte violenta,¹² abandonan el estado de naturaleza, en el cual la vida es “solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”.¹³ Este temor los lleva a asociarse mediante un pacto social, en el que renuncian o transfieren parte de sus derechos naturales al soberano; por ejemplo, ceden la libertad absoluta de actuar según su propia voluntad. A cambio de su obediencia, el soberano, instituido por la unión de las voluntades individuales, asume el rol del Leviatán, un “dios mortal”, que garantiza la seguridad y las condiciones necesarias para la preservación de sus vidas.¹⁴ Así pues, la finalidad esencial del poder soberano es hacer efectivo el derecho fundamental de los individuos: “conservar su propio cuerpo”.¹⁵

⁹ Norberto Bobbio, “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 28, n.º 110 (1982): 165.

¹⁰ Baruch Spinoza, *Ética* (Madrid: Gredos, 2011), 113.

¹¹ Spinoza, *Ética*, 112.

¹² Para Hobbes, además del miedo a la muerte, los seres humanos son motivados a superar el estado de naturaleza, caracterizado por la guerra actual o potencial de todos contra todos, por el deseo de disfrutar los bienes que pueden obtener mediante su trabajo. Este impulso se complementa con la capacidad de reflexionar racionalmente sobre las mejores estrategias para abandonar esa condición y establecer un orden que garantice la seguridad y el bienestar colectivo. Thomas Hobbes, *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (Ciudad de México: FCE, 2012), 102-104.

¹³ *Ibíd.*, 103.

¹⁴ *Ibíd.*, 222.

¹⁵ *Ibíd.*, 238.

A pesar de las diferencias,¹⁶ dentro de la misma tradición del pensamiento político contractualista, John Locke sostiene que el estado civil se instituye con el propósito fundamental de preservar la propiedad: “El grande y principal fin que lleva a los hombres a unirse en Estados y a ponerse bajo un gobierno es la preservación de su propiedad”.¹⁷ Locke interpreta la propiedad en un sentido amplio, al considerarla como aquello que incluye la vida, la salud y los bienes materiales. En este marco, la vida de cada persona se presenta como su primera y más esencial propiedad que debe preservar conforme a los dictados de la ley natural.

El poder soberano y su prerrogativa de “hacer morir o dejar vivir”

Michel Foucault, en la clase del 17 de marzo de 1976, cuya transcripción se recoge en el libro *Defender la sociedad*, realiza un análisis crítico del paradigma del poder soberano, con particular referencia al modelo hobbesiano. Sin embargo, su enfoque no se centra tanto en los aspectos teóricos del modelo como en su realización práctica. Es decir, en cómo, según Foucault, el poder soberano se articula y ejerce efectivamente en el marco de las relaciones de poder. Foucault describe cómo el poder soberano, tradicionalmente, se define por su capacidad de decidir sobre la vida y la muerte, lo que se expresa en el derecho de “*hacer morir o dejar vivir*”.¹⁸

En este contexto, Hobbes aborda la cuestión de la pena capital, al integrar dos derechos aparentemente contradictorios: el del soberano a imponer la muerte y el del condenado a resistirla. Hobbes sostiene que, si la mayoría elige un soberano mediante consenso, los disidentes deben aceptar su autoridad y reconocer sus actos o exponerse al riesgo de ser eliminados por la colectividad; como señala Hobbes, “cualquiera puede eliminarlo sin injusticia”.¹⁹ Por consiguiente, el poder soberano instituido con el fin supremo de proteger la vida, también tiene derecho de matar, lo que contradice ese propósito.

Aunque el contrato social otorga al soberano el poder de ejecutar a los criminales, Hobbes deja claro que este poder no elimina el derecho natural del condenado a defenderse, ya que esta prerrogativa es inalienable. “Ningún hombre puede transferir o despojarse de su derecho de protegerse a sí mismo de la muerte [...] aunque un hombre pueda pactar lo siguiente: *si no hago esto o*

¹⁶ Véase, Norberto Bobbio, “El modelo iusnaturalista”, en *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*, ed. por Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero (Ciudad de México: FCE, 1986).

¹⁷ John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (Madrid: Alianza, 2022), 159.

¹⁸ Michel Foucault, *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Ciudad México: FCE, 2006), 218 (cursivas propias).

¹⁹ Hobbes, *Leviatán*, 145.

aquello, matadme; no puede pactar esto otro: si no hago esto o aquello, no resistiré cuando vengáis a matarme".²⁰

David Heyd²¹ señala esta contradicción, al argumentar que Hobbes no lleva su razonamiento a la conclusión natural de rechazar la pena de muerte. Según Heyd, esto se debe al compromiso de Hobbes con una soberanía absoluta, ya que considera que limitar el poder soberano sería conceptualmente imposible (*contradictio in adjecto*). Así, su defensa de la pena capital refleja más su insistencia en la autoridad ilimitada del soberano que una coherencia interna en su teoría.

Foucault destaca que el derecho de matar constituye un elemento fundamental en el marco del poder soberano. Al referirse a la tradición del contrato social, subraya que los individuos se reúnen para constituir un soberano cuya principal función es la protección de la vida.²² Sin embargo, Foucault, en la misma línea de Heyd, identifica una tensión inherente en la argumentación hobbesiana: "¿Puede el soberano reclamar concretamente a sus súbditos el derecho de ejercer sobre ellos el poder de vida y de muerte, es decir, el poder liso y llano de matarlos? ¿La vida no debe estar al margen del contrato, en la medida en que fue el motivo primero, inicial y fundamental de este?"²³

Lejos de detenerse en debates abstractos, Foucault dirige su atención a cómo estas problemáticas, aunque discutibles en términos de filosofía política, se concretan en mecanismos, técnicas y tecnologías de poder. Este es un aspecto que examinaremos a continuación.

El paradigma moderno de biopoder: disciplina y regularización

Según el análisis foucaultiano, las técnicas de poder basadas en la soberanía, cuyo fundamento se expresa en el derecho de "*hacer morir o dejar vivir*", comienzan a declinar a partir del siglo XVIII. Este cambio marca el surgimiento del nuevo imperativo de "*hacer vivir o dejar morir*",²⁴ que se ejerce mediante las estrategias del poder disciplinario, el cual, a partir del siglo XIX, se complementa con el poder regularizador. Las técnicas de intervención dirigidas a optimizar la vida, tanto de los cuerpos individuales como de la "masa viviente" se traducen en disciplina de los primeros y regularización de la segunda. Estas son las dos facetas de lo que Foucault denomina, de manera célebre, como *biopoder* o *biopolítica*, en las que la *zoé* ocupa el centro de las estrategias políti-

²⁰ *Ibíd.*, 114-115.

²¹ David Heyd, "Hobbes on Capital Punishment", *History of Philosophy Quarterly* 8, n.º 2 (1991): 131.

²² Foucault, *Defender la sociedad*, 219.

²³ *Ibíd.*

²⁴ *Ibíd.*, 223.

cas. En ambos casos, se trata de *zoé* y no de *bios*, ya que lo individual es concebido principalmente como aquello que reproduce la *zoé* en tanto entidad abstracta, una “esencia” que determina y organiza sus representaciones individuales, en lugar de *bios*, que es propio de un ser concreto y libre.

El poder disciplinario, enfocado en el control de los cuerpos individuales, opera mediante técnicas como la distribución espacial, la vigilancia y el adiestramiento dentro de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel o el taller. Estas prácticas buscan maximizar la productividad y explotación de los cuerpos. No obstante, con el declive de este modelo en la segunda mitad del siglo XVIII, emerge una nueva tecnología de poder que no sustituye al poder disciplinario, sino que lo transforma y amplía. Estas nuevas estrategias dejan de centrarse exclusivamente en los cuerpos individuales para enfocarse en el ser humano como ser viviente, como especie.²⁵ Así, el poder que antes se dirigía a la *individuación* pone énfasis en la *masificación* de los seres humanos, tratándolos como una categoría biológica de la especie humana.

El interés central de la biopolítica, como tecnología de poder, reside en la gestión y el control por medio de la estadística de procesos colectivos vinculados con la vida de las poblaciones, tales como la natalidad, la mortalidad y la longevidad. “La biopolítica tiene que ver con la población [...] como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder”.²⁶ De este modo, se distinguen dos etapas clave en el desarrollo del biopoder, marcadas por dos series conceptuales: la primera, “cuerpo-organismo-disciplina-instituciones”, que enfatiza la regulación de los cuerpos individuales a través de disciplinas específicas; y la segunda, “población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado”, que centra su atención en la gestión de las dinámicas colectivas de la población mediante mecanismos reguladores del Estado.

Después de introducir la categoría de *biopoder*, Foucault plantea una pregunta interesante, análoga al dilema mencionado previamente sobre el desafío del poder soberano al justificar la pena capital. Si resulta problemático legitimar el “dar la muerte” en una sociedad cuyo fin es proteger la vida, se presenta una cuestión igualmente inquietante: ¿cómo un poder cuyo propósito fundamental es “hacer vivir” puede justificar el “dejar morir”?

El racismo como tecnología de biopoder para legitimar el “dejar morir”

Para responder al interrogante: “¿Cómo ejercer el poder de la muerte, cómo ejercer la función de la muerte, en un sistema político centrado en el biopoder?”,²⁷

²⁵ *Ibíd.*, 220.

²⁶ *Ibíd.*, 222.

²⁷ *Ibíd.*, 230.

Foucault identifica el racismo como una estrategia principal del Estado moderno a partir del auge de la biopolítica. Su primera función consiste en dividir el campo biológico gestionado por el biopoder, estableciendo jerarquías y distinciones entre “razas”. Estas divisiones permiten inferiorizar y someter a ciertos grupos, al legitimar su exclusión o eliminación. Así, el racismo introduce una cesura biológica en el ámbito de la vida, y facilita una gestión diferenciada y selectiva de la población.

La segunda función del racismo es establecer una conexión biológica entre la supervivencia de unos y la eliminación de otros, pues justifica que la desaparición de las “razas inferiores” fortalece la vitalidad, pureza y salud de la especie dominante. En este sentido, el racismo traslada la lógica bélica —“para vivir, es necesario que masacres a tus enemigos”—²⁸ al ámbito biopolítico, para transformarla en un imperativo de eliminación de los “peligros biológicos” —“si quieres vivir, es preciso que el otro muera”—.²⁹ Por consiguiente, en una sociedad de normalización, el racismo se convierte en la condición que legitima el ejercicio de la muerte por parte del biopoder, siendo indispensable para que el Estado, al operar bajo esta lógica, pueda justificar su función letal como medio para preservar la especie.

Resumiendo, Foucault considera que el dispositivo de racismo desempeña un papel clave dentro del biopoder al cumplir con la “función de muerte”, según la cual la supervivencia o el fortalecimiento biológico de una población particular se logra mediante la exclusión, explotación o la eliminación de otras. “El racismo atiende la función de muerte en la economía del biopoder, de acuerdo con el principio de que la muerte de los otros significa el fortalecimiento biológico de uno mismo en tanto miembro de una raza o una población”.³⁰ Este mecanismo se fundamenta en el principio de que la muerte de los “inferiorizados” se traduce en un incremento del vigor y de la pureza de quienes pertenecen al grupo dominante.

Limitaciones de la propuesta foucaultiana

Roberto Esposito sostiene que la propuesta biopolítica elaborada por Michel Foucault, a pesar de haber sido producto de otro momento histórico, sorprende por su capacidad de arrojar luz sobre la pandemia de covid-19: “Todas las intuiciones de Foucault resultan no simplemente acertadas sino superadas por los hechos con una puntualidad desconcertante: medicalización de la sociedad, control de los individuos y de la población, despliegue del poder pastoral de los gobiernos [...] la generalización de los dispositivos inmunitarios”.³¹

²⁸ *Ibíd.*, 230-231.

²⁹ *Ibíd.*, 231.

³⁰ *Ibíd.*, 233.

³¹ Esposito, *Inmunidad común*, 9.

¿En qué acierta, además de lo señalado por Esposito, y en qué aspectos resulta insuficiente la propuesta de Foucault para comprender la realidad pandémica de covid-19? Su mayor contribución radica en establecer un vínculo entre el racismo —entendido como una estrategia de poder— y la capacidad del Estado para exponer a la muerte a determinados grupos sociales. Foucault se refiere a “dar muerte” en el sentido amplio, al abarcar el “hecho de exponer a la muerte, multiplicar el riesgo de muerte de algunos o, sencillamente, la muerte política, la expulsión, el rechazo, etcétera”.³²

En ese sentido, en México, la población indígena tuvo un mayor riesgo de muerte por covid-19. “La pandemia de covid-19 ha resaltado algo que hemos sabido durante mucho tiempo: los pueblos indígenas y las minorías étnicas continúan siendo marginados, y se necesita una acción urgente para abordar las desigualdades de salud que persisten entre los más vulnerables”.³³ En Estados Unidos, la comunidad afroamericana y latina experimentaron una incidencia desproporcionadamente alta de contagios por covid-19, además de enfrentar las tasas de mortalidad más elevadas, en comparación con otros grupos demográficos. Este hecho no es ajeno a una historia prolongada de explotación que ha relegado a la mayoría de los miembros de estas comunidades a condiciones de vida precarias.³⁴

Sin embargo, no fueron solo las poblaciones étnicamente —epidérmicamente— no blancas, históricamente vulnerabilizadas y marginadas en México y Estados Unidos, quienes vieron sus vidas y salud sacrificadas durante la pandemia. También los ancianos,³⁵ los trabajadores “esenciales”,³⁶ los prisioneros —grupos que se cruzan con la articulación racista, aunque sin una correspondencia exacta— fueron dispuestos al sacrificio. Estas víctimas de la pandemia evidencian las limitaciones del concepto foucaultiano de racismo como estrategia de legitimación del “dejar morir”.

Didier Fassin observa que la teoría de Foucault pasó por alto una dimensión clave de las sociedades contemporáneas: la *biolegitimidad*, entendida como

³² Foucault, *Defender la sociedad*, 231.

³³ Ismael Ibarra-Nava et al., “Ethnic disparities in COVID-19 mortality in Mexico: A cross-sectional study based on national data”, *PLoS One* 16, n.º 3 (2021): 8 (la traducción de las citas al español es propia, a menos que se mencione una versión traducida de la fuente en la bibliografía final).

³⁴ Naomi Zack, *The American Tragedy of COVID: Social and Political Crises of 2020* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2020), 45.

³⁵ Didier Fassin, “The moral economy of life in the pandemic”, en *Pandemic Exposures, Economy and Society in the Time of Coronavirus*, ed. por Didier Fassin y Marion Fourcade (Chicago: Hau Books, 2021), 159.

³⁶ Véase, Agata Pawlowska, “Lo que ocultan las representaciones sísmicas de la pandemia de COVID-19: Una crítica de la ontología dualista desde la perspectiva de la teoría crítica”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 71 (de próxima aparición).

“el reconocimiento de la vida como valor supremo”.³⁷ En lugar de reemplazar al biopoder, la biolegitimidad lo complementa, pues se enfoca en los valores que sustentan el gobierno de los humanos, mientras que el biopoder se ocupa de las tecnologías que normalizan la conducta. Según Fassin, la biolegitimidad constituye la base moral de la biopolítica, y la respuesta global a la pandemia pone de manifiesto su emergencia.

Frente a la insuficiencia de la respuesta de Foucault centrada en el racismo e integrando la categoría de *biolegitimidad* de Fassin, surge nuevamente la pregunta: ¿cómo es posible que un poder que reconoce la vida como valor supremo permita morir o exponga a la muerte a los sectores de población mencionados?

Aunque Fassin señala la discrepancia al afirmar que “una característica distintiva del mundo contemporáneo es la profunda contradicción entre la afirmación ideal de la vida como valor supremo y la observación concreta de la desigual valoración de las vidas”,³⁸ no analiza las razones que originan dicha contradicción entre la ideología que glorifica la vida y las prácticas sistémicas que la destruyen.

Durante la pandemia, el imperativo de trabajar para sostener el ciclo de vida (*zoé*) se convirtió en una amenaza directa para las vidas concretas (*bios*) de los trabajadores “esenciales”. Paralelamente, las personas mayores murieron de manera desproporcionada en los asilos, víctimas de las decisiones políticas que las condenaron al abandono y a la muerte. Ni Foucault ni Fassin ofrecen los elementos necesarios para comprender las razones subyacentes a estos hechos. Ante las limitaciones de propuestas de ambos autores para abordar la legitimación de un poder que, instituido para proteger la vida, termina exponiendo a la muerte o dejando morir a ciertos sectores —una realidad que fue particularmente visible durante la pandemia—, considero esclarecedor recurrir a las categorías marxistas.

La vida reificada en la pandemia de covid-19

En las sociedades capitalistas, la *zoé*, entendida como la vida biológica de la especie, se desvincula artificialmente de la vida individual y concreta, al adquirir una autonomía abstracta que se manifiesta principalmente en los cálculos estadísticos de las poblaciones. Este proceso la reduce a una entidad desprovista de vitalidad particular y significativa: “El trabajador [...] de hombre termina convirtiéndose en una actividad abstracta y un vientre”.³⁹

³⁷ Fassin, “The moral economy”, 162.

³⁸ *Ibíd.*, 171.

³⁹ Karl Marx, *Manuscritos de París* (Madrid: Gredos, 2014), 177.

En los *Manuscritos de París*, Marx analiza cómo, bajo la lógica del capital, la vida del trabajador se degrada a un estado meramente biológico y animal: “El trabajador es solo bestia de carga, un ganado reducido a las necesidades corporales más estrictas”.⁴⁰ De esta manera, el *bios*, entendido como la actividad concreta, libre y consciente del ser humano, es reducido a un medio subordinado a la preservación de la *zoé*. En consecuencia, el poder instituido para proteger la vida adquiere legitimidad para “dejar morir” a aquellos cuya vida fue sometida a la animalización. Por ende, siguiendo el análisis de Marx, estas vidas perecen en su condición de animales, bajo un poder que se instituyó para proteger la vida *humana*, por lo que legitima su capacidad mortífera como concerniente a vidas que realmente no se consideran humanas en la práctica cotidiana.

En *El capital*, Marx radicaliza su análisis al demostrar, mediante la noción de fetichización, cómo el *bios* en el capitalismo no solo es reducido a su dimensión animal, sino también transformado en una cosa, reificado, para servir a la dinámica del capital. Así pasamos de *zoé* y *bios* meramente a un objeto. Bajo la lógica de la acumulación del capital, las vidas singulares y concretas —como las de los ancianos, que han dejado de ser explotables, y las de los trabajadores esenciales, sometidos a tasas extremas de explotación— son expuestas a la destrucción, no como personas portadoras de un *bios* particular, tampoco como reproductores de la *zoé*, sino como objetos o, en el caso de trabajadores, *mercancías*⁴¹ capaces de producir más valor de lo que valen. Estas existencias son tratadas como *cosas* cuyo agotamiento o destrucción se justifica bajo los principios del mercado: porque es más barato destruirlas que almacenarlas o porque su eliminación contribuye a regular las relaciones mercantiles, como sucede con el control de precios por medio de la destrucción de los excedentes.

El poder del capital condena a morir a quienes ya considera “muertos en vida”: aquellos cuya reificación ha llegado a su culminación. Los ancianos —abandonados en asilos donde el capital ya no puede “chupar trabajo vivo”—⁴² y los trabajadores esenciales —sometidos a explotación extrema, contagio y muerte— son tratados como cosas reemplazables. Su destrucción se legitima por su condición de mercancías, fácilmente sustituidas por miembros del *ejército industrial de reserva*, siempre dispuestos a ocupar su lugar y, eventualmente, a perecer en las mismas condiciones. La única forma de romper con esta lógica destructiva radica en la abolición de los fundamentos de la sociedad actual, cuando los seres humanos, como agentes, materialicemos finalmente la vida en su plenitud.

⁴⁰ *Ibíd.*, 183.

⁴¹ Karl Marx, *El capital* (Ciudad de México: Siglo XXI, 2010), 88.

⁴² *Ibíd.*, 280.

Conclusiones

El análisis del impacto de la pandemia de covid-19 desde una perspectiva biopolítica y marxista revela una contradicción central en las sociedades contemporáneas: la coexistencia de la glorificación de la vida como valor supremo con la sistemática destrucción de ciertas vidas. Las insuficiencias del marco foucaultiano para abordar la exposición a la muerte de sectores sociales específicos, como ancianos, trabajadores esenciales y poblaciones marginadas, demuestran la necesidad de complementar esta perspectiva con una crítica marxista que desentrañe cómo la lógica del capital cosifica la vida.

Mientras que el marco foucaultiano identifica el racismo como una tecnología fundamental para justificar el “dejar morir”, los casos de trabajadores esenciales, ancianos y otros sectores vulnerables evidencian que la lógica capitalista, al reificar las vidas, opera en una relación de intersección, pero no de coincidencia total con el racismo. La cosificación legitima la exposición de ciertos grupos a la destrucción como parte de una sociedad regida por lo que Marx denomina “el movimiento infatigable de la obtención de ganancias”,⁴³ a cuyo servicio se encuentran los grandes capitalistas, también reificados en su papel social del *capital personificado*.

Agradecimientos

Extiendo mi sincero agradecimiento al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (Conahcyt) de México por financiar este trabajo de investigación.

Fuentes de financiación

Este artículo fue desarrollado en el marco del proyecto de investigación con el código II200/331/2023, titulado “Prácticas de exclusión y mercantilización de la salud en México durante la pandemia de covid-19: un análisis de la violencia neoliberal a partir de la teoría crítica desde las Américas”, financiado por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencia y Tecnología (Conahcyt).

Bibliografía citada

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2018.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 2008.
- Bobbio, Norberto. “El estado de naturaleza, la sociedad civil y el estado racional”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 28, n.º 110 (1982): 157-198.

⁴³ *Ibíd.*, 187.

- “El modelo iusnaturalista”. En *Sociedad y Estado en la filosofía política moderna*. Editado por Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- De la Peña Ponce de León, Elisa. *La libertad en Aristóteles*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2020.
- Espósito, Roberto. *Inmunidad común: Biopolítica en la época de la pandemia*. Barcelona: Herder, 2023.
- Fassin, Didier. “The moral economy of life in the pandemic”. En *Pandemic Exposures, Economy and Society in the Time of Coronavirus*, 155-175. Editado por Didier Fassin y Marion Fourcade. Chicago: Hau Books, 2021.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Heyd, David. “Hobbes on capital punishment”. *History of Philosophy Quarterly* 8, n.º 2 (1991): 119-134. <http://www.jstor.org/stable/27743969>
- Hobbes, Thomas. *Leviatán: O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Ibarra-Nava, Ismael, Kathia G. Flores-Rodríguez, Violeta Ruiz-Herrera, Hilda C. Ochoa-Bayona, Alfonso Salinas-Zertuche, Magaly Padilla-Orozco y Raul G. Salazar-Montalvo. “Ethnic disparities in COVID-19 mortality in Mexico: A cross-sectional study based on national data”. *PLoS One* 16, n.º 3 (2021): 1-10. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0239168>
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2022.
- Marx, Karl. *El capital*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2010.
- *Manuscritos de París*. Madrid: Gredos, 2014.
- Pawłowska, Agata. “Lo que ocultan las representaciones sísmicas de la pandemia de covid-19: Una crítica de la ontología dualista desde la perspectiva de la teoría crítica”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n.º 71, (de próxima aparición).
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 2008.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. Madrid: Gredos, 2011.
- Zack, Naomi. *The American Tragedy of COVID: Social and Political Crises of 2020*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2020.

**Habitación de la metáfora: Nietzsche como aprendiz
(del error) de Jesús**

**Habitation of Metaphor: Nietzsche as apprentice
(of the error) of Jesus**

Alonso Zengotita
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas, Universidad de Buenos Aires
ORCID: 0000-0002-9636-6503

Resumen

En el presente escrito se articulará la lectura que hace Nietzsche respecto a Jesús con la capacidad que el propio lenguaje nietzscheano presenta al momento de expresar sus ideas, al tomar una de ellas como central para su perspectiva: la noción de *vida*. A partir de esto, se pondrá como objetivo mostrar de qué manera, a partir del resultado específico, producto del “malentendido” que Pablo hace del mensaje de Jesús, Nietzsche obtiene una enseñanza fundamental en términos lingüísticos, a partir de la cual se despliega la relación entre lenguaje y concepto de *vida* de la obra posterior a *Zarathustra*.

Abstract

In this paper, Nietzsche’s reading of Jesus will be articulated with the capacity that Nietzsche’s language presents when expressing his ideas, taking one of them, central to his perspective: the notion of life. From this, the objective will be to show how, from the specific result of the “misunderstanding” that Paul makes of the message of Jesus, Nietzsche obtains a fundamental teaching in linguistic terms, from which the relationship between language and the concept of the life of the post-Zarathustra work unfolds.

Palabras clave

Nietzsche, Jesús, lenguaje, vida, metáfora.

Keywords

Nietzsche, Jesus, language, life, metaphor.

Fecha de recepción: marzo 2024

Fecha de aceptación: octubre 2024

Introducción

La cuestión del lenguaje en los escritos nietzscheanos ha sido trabajada ampliamente, y desde diversas y variadas miradas. Se le ha abordado en términos de la verdad epistemológica —como se desarrolla en los escritos clásicos de Gemes¹ o Strong,² y más recientemente (por nombrar algunos) por Rawat,³ Remhof,⁴ Steineger,⁵ Alvarez y Ridley⁶ o Yadin—. ⁷ También se ha trabajado respecto a otras nociones centrales de la obra nietzscheana. Por ejemplo, Rivas⁸ piensa el concepto de *cultura* en Nietzsche desde la noción lingüística de *mentira*; Ben-Zvi⁹ lo hace respecto a la noción de *perspectivismo*; Roberson¹⁰ en términos de *moral* y *poética*; Marton¹¹ aborda el lenguaje articulando *crítica* y *creación*; Lucero¹² piensa el papel del lenguaje en Nietzsche desde la mirada de este sobre la música; Strong¹³ aborda el propio estilo retórico nietzscheano; Emden¹⁴ trabaja en su libro el entrecruce de cuerpo, lenguaje y conciencia en distintos puntos de la obra de Nietzsche, desde sus concepciones de memoria y cultura; estos conceptos, desde el lenguaje, son trabajados también

¹ Ken Gemes, “Nietzsche’s critique of truth”, *Philosophy and Phenomenological Research* 52, n.º 1 (1992).

² Tracy B. Strong, “Language and nihilism: Nietzsche’s critique of epistemology”, *Theory and Society* 3, n.º 2 (1976).

³ Khalid Jamil Rawat, “Language and truth: A study of Nietzsche’s theory of language”, *Annales Philosophici*, n.º 6 (2013).

⁴ Justin Remhof, “Overcoming the conflict of evolutionary and naturalized epistemology in Nietzsche”, *History of Philosophy Quarterly* 32, n.º 2 (2015).

⁵ James Steineger, “Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: A tomist protest on truth”, *Quodlibet Diary*, 6, n.º 1 (2004).

⁶ Maria Alvarez y Aaron Ridley, “Nietzsche on language: Before and after Wittgenstein”, *Philosophical Topics* 33, n.º 2 (2005).

⁷ Azzan Yadin, “A web of chaos: Bialik and Nietzsche on language, truth, and the death of God”, *Prooftexts* 21, n.º 2 (2001).

⁸ Ricardo Marcelino Rivas, “Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”. *Intersticios* 12, n.º 29 (2008).

⁹ Omri Ben-Zvi, “Becoming and perspectivism in Nietzsche’s thought”, *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 65 (2016).

¹⁰ Michael Roberson, “Nietzsche’s poet-philosopher: Toward a poetics of response-ability, possibility, and the future”, *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 45, n.º 1 (2012).

¹¹ Scarlett Marton, “Le problème du langage chez Nietzsche: La critique en tant que création”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, n.º 74 (2012).

¹² Guadalupe Lucero, “Música insignificante: Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje”, *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n.º 4-5 (2007).

¹³ Tracy B. Strong, “In defense of rhetoric: Or how hard it is to take a writer seriously; The case of Nietzsche”. *Political Theory* 41, n.º 4 (2013).

¹⁴ Christian Emden, *Nietzsche on language, consciousness, and the body* (Illinois: University of Illinois Press, 2005).

por Reginster,¹⁵ Assoun,¹⁶ Stiegler,¹⁷ Bacarlett Pérez,¹⁸ Vattimo,¹⁹ por nombrar algunos.

La cuestión lingüística en Nietzsche es también concebida desde el uso que él mismo hace hacia sus escritos. Desde aquí se producen diccionarios de términos nietzscheanos como el de Niemeyer²⁰ o el generado por el NRG (Nietzsche Research Group), dirigido por Van Tongeren,²¹ los cuales proponen un despliegue analítico-crítico de conceptos nietzscheanos a lo largo de los distintos momentos de sus escritos.

Ahora bien, estas perspectivas no se centran en la preocupación que Nietzsche plantea en relación con la capacidad que su propio lenguaje despliega al proyectar sus ideas. En el “Ensayo de autocrítica” (“Versuch einer selbstkritik”), que es parte de la reedición de *Die geburt der tragödie* de 1886, al referirse a ese escrito, Nietzsche establece: “¡Cuánto siento ahora no haber tenido el valor —o la inmodestia— de emplear, para la expresión de ideas tan personales y audaces, un lenguaje *personal*; haber tratado de expresar trabajosamente, con ayuda de fórmulas kantianas y schopenhauerianas, opiniones nuevas e insólitas que eran completamente opuestas, tanto al espíritu como al sentimiento de Kant y Schopenhauer!”.²²

Así, entonces, Nietzsche propone una distinción explícita entre las concepciones y el lenguaje con que formularlas. Por otro lado, Nietzsche sentencia: “¡El concepto ‘Dios’, inventado como concepto antitético de la vida —en ese concepto, concentrado en horrorosa unidad todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad a muerte con la vida!”.²³ La negatividad en torno al Dios cristiano y al cristianismo suele ser un punto de coincidencia en las diversas lecturas al respecto, pero, asimismo, hay una recuperación de la perspectiva de Jesús. Por mencionar algunas: Santaniello²⁴ pone en conso-

¹⁵ Bernard Reginster, *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism* (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

¹⁶ Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche* (París: PUF, 2008).

¹⁷ Barbara Stiegler, “¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma?: Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología”. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n.º 1 (2003); *Nietzsche et la biologie* (París: PUF, 2001).

¹⁸ María Bacarlett Pérez, *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad* (Toluca: UAEM, 2006).

¹⁹ Gianni Vattimo, *Diálogo con Nietzsche* (Barcelona: Paidós, 2002).

²⁰ Christian Niemeyer, *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares* (Madrid: Siglo XXI, 2012).

²¹ Paul Van Tongeren, Gerd Schank y Nietzsche Research Group, “Hors D’oeuvre: Nietzsche’s language and use of language”, *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 22 (2001).

²² Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2007), 15.

²³ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 1979), 96.

²⁴ Weaver Santaniello, “Nietzsche’s ‘Antichrist’ vs. antisemitism and Ernest Renan”, *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 64 (2015).

nancia la mirada nietzscheana respecto a Jesús en *El Anticristo*, en función de separar a Nietzsche de una perspectiva antisemita; Martel²⁵ establece una analítica comparativa entre las figuras de Jesús y Zarathustra; Gómez²⁶ (2010) toma el planteamiento de Nietzsche sobre Jesús para abordar la temática de la fe; tanto Cacciari²⁷ como Belliotti²⁸ se centran en la relación Nietzsche-Jesús desde un punto de vista filosófico-axiológico. Por otra parte, se hallan lecturas que se focalizan mayormente en la mirada nietzscheana respecto a la figura misma de Jesús en relación con Pablo, como Acampora,²⁹ con la perspectiva respecto al budismo como Davis,³⁰ y respecto a la concepción de la divinidad en O'Hara,³¹ Vioulac,³² entre otros. La relación con Jesús, entonces, no es abordada centralmente desde la temática del lenguaje.

En este escrito se articulará la lectura que hace Nietzsche respecto de Jesús con la capacidad que el propio lenguaje nietzscheano presenta al momento de expresar sus ideas, al tomar una de ellas, central, para su perspectiva: la noción de *vida* (justamente aquello que, según lo antes citado, el cristianismo envenena). Con base en eso, el objetivo de este texto es mostrar cómo, a partir del resultado específico, producto del “malentendido” que Pablo hace del mensaje de Jesús, Nietzsche obtiene una enseñanza fundamental en términos lingüísticos, a partir de la cual se despliega la relación entre lenguaje y concepto de *vida* de la obra posterior a *Zarathustra*. Para lograr lo propuesto, se abordará, en primer lugar, la lectura nietzscheana sobre Jesús y el “malentendido” de Pablo que da lugar al cristianismo.

La “santa mentira”: interpretación y lenguaje

Ya que la concepción respecto al cristianismo y a Jesús presente en *El Anticristo* ha sido, como se dijo anteriormente, muchas veces trabajada, se desplegará de modo breve. Nietzsche dispone la inflexión entre las enseñanzas de Jesús y aquello sostenido —desde Pablo en adelante— por la Iglesia cristiana, a par-

²⁵ James Martel, “Nietzsche’s cruel messiah”, *Qui Parle* 20, n.º 2 (2012).

²⁶ Michael A. Gómez, “Unamuno, Nietzsche and religious modernism: Affinities and complexities concerning the view of faith”. *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 35, n.º 1 (2010).

²⁷ Massimo Cacciari, *Le Jésus de Nietzsche* (París: Éditions de l’Éclat, 2011).

²⁸ Raymond Belliotti, *Jesus or Nietzsche: How should we live our lives?* (Amsterdam: Rodopi, 2013).

²⁹ Christa Acampora, “Nietzsche contra Homer, Socrates, and Paul”, *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 24 (2002).

³⁰ Bret Davis, “Zen after Zarathustra: The problem of the will in the confrontation between Nietzsche and buddhism”, *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 28 (2004).

³¹ Daniel O’Hara, “Parables of the anonymous God in Nietzsche and Foucault”, *Symplokē* 26, n.º 1-2 (2018).

³² Jean Vioulac, “Nietzsche et Pascal: Le crépuscule nihiliste et la question du divin”, *Les Études Philosophiques*, n.º 1 (2011).

tir de un “malentendido”. Es decir, aquello dispuesto por el primero en términos de alegoría —“el ‘reino de los cielos’ es un estado del corazón, no algo que viene del ‘más allá’ o de una ‘vida de ultratumba’”—³³ fue posteriormente interpretado, justamente, como una realidad existente fuera del corazón: la inmortalidad del alma. En esta interpretación propia de la Iglesia cristiana —la “santa mentira”— se deshace la importancia de esta vida, la terrenal, al volcarla a la otra; se enseña a despreciar lo terrenal, siguiendo un juego de reglas que permita el acceso al más allá: “La invención de Pablo, su medio para establecer una tiranía de los sacerdotes y organizar una grey: la fe en la inmortalidad”.³⁴ Así, fundamentalmente, Nietzsche separa las perspectivas: mientras la predicación de Jesús era relativa a esta vida, la deformación interpretativa de Pablo determina que lo que se hace en esta vida no es relevante, sino en función de la otra.

Aquí aparece remarcado el valor fundamental de la metáfora en tanto constructora de verdad: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”.³⁵

La trayectoria vital decadente, que implica que el hombre de la civilización occidental ha estado “enfermo de cristianismo”³⁶ durante dos milenios, se sustenta entonces en este proceso de literalización: la conversión, la fijación de la metáfora en realidad existente —fundada desde Pablo y la Iglesia cristiana en la inmortalidad del alma— en el otro mundo. “La historia del cristianismo, a partir de la muerte en la cruz, es la historia de un malentendido cada vez más burdo sobre un simbolismo original”.³⁷ El malentendido significa que hay ahí resaltado entonces un problema de comprensión que pone en juego la importancia basal del carácter interpretativo del lenguaje.

Ahora bien, dicha cuestión es algo que atraviesa y articula la búsqueda nietzscheana por una concepción y un lenguaje propios. Como se mencionó en la introducción, Nietzsche mismo afirmaba en su “Ensayo de autocrítica” el arrepentimiento por el lenguaje usado en *El nacimiento de la tragedia*. La importancia del lenguaje desde su carácter interpretativo-metafórico —desde la

³³ Friedrich Nietzsche, *El Anticristo* (Madrid: Alianza, 2017), 34.

³⁴ Nietzsche, *El Anticristo*, 42.

³⁵ Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (Madrid: Tecnos, 1990), 358.

³⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1886)* (Madrid: Tecnos, 2008) 2 [179].

³⁷ Nietzsche, *El Anticristo*, 37.

capacidad de configurar la verdad que presenta— pone a Nietzsche a criticar cómo las ideas plasmadas en dicha obra resultan falseadas a partir de un lenguaje impropio. Así, para dar cuenta de dicha cuestión —la relación entre lenguaje y conceptos— se abordará primero lo planteado en *El nacimiento de la tragedia*. Luego, recorriendo obras puntuales, se dará cuenta de la posterior búsqueda nietzscheana de un lenguaje personal que compatibilice con su perspectiva.

Metafísica y dubitación

En su primer libro publicado, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música* (*Die Geburt der tragödie aus dem geiste der musik*), de 1872 —con reedición de 1886 llamada *El nacimiento de la tragedia: helenismo y pesimismo* (*Die geburt der tragödie, oder: griechentum und pessimismus*)— Nietzsche aborda el nacimiento y fin de la tragedia ática a partir de una mirada que difiere fundamentalmente de aquella propia de su tiempo. Allí, lo artístico es pensado como “la actividad esencialmente metafísica de la vida”,³⁸ ya que los griegos “han llegado hasta el fondo de las cosas con mirada decidida. [...] Bajo la influencia de la verdad contemplada, el hombre no percibe ya nada más que lo horrible y absurdo de la existencia [...]. Y en este peligro inminente de la voluntad, el arte avanza como un dios salvador que trae el bálsamo saludable: él solo tiene el poder de transmutar ese hastío en imágenes que ayuden a soportar la vida”.³⁹

Esta concepción metafísica —relativa a las “fórmulas kantianas y schopenhauerianas”⁴⁰ antes mencionadas— es abandonada por Nietzsche al momento en que la interrogación por otro tipo de lenguaje para sus ideas (las “personales y audaces”) se despliega. Ya en *Humano, demasiado humano, un libro para pensadores libres* (*Menschliches, allzumenschliches. Ein buch für freie geister*) Nietzsche plantea: “Porque como quiera que sea, con la religión, el arte y la

³⁸ Nietzsche, *El nacimiento*, 22.

³⁹ *Ibíd.*, 56-57.

⁴⁰ En los tiempos de gesta de la perspectiva que se plasmará en *Die geburt der tragödie*, Nietzsche escribe, en una carta a Hermann Mushacke, que “Kant, Schopenhauer, y este libro de Lange [*Historia del materialismo*] son todo lo que necesito”. Nietzsche, *Digital critical edition of the complete works and letters*, ed. por Paolo D'Iorio (París: Nietzsche Source, 2009): BVN-1866, 526. Es justamente con el rompimiento del trayecto metafísico que la perspectiva varía: “Los impulsos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales Schopenhauer había cabalmente cubierto de oro [...] acabaron por quedarle como los ‘valores en sí’. Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2000): 26. En cuanto a Kant, “dividir el mundo en un mundo real y un mundo de apariencias, ya sea al modo del cristianismo, ya sea al modo de Kant (un cristiano pérfido, en última instancia) no es más que una sugestión de la decadencia, un síntoma de la vida descendente”. Nietzsche, *Humano, demasiado humano* (Madrid: Akal, 2007), 32. Tanto Schopenhauer como Kant han quedado así del lado metafísico, al suponer la existencia del “en sí” como separada de la apariencia.

moral no tocamos la esencia del mundo en sí”.⁴¹ Lo que lograba en *El nacimiento de la tragedia*, la elevación redentora de la existencia misma, deja de ser útil para ello. Ahora bien, “todo lo que les han producido [*a los hombres*] las hipótesis metafísicas, *temibles, agradables*, lo que han creado en ellos, es pasión, error y engaño de sí mismos”.⁴² La crítica no pasa por la religión, el arte o la moral *per se*, sino por el carácter metafísico que estos mismos presentaban. Ante el abandono de la metafísica (dada en un lenguaje de “fórmulas kantianas y schopenhauerianas”) se abre la pregunta por un nuevo tipo de abordaje: “¿Sería necesario suponer que la observación psicológica forma parte de los medios de atracción, de salud y alivio de la existencia?”.⁴³ Sigue sosteniéndose la perspectiva central respecto a la vida —a saber, aliviar la existencia—, pero cambiando profundamente la modalidad desde la cual se quiere lograr el objetivo —la psicología en vez de la metafísica—. Sin embargo, no hay el mismo grado de asertividad respecto a ambas instancias: mientras que la psicología se contempla en términos de posibilidad (como la enunciación condicional “¿sería necesario suponer que...?” permite colegir), la certeza reside en el abandono de la metafísica. Ahora bien, este cambio de la certeza a la duda al momento de adquirir un nuevo lenguaje da cuenta de la importancia que el mismo reviste: no se trata de un mero instrumento de comunicación, sino que implica la capacidad misma de —como indica Nietzsche— modificar la existencia; es una “fórmula” justamente en términos de potencial alquímico, transformador.

Pero es por esta capacidad de transformación que el lenguaje ha de presentar una conexión inherente con lo que se quiere modificar. Si hay duda al momento de pensar el nuevo lenguaje, entonces, concomitantemente aparece duda al conceptualizar la noción de *vida*. Así, se manifiestan en ese momento de su obra diversas posibilidades de abordaje de la dinámica vital. Si en *Humano, demasiado humano* la vida se orienta de manera autoconservativa, “o, más exactamente aún, por la aspiración del placer y el deseo de huir del dolor del individuo [...]”,⁴⁴ en *La gaya ciencia* plantea que “el odio, las alegrías malvadas, el ansia de rapiña y de dominación y todo lo demás que se llama el mal, forma parte de la extraordinaria economía de la conservación de la especie, economía costosa, pródiga y, en suma, grandemente insensata, pero que es probado que hasta ahora conservó la especie”.⁴⁵

⁴¹ Friedrich Nietzsche, *Humano*, *Ibíd.* 20.

⁴² *Ibíd.*, 19.

⁴³ *Ibíd.*, 40.

⁴⁴ *Ibíd.*, 42.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia* (Madrid: Alianza, 2001), 63.

Ya no hay una dinámica medida que calcula cómo ganar placer y escapar al dolor, sino que aparecen el desborde, la insensatez y la búsqueda de dominio —ya no para lograr solamente autoconservarse, sino para conservar específicamente una especie—.

Más adelante, plantea en *La gaya ciencia*: “Examinad la vida de los hombres y los pueblos, los mejores y más fecundos, y decidme si un árbol que ha de elevarse orgullosamente al aire se puede librar del mal tiempo y de las tempestades; si la hostilidad y la resistencia del medio exterior y todas las manifestaciones del odio, de la envidia [...] no son circunstancias favorables, sin las cuales sería imposible un grande crecimiento”.⁴⁶

Nuevamente, otra dinámica económica: no es meramente conservarse sino crecer. También en *Aurora*, Nietzsche sostiene: “Nosotros, por el contrario, mediante el sacrificio —en el que estamos incluidos nosotros y el prójimo— elevamos más alto y con más intensidad el sentimiento general del poder humano, suponiendo que no consigamos nada más”.⁴⁷ Otra dinámica vital más: el crecimiento del sentimiento de poder, pero a través de lo sacrificial.

Las ideas “nuevas y audaces” nietzscheanas se producen en torno al concepto de vida. Así, es posible observar entonces cómo se produce, en el desarrollo de su obra, una correspondencia entre lenguaje e ideas. La multiplicidad de posibilidades vitales que Nietzsche va desplegando en las obras mencionadas, la duda frente a una acepción concreta de la dinámica vital, encuentra correspondencia con las dudas desplegadas respecto al lenguaje con el cual expresar dichas ideas.⁴⁸ Esta correspondencia —que Nietzsche explicita en su autocrítica— se fundamenta en la importancia basal que lo lingüístico presenta en tanto que configura la verdad: desde el propio diagnóstico nietzscheano, lo que hay en la base de los dos mil años de enfermedad cristiana, resulta un malentendido lingüístico —la literalización de la metáfora de Jesús—. Eminentemente, el lenguaje configura, produce, realidad.

En este punto, en la relación ideas-lenguaje nietzscheana, solo hay una seguridad: el tiempo de la metafísica (de las “fórmulas kantianas y schopenhauerianas”) ha finalizado. Desde esta articulación entre lenguaje y noción de vida, el que Nietzsche encuentre su “lenguaje personal” no podía darse sino conjuntamente con su definitiva noción vital (vida como *wille zur macht*). Esta conjunción se despliega en *Así habló Zaratustra*.

⁴⁶ *Ibíd.*, 36.

⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Aurora* (Barcelona: Alba, 1999), 96.

⁴⁸ Esta dubitación se refleja asimismo en la correspondencia de la época. En una carta a Peter Gast —la cual acompaña los manuscritos que se convertirán en parte de *La gaya ciencia*—, Nietzsche afirma: “Quiero reservarme para el próximo invierno los libros IX y X; no estoy suficientemente maduro para los pensamientos elementales que pretendo exponer en estos libros”. Nietzsche, *Correspondencia: Vol. VI; octubre 1887-enero 1889* (Madrid: Trotta, 2012), 265.

Zaratustra: confluencia de lenguaje y concepto

En *Así habló Zaratustra, un libro para todos y para ninguno* (*Also sprach Zarathustra. Ein buch für alle und keinen*), Nietzsche da cuenta de lo buscado, en la forma de un determinado despliegue de la vida. En esto último, el ser humano no es sino una instancia a rebasar: “El hombre es una cuerda tendida entre la bestia y el superhombre: una cuerda sobre un abismo [...]. Lo más grande del hombre es que es un puente y no una meta. Lo que debemos amar en el hombre es que consiste en un *tránsito* y un *ocaso*”.⁴⁹

Ya no aparece entonces como en *El nacimiento de la tragedia* una existencia que quiere redimirse del mal y lo sufriente; se ha superado la dubitación entre diversas líneas dinámicas vitales (líneas que se planteaban como posibilidad en *Aurora*, *La gaja ciencia* y *Humano, demasiado humano*). El camino está marcado, desde el animal, pasando por el hombre, hasta llegar al superhombre, y supone un específico modo de despliegue: “Este secreto me ha revelado la vida: ‘Mira —me vino a decir— yo soy lo que siempre debe superarse a sí mismo’”.⁵⁰ Esta autosuperación (*selbstüberwindung*) se da desde una dinámica del sacrificio: “Hace falta que cada vez perezcan más, y perezcan los mejores de vuestra especie, pues vuestro destino debe ser cada vez peor y cada vez más duro”.⁵¹

Ya no existe la vida autoconservativa de *Humano, demasiado humano*. Lo desbordante y conflictivo de la vida, propio de *La gaja ciencia*, deja de estar atado a conservar la especie. Crecer ya no está puesto al servicio del sentimiento de poder como en *Aurora*, sino directamente del poder en sí. “Solamente hay voluntad allí donde hay vida: pero no voluntad de vida, sino —tal es mi doctrina— ¡voluntad de poder!”.⁵² El superhombre se pone entonces como un objetivo que reúne, que direcciona la variabilidad vital, y en el cual se concentra cada vez más poder a través de etapas superadoras.

Ahora bien, según nuestro análisis, esta noción determinada de *vida* ha de conjugarse con un determinado lenguaje —ese “lenguaje personal”, superador asimismo de las “fórmulas kantianas y schopenhauerianas”—. El que se trate de un lenguaje personal se estructura desde dos frentes: por un lado, en tanto es uno, es decir, deja atrás la indeterminación (ya no una posibilidad entre otras, como la pregunta en condicional por la psicología marcada); por otro lado, es personal al no quedar adscrito a la especificidad de alguna epistemología particular. En efecto, en *Así habló Zaratustra* hay párrafos ubicables en el campo de la psicología, otros en la axiología, otros en la biología, pero todos

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 2007), 16-17 (cursivas en el original).

⁵⁰ *Ibíd.*, 136.

⁵¹ *Ibíd.*, 385.

⁵² *Ibíd.*, 172.

convergen en una única modalidad lingüística, un único estilo: según establece Nietzsche. Se trata del “lenguaje del ditirambo. Yo soy el inventor del ditirambo”.⁵³ Aquello buscado para *El nacimiento de la tragedia* termina dándose en el lenguaje poético, en el invento nietzscheano para el *Zarathustra*. No hay ya oposición entre lenguaje e ideas, sino confluencia: en la conjunción de lenguaje personal y concepción vital se logra dar finalmente un cauce específico a la perspectiva nietzscheana.

Pero luego, algo sucede. Ese objetivo vital —el superhombre— puesto como última instancia de la dinámica de la autosuperación deja de ser mencionado en la obra nietzscheana subsiguiente —salvo por pocos comentarios—, en el texto de 1888 (*Ecce homo*) y con una tónica muy diversa a la sostenida en *Así habló Zarathustra*: “El término *superhombre*, que designa a un tipo de óptima constitución, en contraste con los hombres ‘modernos’, en contraste con los hombres ‘buenos’, con los cristianos y demás nihilistas”.⁵⁴ La noción de superhombre no solo es elidida en cuanto a su aparición en los escritos,⁵⁵ sino en cuanto a su carácter mismo: ya no es el objetivo de la dinámica vital autosuperadora, sino una modalidad de hombre (si bien valorada) entre otras. Y entonces: “No es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe *criar* como tipo más valioso”.⁵⁶ Y esto no se limita al *übermensch*: el lenguaje poético del ditirambo, la creación personal nietzscheana, desaparece asimismo de su obra posterior. ¿Cómo se explica esto? ¿Por qué la meta misma de lo sostenido en la obra con la que, dice Nietzsche, hizo “a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora esta ha recibido”,⁵⁷ deja de trabajarse (prácticamente de mencionarse incluso) en su obra posterior? ¿Cómo es que la confluencia entre dinámica vital y lenguaje propio es dejada de lado? A partir de la pauta analítica que hemos trazado en función, justamente, de dicha confluencia, se ensayará una respuesta a través de los escritos posteriores a *Zarathustra*.

Tipología y epistemología: la expansión

En tres obras que siguen al *Zarathustra* (*Más allá del bien y del mal*, *preludio a una filosofía del futuro*, de 1886, *La genealogía de la moral*, un escrito polémico, de 1887, y

⁵³ Nietzsche, *Ecce homo*, 36.

⁵⁴ *Ibíd.*, 45

⁵⁵ En efecto, desde *Also sprach Zarathustra* hasta las menciones de *Ecce homo*, el término *übermensch* se halla prácticamente ausente de las producciones nietzscheanas —tanto las publicadas en dicho periodo como las que no— solamente aparece en dos fragmentos póstumos de 1887, y una breve mención en la *Genealogía de la moral*.

⁵⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, II [413] (cursivas en el original).

⁵⁷ Nietzsche, *Ecce homo*, 2.

El ocaso de los ídolos, o cómo se filosofa a martillazos, de 1889)⁵⁸ son retomadas diversas temáticas críticas desarrolladas anteriormente (la relación entre lo racional y el despliegue vital, el resentimiento cristiano, la posibilidad de nuevas axiologías, el sentido del ultramundo). Ahora bien, el despliegue de estas perspectivas se da a través de toda una multiplicidad de tipos humanos —el espiritual, el ascético, el resentido, el de vida ascendente, el filósofo—,⁵⁹ dispuestas a partir de la noción misma de *wille zur macht*. Pero asimismo lo propiamente vital en términos de voluntad de poder presenta cambios: esta última no estará solo allí “donde hay vida”,⁶⁰ sino que alcanza espacios por fuera de lo vital. “La voluntad de acumular fuerza como específica para el fenómeno de la vida, para la nutrición, la reproducción, la herencia. [...] ¿No deberíamos tener el derecho de admitir esa voluntad como causa motora incluso de la química? ¿Y en el orden cósmico?”,⁶¹ para pensar la dinámica del tejido vivo mismo. “Los ricos y vivos quieren victoria, adversarios vencidos, desbordamiento del sentimiento de poder sobre ámbitos más vastos que antes; todas las funciones sanas del organismo tienen esa necesidad —y el organismo entero, hasta la edad de la pubertad, es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento de sentimientos de poder”—,⁶² incluso la vida no orgánica. “Tomemos el caso más simple, el de la nutrición primitiva: el protoplasma extiende sus pseudópodos para buscar algo que se le resiste —no por hambre, sino por voluntad de poder”.⁶³

Aparece entonces deshecha la vía que llevaba directamente desde el ser humano al *übermensch*, propia de *Así habló Zaratustra*. Y esto ocurre de dos maneras: ya no se trata de comprimir las tipologías humanas, sintetizando, para

⁵⁸ Este último libro no es publicado bajo la supervisión de Nietzsche, quien a esa altura se hallaba imposibilitado, sino por Peter Gast y Franz Overbeck.

⁵⁹ Así, en *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2007) se da cuenta del tipo del filósofo. Cf. “Sección primera: de los prejuicios de los filósofos”; del científico, “Sección sexta: nosotros los doctos”; del sacerdote, “Sección tercera: el ser religioso”; y asimismo del tipo aristocrático, “Sección novena: ¿qué es aristocrático?”. En el tratado primero de *La genealogía de la moral*, aparecen los tipos del bueno y del malvado, y aquel de la mala conciencia y el enfermo en el segundo; el tipo fisiológico del asceta hace su aparición en el tercero. En “El problema de Sócrates”, apartado de *El ocaso de los ídolos*, se retoma la temática del tipo de vida descendente que representa Sócrates —ya abordado en *El origen de la tragedia*; asimismo se da cuenta del declive vital al que la moral moderna ha llevado al hombre, en “Los que quieren hacer mejor a la humanidad”—. Finalmente, numerosos fragmentos póstumos de la época dan cuenta de esta variedad tipológica. Cf. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 14 [178], 14 [179] sobre la práctica cristiana y el ascetismo; 1 [123], [202], [235], 5 [50], [89] sobre los hombres superiores y los aristócratas; 2 [10], [13] respecto al hombre democrático; 9 [5] acerca de las tipologías de genio europeas; 10 [17], [39] sobre los hombres de rebaño; entre otros.

⁶⁰ Nietzsche, *Zaratustra*, 136.

⁶¹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 14 [81].

⁶² *Ibíd.*, 14 [174].

⁶³ *Ibíd.*

llegar a una —la superación, el superhombre—, sino que lo que aparece es una profusión de tipos humanos. Además, la voluntad de poder como vida no se concentra cada vez más en función de la superación del hombre, sino que parece extenderse, difundirse hacia el tejido orgánico, hacia lo no orgánico, incluso hasta lo no vital.

Esta extensión de la voluntad de poder se articula también a un despliegue discursivo —una expansión lingüística—. Como queda claro por las anteriores citas, a cada zona hacia la cual la *wille zur macht* se despliega, se asocia un nuevo campo epistémico. En efecto, Nietzsche plantea una biología de la voluntad de poder, pero también una cosmología, una química y, asimismo —vía el análisis que hace de los múltiples tipos humanos—, un arte, una axiología, una psicología.

Ahora bien, como Nietzsche sostiene, la expansión propia de la *wille zur macht* se da solamente a partir de algo que se le resiste, algo ante lo cual enfrentarse.⁶⁴ Este despliegue epistémico, propio de la vida como voluntad de poder, ¿frente a qué mirada de la vida se resiste? ¿Por qué se da este despliegue, tanto desde lo lingüístico como desde la propia noción de *wille zur macht*?

La pugna axiológica

Nietzsche establece lo siguiente, respecto a la mirada epistemológica sobre la concepción vital de su tiempo:

A mí me parece que se han enseñoreado ya incluso de toda la fisiología y de toda la doctrina de la vida, para daño de las mismas, como ya se entiende, pues le han escamoteado un concepto básico, el de la auténtica actividad (*aktivität*). En cambio, bajo la presión de aquella idiosincrasia se coloca en el primer plano a la “adaptación” (*anpassung*), es decir, una actividad de segundo rango, una mera reactividad (*reaktivität*), más aún se ha definido la vida misma como una adaptación interna, cada vez más apropiada, a las circunstancias externas (Herbert Spencer). Pero con ello se desconoce la esencia de la vida, su voluntad de poder; con ello se pasa por alto la supremacía de principio que poseen las fuerzas espontáneas, agresivas, invasoras, creadoras de nuevas interpretaciones, de nuevas direcciones y formas, por influjo de las cuales viene luego la “adaptación”; con ello se niega en el organismo mismo el papel dominador de los supremos funcionarios, en los que la voluntad de vida aparece activa y conformadora.⁶⁵

⁶⁴ “La voluntad de poder solo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra”. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 9 [151].

⁶⁵ Nietzsche, *Genealogía*, 47.

Frente a esta vitalidad puramente adaptativa, Nietzsche no sostendrá, en términos de oposición directa, una vitalidad únicamente expansiva; lo que plantea no es el borramiento de lo conservativo, sino la incorporación de fuerza activas —la cuales tienen “supremacía de principio” (*prinzipielle vorrang*) ante las fuerzas reactivas—. Inversamente, la mirada spenceriana no borra la potencia activa, sino que la ubica en otro lado: en la exterioridad de lo vital. Es el entorno entonces, el medio, el que presenta tal fortaleza activa, que determina a lo viviente a adaptarse a sus condiciones. La mirada nietzscheana y la spenceriana no se enfrentan como siendo una que privilegia la actividad sobre la reactividad, y otra que postula lo contrario. En efecto, las capacidades activas son las superiores para las dos miradas. Lo que las pone como distintas es la localización que dan a ellas mismas, o sea, una vitalidad que tiene dentro fuerzas únicamente conservativas, y que por ende se amolda a la actividad del ambiente, frente a una vitalidad que en su interior presenta fuerzas reactivas, pero asimismo activas.

Es a partir de esto que Nietzsche afirmará: “Ironía ante lo que creen al cristianismo superado por las modernas ciencias naturales. Los juicios de valor cristianos no están en absoluto superados por ellas. ‘Cristo en la cruz’ es el símbolo más sublime —aún hoy”.⁶⁶ Ante una vitalidad con fuerzas únicamente adaptativas no puede haber sino continuación axiológica del cristianismo. Ya que el medio es el que tiene los poderes para dar forma a la vida, ¿qué otra axiología cabría para esa vitalidad sino la del humilde, la de la culpabilidad, la del sacrificarse? Y de forma inversa: si la vida tiene en su naturaleza el sacrificarse y ser humilde, ¿qué mejor que aceptar sin cuestionamientos lo que sea que una exterioridad —sea un entorno, o alguna divinidad— le imponga? Nietzsche dirá que, como en *schatten gottes* (sombras divinas), la mirada epistemológica moderna hace de la axiología cristiana la naturaleza misma del viviente.

Ya que la ciencia moderna en su totalidad sustenta los valores cristianos, Nietzsche busca confrontarla al expandir su concepción de voluntad de poder incluso más allá de lo propiamente vital —y desde allí dispone no solo una biología de la *wille zur macht*, sino también una psicología, una astronomía, una química, un arte, una axiología. Ahora bien, para poder hacer esto, ha sido necesario incorporarse al lenguaje científico correspondiente— ha sido necesario el abandono de su “lenguaje personal”, y participar del discurso epistemológico relativo a lo que quiere confrontar. Pero ¿abandonar el “lenguaje propio” para tomar el de otro —especialmente, el de aquello que se quiere combatir— no implica una especie de retorno a la situación críti-

⁶⁶ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 2 [96].

ca de *El nacimiento de la tragedia*, donde el propio concepto que se quería plasmar se vio empañado, anulado por el uso de un lenguaje otro? Si el lenguaje científico continúa los valores cristianos, ¿cómo permite su uso dar cuenta adecuadamente de la noción de voluntad de poder? ¿Cuál es el sentido entonces de desmontar la construcción entre lenguaje y concepto lograda en *Así habló Zaratustra*?

Verdad, enfermedad y autosuperación

Para dar cuenta de esto, se retornará en primera instancia a lo indicado sobre Jesús respecto al “malentendido” que menciona Nietzsche, a saber, al tomar la prédica que refería a un estado interno vital como una realidad ultraterrena. Como se mencionó, Nietzsche afirma: “¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son”.⁶⁷

La dinámica de conformación de verdad se corresponde simétricamente con la conformación del “malentendido”, es decir, la literalización de la alegoría de Jesús. Ahora bien, en ese pasaje, en esa solidificación de lo metafórico, se pierde lo que, según Nietzsche, Jesús busca transmitir: una modalidad de vida terrena. Y esto es justamente lo que Nietzsche busca evitar respecto a su *Zaratustra*: que, al hallarse transmitido en términos metafóricos, el mensaje sea obliterado —reemplazado, ignorado, “malentendido”—. En ambos casos la metáfora se enfrenta, entonces, a un plano discursivo de verdad que la rechaza en cuanto a su propia naturaleza metafórica. En el caso de Jesús, la alegoría resulta literalizada —convertida en verdad— desde un discurso religioso; en el caso nietzscheano, el ditirambo resulta ignorado, desvalorado, desde un discurso de carácter científico-filosófico.

En efecto, en tiempos de Nietzsche su obra es valorada —en particular, el *Zaratustra*— en ciertos círculos por su calidad en términos poéticos o literarios, pero no es tenida por valiosa como filosofía por la academia (no ampliamente, al menos, hasta los cursos heideggerianos).⁶⁸ Tanto para Jesús como para Nietzsche, el discurso que detenta la verdad de sus correspondientes épocas —religioso, científico-filosófico— no toma la metáfora como pasible de

⁶⁷ Nietzsche, *Sobre verdad*, 358.

⁶⁸ Para ahondar, cf. la conocida biografía de Rüdiger Safranski *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Barcelona: Tusquets, 2001).

transmisión de conocimiento válido. Pero es el propio Nietzsche quien deja de lado al ditirambo y al *übermensch*.

Ahora bien, que su perspectiva sea ignorada, o no considerada como valiosa en términos de conocimiento —y que lo sea, justamente, por la mirada que busca combatir—, ¿hace necesario que deba ser abandonada por Nietzsche mismo? ¿No implica esto que, en el fondo, se está aceptando el veredicto de la perspectiva canónica, que el ditirambo no vale como lenguaje transmisor de conocimiento, que el *übermensch* no vale como objetivo vital?

Para poder dilucidar esto, resulta central recurrir a la manera en que Nietzsche piensa la relación entre salud y enfermedad: “Desde ahora rige en Europa el destino de que precisamente sus hijos más fuertes alcancen tarde y rara vez su primavera [...]. Porque esta es la prueba de su fuerza: solo saliendo de toda la enfermedad de la época tienen que llegar a su salud”.⁶⁹

No es desde una instancia de total separación, de pureza, de negación de la enfermedad, que la mayor fortaleza y salud se alcanzan, sino a través del pasaje —y la salida— por la enfermedad de su época. Así, para alcanzar su propia potencia, la perspectiva nietzscheana ha de incorporarse en el lenguaje veritativo de su época. ¿Pero por qué es que solo a través de la enfermedad se da la mayor salud? “La voluntad de poder solo puede exteriorizarse *ante resistencias* [...]. La apropiación e incorporación es sobre todo un querer subyugar, un formar, configurar y reconfigurar hasta que finalmente lo sometido ha pasado totalmente al poder del atacante y lo ha acrecentado. —Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra”.⁷⁰

Es solo a través del enfrentamiento, del conflicto, que una mirada en términos de voluntad de poder logra expandirse. Es en el combate con la perspectiva enferma, propia del discurso de la verdad científico-filosófico de su época, que la postura nietzscheana puede acrecentarse. Pero para que dicho combate pueda efectivizarse, la perspectiva nietzscheana ha de enfermarse. Es decir, ha de adquirir la formulación propia del contrincante, ha de introducirse en el discurso veritativo al que se quiere combatir, y desde allí luchar; solo atravesando la enfermedad —y saliendo— es que se logra la plena salud, *v. gr.*, aparecer como la perspectiva imperante en la confrontación.⁷¹ Desde entonces Nietzsche deja de lado al ditirambo y al *übermensch*, y establece una expansión epistemológica de la voluntad de poder adecuada al discurso de verdad

⁶⁹ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 6 [24].

⁷⁰ *Ibíd.*, 9 [151].

⁷¹ Por supuesto, esta lucha conlleva un riesgo, como menciona Nietzsche en la anterior cita: “Si esta incorporación no tiene éxito, la formación probablemente se desintegra”. Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, 9 [151].

de la época, como se marcó: biología, química, cosmología, y psicología, axiología, arte...

Pero, entonces, ¿alcanzar la gran salud implica el abandono del *übermensch*, del ditirambo? ¿Nietzsche reniega de ellos?, ¿los considera como un error? Al contrario, como se dijo, sostiene que con el *Zarathustra* ha “hecho a la humanidad el mayor regalo que hasta ahora esta ha recibido”;⁷² pero asimismo afirma que “dando siempre por supuesto que haya oídos, que haya hombres capaces y dignos de tal *pathos*, que no falten aquellos hombres con los que es lícito comunicarse. Por ejemplo, mi *Zarathustra* busca todavía ahora esos hombres —¡ay!, ¡tendrá que buscarlos aún por mucho tiempo!”.⁷³

Así pues, el problema con el *Zarathustra* no será ni el *übermensch* ni el *ditirambo* en sí, sino la capacidad de recepción que estos mismos conceptos puedan encontrar. Esto dispone la cuestión en términos contextuales, a partir de ello es comprensible el siguiente fragmento: “Es un falseamiento de los hechos decir: el sujeto ‘yo’ (*Ich*) es la condición del predicado ‘pienso’. [...] Cabezas más rigurosas acabaron aprendiendo a pasarse sin ese ‘residuo terrestre’ [*es decir, el yo*] y acaso algún día se habituará la gente, también los lógicos, a pasarse sin aquel pequeño ‘ello’ (*Es*) (al que ha quedado reducido, al volatilizarse, el honesto y viejo yo)”.⁷⁴

La dinámica de vitalidad, en términos de voluntad de poder, es aquella de la autosuperación (*selbstüberwindung*). Así, hay continuas etapas a superar: el yo es superado por el ello, que asimismo habrá de superarse. Ahora bien, dichas etapas corresponden a momentos que a su vez se corresponden con las capacidades de recepción; así como el ello reemplaza al yo cuando “cabezas más rigurosas” lograron desechar al último, así llegará el momento donde será posible desechar al ello, superándolo. Del mismo modo, en tanto no haya hoy “oídos dignos” para el ditirambo y el *übermensch*, la noción de *voluntad* de poder ha de ser desplegada a través del lenguaje científico que sí es capaz de ser oído o comprendido (que es desde donde lo dicho se puede tomar como conocimiento válido). La batalla ha de ser ganada en el campo del adversario —atravesando la enfermedad— puesto que es desde aquí que se logra alcanzar la gran salud —y desde allí, la capacidad de generar las condiciones de posibilidad para que el *Zarathustra* pueda ser oído—. Hacer imperar dentro del lenguaje científico la noción de *vida como voluntad de poder* frente a la *vida autoconservativa* resulta simétrico. En cuanto a la construcción conceptual progresiva, que hace imperar la noción de ello respecto a la de yo, es efecto de una

⁷² Nietzsche, *Ecce homo*, 2.

⁷³ *Ibíd.*, 22.

⁷⁴ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 28.

dinámica de autosuperación, pero resulta asimismo una instancia a ser superada —así como el ello ha de ser superado, también ha de poderse alcanzar una instancia donde el ditirambo y el *übermensch* puedan ser oídos—. Inversamente, así como el ello es aún necesario, la verdad propia del conocimiento científico-filosófico aún no puede ser superada desde el lenguaje.

¿Cuál es entonces el aprendizaje nietzscheano a partir del caso de Jesús? Que, justamente por su potencia transformativa y metafórica, el lenguaje puede presentar un peligro mortal: al ser apropiado, como Pablo y la Iglesia cristiana a través de la literalización de las enseñanzas de Jesús, puede fundar interpretaciones opuestas, engañosas, peligrosas. La alegoría, la metáfora, en tanto tal, presenta un peligro de deformación, apropiación, configuración de realidades diversas, contrarias, nocivas incluso a lo que se pretendía transmitir. Nietzsche encuentra entonces una manera de evitar lo ocurrido a las enseñanzas de Jesús: se sumerge en el lenguaje del contrincante, en el lenguaje canónico, para desactivar el peligro del “malentendido”, para poder luchar, y desde allí, lograr imponerse a la perspectiva canónica. Se trata entonces de enfermarse, pero para lograr la salud y entonces lograr el plus de poder.

Conclusión

En este artículo se comenzó por dar cuenta del “malentendido” que se produce sobre la perspectiva de Jesús para después desarrollar los modos en que, a través de su obra, Nietzsche piensa la articulación entre la concepción vital que quiere desplegar y el lenguaje a través del cual hacerlo. Allí Nietzsche da cuenta del poder basal del lenguaje, es decir, de la capacidad alquímica que presenta este mismo en términos de transformar metáfora en verdad. El alcance de dicho poder se ilustra en el episodio del cristianismo, que tuvo la capacidad de configurar la historia occidental durante nada menos que dos milenios. Desde este punto de vista, *El Anticristo* puede leerse no solo en clave axiológica —respecto al advenimiento de una perspectiva decadente de la vida en Occidente—, sino como una enorme alegoría del poder del lenguaje. Y desde la constatación de dicho poder logra entonces comprenderse la profunda importancia que Nietzsche otorga a la búsqueda del lenguaje —de su “lenguaje personal”—, atravesada de dubitaciones y modificaciones múltiples, con el cual dar cuenta de su concepción vital.

Ahora bien, como se mencionó, la articulación a la que se llega en el *Zarathustra* entre lenguaje personal y concepción de vida como voluntad de poder es dejada de lado en las posteriores obras de Nietzsche: no vuelven a aparecer ni ditirambo ni prácticamente *übermensch*, e incluso la propia concepción de voluntad de poder sufre modificaciones. ¿Cómo se relaciona esto con lo

planteado respecto de *El Anticristo*? Si en este artículo, en términos generales, damos cuenta de la reflexión sobre el poder del lenguaje, en términos particulares esta se proyecta desde el específico caso de Jesús —a saber, el específico “malentendido”, la literalización que Pablo hace de la alegoría de Jesús—. Lo que Jesús dice, entonces, no es aceptado sino al ser literalizado —es decir, integrado al discurso religioso sobre el que se sustenta la concepción cristiana del “más allá”—. Ahora bien, como el *Zarathustra* de Nietzsche también estaba lejos de la aceptación, como se explicó,⁷⁵ sus contemporáneos valoraron el texto en términos poéticos o literarios, pero nunca filosóficos.

En ambos casos, entonces, la perspectiva en tanto que es desestimada por el discurso imperante: el valor de la palabra de Jesús únicamente se acepta al ser literalizado, es decir, deformado en cuanto a su mensaje. Según Nietzsche, el valor de la palabra nietzscheana solo es tal desde la literatura, la poesía. Ya sea resignificándolo, en el caso de Jesús, o desestimándolo, en el caso de Nietzsche, lo que se postula en ambos casos es la no aceptación de la metáfora como conductora de conocimiento por parte del discurso canónico o dominante del momento. La metáfora, ya sea desde el discurso religioso o desde el filosófico-científico moderno, se pone entonces como enfrentada a la capacidad de construir verdad.

A partir de esta instancia —la construcción de verdad—, el aprendizaje fundamental de Nietzsche respecto a (el error de) Jesús se produce desde la articulación de dos instancias: la correlación lenguaje-concepto y la noción de *autosuperación*. En tanto el lenguaje presenta el enorme poder alquímico de transformar metáfora en verdad, la relación con el discurso —con la perspectiva— imperante resulta fundamental al momento de transmitir “ideas audaces”.⁷⁶ Jesús utilizó la alegoría, pero fue “malentendida” por el discurso religioso, y desde allí se fundó una mirada del “más allá” donde Jesús ya no hablaba de esta vida, sino que era el Cristo que hablaba de la eternidad, y esta perspectiva cundió axiológicamente durante milenios. Así, el pronunciarse en un lenguaje para el cual no hay oídos conlleva el riesgo de que lo que se busca transmitir sea tergiversado, deformado, invertido, o incluso negado en cuanto a su sentido.

Esto conduce directamente a la noción de autosuperación, es decir, la progresividad que a través de la construcción de etapas⁷⁷ logra llegar a un objetivo determinado. Ahora bien, la configuración de dichas etapas se da solamente

⁷⁵ Nuevamente, cf. la biografía de Rüdiger Safranski, *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*.

⁷⁶ Nietzsche, *El nacimiento*, 15.

⁷⁷ Como se marca en el *Zarathustra*: solo a través del pueblo elegido, y luego a través de los mejores, se llega al *übermensch*.

a través de la lucha, de la imposición de perspectivas —como Nietzsche sostiene: la voluntad de poder solamente se exterioriza ante resistencias—. Si el *Zarathustra* es desechado como simple obra poética por el discurso imperante, resulta imposible generar resistencia, lucha. Y es por eso que Nietzsche deja de lado el ditirambo e ingresa en el lenguaje propio de la época; también es por lo que deja de lado al *übermensch*, y establece que “no es mi problema qué reemplazará al ser humano: sino qué tipo de humano se debe elegir, se debe querer, se debe criar como tipo más valioso”.⁷⁸ Desde la articulación de ambas instancias busca enfrentar a la noción de *vida* como autoconservación, con la de *vida* como voluntad de poder. Al buscar expandir la noción de *voluntad de poder* no solo a la biología, sino a la astronomía, la química, la axiología, el arte, se halla el impulso de luchar contra la perspectiva vital imperante, decadente, para construir una etapa más en el proceso de autosuperación; pero, dada la época —dados los oídos— esa etapa ha de construirse desde el lenguaje de construcción veritativa, desde el lenguaje científico, es decir, desde el discurso de conocimiento imperante. Así, *übermensch* y ditirambo no son abandonados en tanto tales, sino reservados para un futuro, para un momento donde los oídos sean capaces de escuchar.

Que lenguaje y concepto se hallen articulados implica que, en el pasaje de la metáfora a la verdad, en esa petrificación del lenguaje, se produzca la dinámica de la vida descendente. Nietzsche establece: “¡Y cuántos dioses nuevos son aún posibles! [...] Y para invocar en este caso a la autoridad no suficientemente valorada de Zarathustra: Zarathustra llega hasta a testimoniar lo siguiente: ‘Yo no creería más que en un dios que supiese bailar’”.⁷⁹ Antes que divinidades que reflejen la fijeza y la eternidad —como el dios cristiano, el envenenador de la vida— la divinidad nietzscheana propia para tiempos de Zarathustra es aquella que ama al bailarín, que santifica el movimiento. Si la fijeza implica la verdad, propia del cristianismo, la metáfora implica el cambio, el movimiento. La vida reactiva es la que no puede escuchar a la metáfora, la que necesita la verdad, de la solidificación, de la seguridad, de la quietud, para vivir. Jesús hizo de la alegoría su lenguaje y habló de este mundo. Pero como los oídos no estaban listos, eso fue tomado y deformado en su sentido, y se habló desde la religión y la verdad, y sobre el otro mundo. Y esto es lo que Nietzsche comprende, lo que le enseña (el error de) Jesús: si los oídos no están preparados, hay que prepararlos progresivamente. Y es a través de la lucha que esto es posible. Así que, en vez de dejar que su obra sea tomada solo como algo poético en su época, como algo no válido en términos de cono-

⁷⁸ Nietzsche, *Fragmentos*, II [413].

⁷⁹ *Ibíd.*, 17 [4].

cimiento, sumerge su noción de voluntad de poder en el lenguaje de la época para luchar —para preparar el camino cuando el ditirambo pueda ser oído, y el *übermensch* validado como objetivo—, donde la metáfora pueda dar cuenta de conocimiento.

Los dos últimos milenios han marcado, cada vez más, la habitación de la verdad: solo en y a través de la verdad la vida ha podido vivir, cada vez más reactiva. Nietzsche propone a través de la autosuperación, de la conformación de etapas vía lucha, a través de la enfermedad, construir la posibilidad de vivir el cambio, el riesgo, la actividad, la habitación de la metáfora.

Bibliografía citada

- Acampora, Christa. “Nietzsche contra Homer, Socrates, and Paul”. *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 24 (2002): 25-53. <https://www.jstor.org/stable/20717790>
- Alvarez, Maria y Aaron Ridley. “Nietzsche on language: Before and after Wittgenstein”. *Philosophical Topics* 33, n.º 2 (2005): 1-17. <https://www.jstor.org/stable/43154724>
- Assoun, Paul-Laurent. *Freud et Nietzsche*. París: Presses Universitaires de France, 2008.
- Bacarlett Pérez, María. *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo y la enfermedad*. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2006. <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/32771/cuerpoyenfermedad.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Belliotti, Raymond. *Jesus or Nietzsche: How should we live our lives?* Amsterdam: Rodopi, 2013.
- Ben-Zvi, Omri. “Becoming and perspectivism in Nietzsche’s thought”. *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 65 (2016): 237-262. <https://www.jstor.org/stable/24904679>
- Cacciari, Massimo. *Le Jésus de Nietzsche*. Paris: Éditions de l’Éclat, 2011.
- Davis, Bret W. “Zen after Zarathustra: The problem of the will in the confrontation between Nietzsche and buddhism”. *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 28 (2004): 89-138. <https://www.jstor.org/stable/20717843>
- Emden, Christian. *Nietzsche on language, consciousness, and the body*. Illinois: University of Illinois Press, 2005.
- Gemes, Ken. “Nietzsche’s critique of truth”. *Philosophy and Phenomenological Research* 52, n.º 1 (1992): 47-75. <https://doi.org/10.2307/2107743>
- Gómez, Michael A. “Unamuno, Nietzsche and religious modernism: Affinities and complexities concerning the view of faith”. *Anales de la Literatura Española Contemporánea* 35, n.º 1 (2010): 223-256.

- Lucero, Guadalupe. “Música insignificante: Avatares de la insistencia musical en la crítica nietzscheana del lenguaje”. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, n.º 4-5 (2007): 67-82. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3267028>
- Martel, James. “Nietzsche’s cruel messiah”. *Qui Parle* 20, n.º 2 (2012): 199-223.
- Marton, Scarlett. “Le problème du langage chez Nietzsche: La critique en tant que création”. *Revue de Métaphysique et de Morale* 2, n.º 74 (2012): 225-245. <https://shs.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2012-2-page-225?lang=fr>
- Niemeyer, Christian. *Diccionario Nietzsche: Conceptos, obras, influencias y lugares*. Madrid: Siglo XXI, 2012.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza, 2007.
- *Aurora: Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Barcelona: Alba, 1999.
 - *Correspondencia: Vol. VI; octubre 1887-enero 1889*. Madrid: Trotta, 2012, 265.
 - *Digital critical edition of the complete works and letters*. Editado por Paolo D’Iorio. París: Nietzsche Source, 2009. <http://www.nietzschsource.org/#eKGWB>
 - *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 1979.
 - *El Anticristo*. Madrid: Alianza, 2017.
 - *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2007.
 - *Fragmentos póstumos: Volumen IV (1885-1886)*. Madrid: Tecnos, 2008.
 - *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2000.
 - *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal, 2007.
 - *La gaya ciencia*. Madrid: Alianza, 2001.
 - *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 2007.
 - *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1990.
- O’Hara, Daniel T. “Parables of the anonymous God in Nietzsche and Foucault”. *Symplokē* 26, n.º 1-2 (2018): 427-434.
- Rawat, Khalid Jamil. “Language and truth: A study of Nietzsche’s theory of language”. *Annales Philosophici*, n.º 6 (2013): 39-46.
- Reginster, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- Remhof, Justin. “Overcoming the conflict of evolutionary and naturalized epistemology in Nietzsche”. *History of Philosophy Quarterly* 32, n.º 2 (2015): 181-194.
- Rivas, Ricardo Marcelino. “Metáfora y mentira: Aproximación al concepto de cultura en Nietzsche”. *Intersticios* 12, n.º 29 (2008): 17-30. https://www.academia.edu/1946667/met%c3%81fora_y_mentira_aproximaci%c3%93n_al_concepto_de_cultura_en_nietzsche

- Roberson, Michael. "Nietzsche's poet-philosopher: Toward a poetics of response-ability, possibility, and the future". *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal* 45, n.º 1 (2012): 187-202.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche: Biografía de su pensamiento*. Barcelona Tusquets, 2001.
- Santaniello, Weaver. "Nietzsche's 'Antichrist' vs. antisemitism and Ernest Renan". *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, n.º 64 (2015): 295-312. <https://www.jstor.org/stable/24523471>
- Steiniger, James. "Friedrich Nietzsche and Sigmund Freud failure: A tomist protest on truth". *Quodlibet Diary* 6, n.º 1 (2004): 55-73.
- Stiegler, Barbara. "¿Qué cambia poner el cuerpo en el lugar del alma?: Nietzsche entre Descartes, Kant y la biología". *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, n.º 1 (2003): 128-141. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85400108>
- *Nietzsche et la biologie*. París: Presses Universitaires de France, 2001.
- Strong, Tracy B. "In defense of rhetoric: Or how hard it is to take a writer seriously; The case of Nietzsche". *Political Theory* 41, n.º 4 (2013): 507-532. <https://doi.org/10.1177/009059171348839>
- "Language and nihilism: Nietzsche's critique of epistemology". *Theory and Society* 3, n.º 2 (1976): 239-263. <https://www.jstor.org/stable/656848>
- Van Tongeren, Paul, Gerd Schank y Nietzsche Research Group. "Hors D'oeuvre: Nietzsche's language and use of language". *Journal of Nietzsche Studies*, n.º 22 (2001): 5-16. <https://www.jstor.org/stable/20717764>
- Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Vioulac, Jean. "Nietzsche et Pascal: Le crépuscule nihiliste et la question du divin". *Les Études Philosophiques*, n.º 1 (2011): 19-39.
- Yadin, Azzan. "A web of chaos: Bialik and Nietzsche on language, truth, and the death of God". *Prooftexts* 21, n.º 2 (2001): 179-203. <https://doi.org/10.2979/pft.2001.21.2.179>

La naturaleza toda, bastión de la ciencia primera en la *Metafísica* de Aristóteles

The entire nature, the bastion of first science in Aristotle's *Metaphysics*

Elisa de la Peña Ponce de León
Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México /
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales,
Universidad La Salle
ORCID: 0009-0008-2540-5609

Resumen

En este trabajo se argumenta que el concepto de *naturaleza toda*, πᾶς φύσις, expuesto en *Metafísica*,¹ es lo que le permite a Aristóteles argumentar que Dios existe, sin caer en una investigación meramente lógica (como la teoría de Platón). La naturaleza toda es el resultado conceptual de la experiencia fenoménica del móvil, y nos permite pensar en la relación que existe entre las sustancias móviles. El hecho de que las primeras sustancias móviles interactúen constantemente entre sí y la experiencia de que solo a través de la relación con otras sustancias alcancen su perfección —su fin— permiten sostener que Dios es, y que tenemos tal conocimiento únicamente cuando se argumenta la necesidad de una causa inmóvil para explicar el movimiento de la naturaleza toda.

Abstract

In this work, I argue that the concept of *all nature*, πᾶς φύσις, exposed in *Metaphysics*, is what allows Aristotle to say that God exists, without falling into a merely logical investigation (as Plato's theory). All nature is the result of the phenomenal experience of the mobile and allows us to think about the relationship between mobile substances. The fact that the first mobile substances constantly interact with each other and the experience that only through such a relationship do they reach their perfection allow us to sustain, from the evidence of the mobile, God, as the immobile cause of the movement of all nature.

¹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982b, 5-10.

Palabras clave

Aristóteles, naturaleza, Dios, ciencia, metafísica, cosmos, causa, causa final.

Keywords

Aristotle, nature, God, science, metaphysics, cosmos, cause, final cause.

Fecha de recepción: junio 2024

Fecha de aceptación: noviembre 2024

Naturaleza y ciencia primera

La categoría de naturaleza, en su origen filosófico, tiene la capacidad de abarcar todo lo existente, al implicarse también con la categoría de cosmos. Se relaciona con la determinación de cada ser y, a su vez, con la determinación de todo lo móvil, entendido como la naturaleza del universo. En Aristóteles, la categoría de naturaleza busca ser lo suficientemente amplia para explicar cada realidad desde la perspectiva del todo, τὸ ὅλος, entendido como una forma de unidad específica.

La unidad cósmica resulta de la afirmación de que existe una razón que explica las relaciones entre los diversos seres, siendo esta razón el principio o la causa primera. Aristóteles examina las teorías sobre el principio de las cosas, al señalar las deficiencias de estas y proponiendo una serie de categorías filosóficas para abordar las carencias argumentativas de las filosofías anteriores.

Según Aristóteles, la filosofía primera o sabiduría es la ciencia de “los primeros principios y las primeras causas”,² destinada a explicar el cosmos como un todo interrelacionado a partir de un origen primero. El filósofo reconoce a los seres bajo ciertos criterios de unidad y diferencia, es decir, de relación. Así pues, existe un orden en el todo, entendido en la medida en que se reconoce la relación entre los diversos seres naturales que conforman el cosmos.³

² *Metafísica*, I, 2, 982b 9, ed. trilingüe de Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1998).

³ “La ciencia que considera las causas es también capaz de enseñar (pues enseña verdaderamente los que dicen las causas de cada cosa). Y el conocer y el saber buscado por sí mismos se da principalmente en la ciencia que versa sobre lo más escible (pues elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y esta es la que busca el saber sobre lo más escible). Y lo más escible son los primeros principios y las primeras causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, ni ellos a través de lo que les está sujeto). Y es la más digna de mandar entre las ciencias, y superior a la subordinada, la que conoce el fin por el que debe hacerse cada cosa. Y este fin de cada una y, en definitiva, el de la naturaleza toda, ἐν τῇ φύσει πάση”, cf., *Metafísica*, I, 2, 982a 29-982b 7. Para referirse a la naturaleza toda Aristóteles a veces utiliza el término πᾶς φύσις, y en otras ocasiones utiliza ὅλος φύσις. *Metafísica*, XII, 8, 1074b 3.

La sabiduría primera implica alcanzar el conocimiento de la naturaleza en su totalidad, al proponerse conocer la primera causa,⁴ ya que la intuición inicial en metafísica sugiere que esta es el fin y bien del cosmos. La naturaleza toda se entiende como una unidad que agrupa todo lo que existe, al considerar que cada fenómeno se presenta como una singularidad en relación con otros.

El concepto de *naturaleza toda* valida la investigación sobre el principio, ἀρχή, realizada por filósofos anteriores a Aristóteles, ya que el principio, bajo cualquier determinación, está presente en todas las cosas y, por lo tanto, el orden de las cosas se relaciona con él. La filosofía primera busca determinar el principio y la causa de la naturaleza en su totalidad, pues entiende esta como una cierta unidad.⁵

Aristóteles sostiene que se alcanza la verdadera ciencia cuando se conocen los primeros principios y las causas de los seres, al hacer hincapié en el fin, τέλος. Es crucial entender que el fin se refiere tanto a cada cosa como a la naturaleza en su totalidad. La ciencia primera debe conocer el fin de cualquier cosa, lo que implica la investigación de la perfección última del cosmos o la naturaleza completa.

Conocer qué es una cosa coincide con comprender su naturaleza y su fin. Solo cuando conocemos el fin de algo podemos entender qué es y determinar su naturaleza. Por ejemplo, solo sabemos que un cuchillo corta cuando se está realizando la acción de cortar; si deja de cortar, deja de ser un cuchillo, incluso si parece serlo. La importancia de que las cosas sean lo que son está ligada a su capacidad para realizar su fin o perfección.

La categoría de naturaleza toda se sostiene en la autenticidad de las sustancias, las cuales deben ser lo que son en relación con otras. Esto se fundamenta en su capacidad para alcanzar su fin o perfección, un logro que siempre ocurre en relación con otra(s) sustancia(s). Una de las cuestiones que evidencian esto es considerar que las palabras griegas que se traducen como acto son (i) ἡ ἐνεργεία, una combinación de *en*, ἐν, y de *ergon*, ἔργον, que indican estar en-forma; (2) ἡ ἐνετελέχεια, un término que encapsula (i) *en*, ἐν, (ii) *telos*, τέλος; y (iii) *exein*, ἔχειν, lo que significa estar en posesión de su fin. O sea, en ambos casos, el acto es estar completamente imbuido en su propósito final.

Para la tesis de este trabajo, es fundamental comprender que el fin de cada ser está relacionado con otro, de modo que, por ejemplo, la finalidad de un cuchillo se manifiesta cuando está cortando algo capaz de ser cortado. Así,

⁴ Cf. *Metafísica*, I, 2, 982b 21-23.

⁵ Cf. *Metafísica*, X, 2, 1053b 9-15. Al respecto menciona Leclerc: “Aristóteles se preocupa aquí por investigar en general qué es el uno: cuál es su naturaleza (φύσις) qué punto de vista nos cuesta sostener con respecto a su οὐσία”. “The Nature of Metaphysics”, *The Review of Metaphysics* 11, n.º 3 (1958): 434.

se empieza a intuir que es mediante la relación de los fines que se puede sostener el concepto de *naturaleza toda* como una realidad que responde a la suma de todos los fenómenos, y, en consecuencia, al argumento sobre una causa primera que la explique.

Según mi juicio, Aristóteles presta especial atención a discernir el propósito de cada sustancia en relación con otras y, en última instancia, en conexión con el conjunto del universo. Esta consideración posibilita la conceptualización de la ciencia primera como auténtica. El concepto de *naturaleza*, φύσις, alude al modo de existencia de las cosas, ya que, en esencia, cada entidad encuentra su definición en función de su propósito. Y según el estagirita, el máximo conocimiento es aquel capaz de explicar este propósito, es decir, el conocimiento de la filosofía primera, tal como se desarrolla y argumenta a lo largo de su obra *Metafísica*.

La naturaleza toda y la causalidad

¿Qué es la naturaleza toda? Equivale a preguntar ¿cuál es el principio del cosmos? La pregunta sobre la naturaleza toda indaga sobre el principio subyacente del cosmos. Desde los albores de la filosofía, los primeros pensadores, conocidos como filósofos naturalistas, han abordado esta cuestión en su intento por comprender la esencia del cosmos. Y han buscado responderla mediante la formulación de un primer principio.

Los principios se refieren a las bases que explican el porqué de los seres, y por ello también son conocidos como causas. Como afirma Aristóteles: “Todas las causas son principios”.⁶ O sea, el conocimiento de las cosas conduce a discernir las causas fundamentales de los seres, primordialmente de las sustancias.

La naturaleza toda representa la búsqueda del principio que rige el cosmos, y su comprensión implica la identificación de las causas fundamentales que subyacen a la existencia y al funcionamiento del universo. Para Aristóteles, comprender la naturaleza toda implica identificar y enunciar de manera específica cuántas y cuáles son estas causas fundamentales. Estas pueden dividirse en distintas categorías, como la sustancia y la esencia, la materia o el sustrato, el principio del movimiento y la causa final o el bien.

Y puesto que, evidentemente, es preciso adquirir la ciencia de las primeras causas (decimos, en efecto, que sabemos una cosa cuando creemos conocer su causa primera), y las causas se dividen en cuatro, una de las cuales decimos que es la sustancia y la esencia (pues el porqué se reduce al concepto último, y el porqué primero es causa y principio); otra es la materia o el sustrato la tercera, aque-

⁶ *Metafísica*, V, 1, 1013a 16.

lla de donde procede el principio del movimiento y la cuarta, la que se opone a esta, es decir la causa final o el bien (pues este es el fin de cualquier generación y movimiento).⁷

A partir de estas cuatro causas, Aristóteles puede comprender qué son las cosas y en qué consiste el cosmos.⁸ Cada una de estas causas contribuye a conocer la naturaleza de cada cosa, es decir, cuál es su esencia, lo cual, a su vez, permite establecer la naturaleza del cosmos. A partir de esto, se comprende que el término *naturaleza* puede y debe ser entendido de diversas maneras. Pero ¿cuántas son estas formas de entenderla? Podemos afirmar que son tantas como las especies de causas, ya que la naturaleza toda designa lo que las cosas son de manera independiente y conjunta.

Por lo tanto, la naturaleza, φύσις, puede entenderse como materia,⁹ forma, fin y principio de movimiento. Aunque en su sentido más preciso, debe ser comprendida en relación con el principio de determinación ontológica, es decir, la forma o la sustancia,¹⁰ especialmente cuando se refiere a los seres animados.

⁷ *Metafísica*, I, 3, 983a 24-35.

⁸ Para Aristóteles, uno de los grandes errores de los filósofos anteriores a él es que no consideraron las cuatro especies de causas. Unos se quedaron únicamente en la causa material, otros en la formal, etc. Cf. *Metafísica*, I, 3-I, 9. Al realizar una revisión crítica acerca de la propuesta de la indagación del *principio* hecha por los filósofos anteriores a él, considera que estos únicamente alcanzaron a preguntarse parcialmente el ser de las cosas. Los naturalistas consideraron que los elementos eran el principio de las cosas, reduciendo el conocimiento de estas a la causa material. Los que sí se preguntaron por la causa de cambio lo atribuyeron también a principios materiales. Otros que se preguntaron por el origen del movimiento o de la causa motora dijeron que era un entendimiento, pero no explicaron de qué manera procedía este, o recurrieron a los contrarios (como si estos fueran principios separados de las cosas). Algunos más, consideraron que el ser de las cosas se distinguía a partir de lo numérico, como los pitagóricos; atribuyendo, además, a este principio también la movilidad a partir de los contrarios. Finalmente, Platón sostuvo que las ideas eran un principio de las cosas separado de ellas, para explicar lo que estas son, pero olvidó establecer con exactitud cuál era el origen y el fin de las cosas.

⁹ Atendiendo a la causa material: “Se llama también naturaleza el elemento primero, informe e inmutable desde su propia potencia, del cual es o se hace alguno de los entes naturales; por ejemplo, se dice que es el bronce la naturaleza de la estatua y de los utensilios de bronce, y la madera de los de madera. Y lo mismo de las demás cosas”. *Metafísica*, V, 4, 1014b 27-31. El sentido de elemento material de los seres naturales parece referirse a cualquier cosa que pueda ser designada como algo, pues el ejemplo de la estatua se refiere a un producto que se produce según la técnica, y no en el sentido más propio de naturaleza. El término φύσις comienza a ser problemático porque se puede aplicar a cualquier cosa que sea, y no únicamente a lo que se genera al modo de los seres animados (no obstante, este sea su sentido más adecuado).

¹⁰ La esencia se refiere a lo que hace ser a las cosas lo que son; por tanto, la esencia de los seres materiales, de los que tenemos experiencia sensible, incluye siempre la enunciación de la causa material y la formal, por cuanto es imposible que una forma que sea pueda conocerse sensorialmente, sea sin materia y cualquier materia exige la forma como principio determinante. Cf. *Metafísica*, VII, 7-VII, 9. Si bien la naturaleza se puede entender en relación con las cuatro cau-

Y es naturaleza no solo la materia primera (y esta es de dos modos: o la primera para el objeto mismo, o la primera absolutamente; por ejemplo, para los objetos hechos de bronce, el bronce es el primero de ellos, pero absolutamente, sin duda, el agua, si es que todas las cosas fusibles son agua), sino también la especie y la sustancia (καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία); y este es el fin de la generación (τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ τέλος τῆς γενέσεως). Y por extensión, a partir de aquí y en general, toda sustancia se llama naturaleza a causa de esta, porque también la naturaleza es cierta sustancia (καὶ ὅλως πᾶσα οὐσία φύσις λέγεται διὰ ταύτην, ὅτι καὶ ἡ φύσις οὐσία τίς ἐστιν.). Así pues, de acuerdo con lo expuesto, la naturaleza primera y propiamente dicha es la sustancia de las cosas que tienen el principio del movimiento en sí mismas en cuanto tales; la materia, en efecto, se llama naturaleza por ser susceptible de este movimiento, y las generaciones y el crecimiento, por ser movimiento a partir de este principio. Y el principio del movimiento es este, inmanente en ellos de algún modo, o en potencia o en acto.¹¹

La naturaleza, φύσις, puede ser abordada de múltiples maneras y constituye una categoría análoga. La similitud entre las distintas interpretaciones de φύσις radica en su propósito de definir qué es algo. Aristóteles utiliza los términos *idea* y *sustancia*, εἶδος y οὐσία, para referirse a la determinación ontológica de un objeto, es decir, su existencia inherente y no en relación con otro ser. Por ejemplo, al afirmar que la naturaleza de un objeto es ser una silla, también podríamos decir que es madera si es el material del que está hecha. Sin embargo, es más adecuado entender la naturaleza en el primer sentido, ya que definir algo como una silla comunica mejor su determinación ontológica que designarlo como madera, y es *silla* el concepto que expresa lo que la cosa es con mayor precisión, pues implica su propósito final.

La naturaleza de un objeto se define principalmente por su fin y cómo este se manifiesta, es decir, en su actualización. Por ejemplo, si alguien necesi-

sas, es en relación con la forma como se utiliza de manera más propia, por cuanto la forma determina a las cosas a ser lo que son. La forma es el principio ontológico más fuerte, pues, si bien en los seres móviles la esencia ha de incluir tanto a la forma como a la materia, en los seres sin materia la forma se identifica o es la esencia misma: “Las cosas que no tienen materia, todas son absoluta y directamente algo uno”. *Metafísica*, VIII, 6, 1045b 25. Santo Tomás de Aquino explica en el opúsculo *Sobre el ser y la esencia*: “Tampoco la forma sola puede ser la esencia de la sustancia compuesta, por más que muchos se empeñen en sostenerla. En efecto, por lo que llevamos dicho, es claro que la esencia es aquello que la definición significa; más la definición de las sustancias materiales no incluye tan solo la forma, sino también la materia” (C. II); “En toda sustancia inteligente tiene que haber, pues, una completa inmunidad a la materia, de suerte que ni tenga a la materia como parte suya, ni tampoco tenga la manera de ser de las formas que informan a la materia” (C. IV). *El ente y la esencia* (texto latino según la edición leonina, XLIII).

¹¹ *Metafísica*, V, 4, 1015a 7-19.

ta hacer una fogata y solo tiene sillas de madera a su disposición, entonces lo más importante es que la silla esté hecha de madera, ya que se utilizará para ese propósito. En este caso, al utilizar el artefacto para encender la fogata, se emplea la madera en calidad de madera; por lo tanto, en esta situación, la madera actúa como la determinación formal, en lugar de ser simplemente el sustrato (como sería la madera de la silla, cuando alguien se sienta en el artefacto, y la usa como silla).

Aristóteles señala que el término *naturaleza*, φύσις, se emplea en su sentido más estricto para aquellos seres que poseen en sí mismos el principio de automovimiento, es decir, aquellos capaces de generación y crecimiento por sí mismos. Esto implica que cualquier ser puede ser denominado por cierta naturaleza en función de cualquier principio constitutivo que lo defina como tal.

En consecuencia, la naturaleza hace referencia a un principio determinante de una cosa, especialmente en relación con su determinación concreta, como por ejemplo una manzana o algo redondo. El concepto *naturaleza* se emplea de diversas maneras, las cuales pueden ser clasificadas en una jerarquía, ya que algunos modos de expresar la naturaleza de algo transmiten de manera más efectiva su determinación última, es decir, la más verdadera (por cuanto expresa mejor lo que la cosa es). Por ejemplo, Aristóteles sostiene en *Física* que la forma constituye la naturaleza en mayor medida que la materia, ya que cada objeto alcanza su verdadera determinación solo cuando está completamente desarrollado, más que cuando está en un estado de potencialidad.¹²

La naturaleza de una sustancia se refiere al entendimiento de su determinación ontológica, la cual está estrechamente relacionada con su capacidad para alcanzar su fin de manera efectiva.¹³ Por ejemplo, la esencia de un cuchillo se define por su capacidad para cortar, y su propósito se cumple mejor cuando está en pleno uso. De este modo, la naturaleza, φύσις, implica un fin específico, y cada propósito conlleva una naturaleza particular, como se afirma en *Política*: “la naturaleza es fin”.¹⁴

¹² Cf. *Aristóteles, Física*, II, 1, 193b 6-8, trad. por Ute Schmidt (Ciudad de México: UNAM, 2001).

¹³ Es interesante el estudio que realiza Martin Heidegger sobre el concepto de *phýsis* en Aristóteles. El autor alemán explica que conocer la φύσις de un ser es conocerlo en cuanto lo que se concluye: “Puesto que φύσις es un modo de οὐσία y puesto que, en su propia esencia surge de la φύσις inicialmente proyectada, por eso la ἀλήθεια pertenece al ser, y *por eso* se desvela como un carácter de la οὐσία la *venida a la presencia* en lo abierto de la ἰδέα (Platón) y del κατὰ τὸν λόγον (Aristóteles), *por eso*, para este último, la esencia de la κίνησις se torna visible como ἐντελέχεια y ἐνέργεια”. Heidegger, “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles *Física* B, 1”, en *Hitos*, versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (Madrid: Alianza, 2001): 249.

¹⁴ Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252b 32.

La naturaleza toda comprendida desde la finalidad

En consecuencia, las diversas naturalezas de las cosas se determinan en relación con sus distintos propósitos. Esto, a su vez, está vinculado con el orden de todos los seres entre sí, ya que para Aristóteles todo fin se orienta hacia el bien de cada cosa. Esto conlleva, primero de manera implícita y luego explícita, que todo el universo tiende hacia un fin último que se muestra necesariamente como “el bien”. Este bien es anterior y dirige todo lo que sucede en el cosmos, incluso lo que se atribuye al azar:

Puesto que el azar y la suerte son causas [de eventos] de los cuales también la inteligencia y la naturaleza podrían ser causantes; cuando uno accidentalmente ha llegado a ser causa de estos mismos y, puesto que nada accidental es anterior a lo que es en sí, es obvio que tampoco la causa accidental es anterior a la causa en sí. Por tanto, el azar y la suerte son posteriores a la naturaleza y a la inteligencia.¹⁵

El hecho de que la inteligencia ordene el cosmos como bien absoluto implica que todo acontecimiento se rige por las interrelaciones de bienes. Para Aristóteles, cada suceso, inclusive los que pasan accidentalmente, puede explicarse dentro de este marco teleológico, que constituye el fundamento del universo. Si se afirmara lo contrario, se sugeriría que Aristóteles admite la existencia de un espacio en el mundo natural donde los eventos ocurren no solo de manera inexplicable, sino al margen de la teleología del primer principio.¹⁶

Aristóteles reconoce la existencia de lo accidental, *κατὰ συμβεβηκός*, pero sostiene que, a diferencia de ciertos fenómenos físicos, no son objeto propio del conocimiento científico. Para un estudio científico del ser físico, mutable por naturaleza, es necesario recurrir a sus principios necesarios para comprenderlo. Aristóteles plantea la pregunta: “Lo necesario [en la naturaleza] ¿se da de manera condicionada o absoluta?”¹⁷ y responde:

Las otras cosas, que tienen un propósito, no existen sin la necesidad del material, pero no son producidas por esas cosas en sí mismas, excepto en cuanto a la materia, sino para algo. Por ejemplo, ¿por qué un serrucho es de esta manera? Para ser un serrucho y cumplir su función. Sin embargo, este propósito sería imposible si no estuviera hecho de hierro; por lo tanto, es necesario que sea de hierro si va a ser un

¹⁵ *Física*, II, 6, 198a 5-10.

¹⁶ Para consultar detenidamente esta posible interpretación, véase el punto “¿Tienen causas las coincidencias?” en Richard Sorabji, *Necesidad, causa y culpa* (Ciudad de México: UNAM, 2003), 21-52.

¹⁷ *Física*, II, 9, 199b 34-35.

serrucho y cumplir su función. Hay una necesidad condicionada en el modo en que se da, pero en la noción de la finalidad, es necesario.¹⁸

Para Aristóteles, entender las leyes de la naturaleza; es decir, alcanzar el conocimiento de las relaciones necesarias en el orden del movimiento, está condicionado por la finalidad. Y la finalidad está intrínsecamente relacionada con un principio ordenador del cosmos que trasciende los estándares físicos, y que es una realidad metafísica. Y es por ello que, aunque lo físico reclama para su explicación lo metafísico, lo metafísico para tener argumentos suficientes ha de partir de lo físico. Un orden, una inteligencia, parece revelarse a partir de admitir la relación de las sustancias entre sí, desde la perspectiva teleológica. El estagirita propone un marco comprensivo suficiente para afirmar la existencia y la veracidad de todos los fenómenos naturales, incluso los accidentales,¹⁹ bajo el concepto de *naturaleza toda*.

Cuando Aristóteles declara que la inteligencia precede a todo fenómeno cósmico, sugiere que todo en el universo se desarrolla a partir de un principio necesario. Incluso lo accidental está subordinado al primer principio necesario, que es anterior y ordenador del cosmos, y que representa el bien en sí mismo:

Lo que se busca para algo es un fin; y si este fin no busca algo más, sino que es buscado por todas las demás cosas, entonces es un fin último. Si este fin último existe, no hay progresión infinita; pero si no existe, tampoco habrá nada por lo que se busque. Aquellos que sostienen una progresión infinita inadvertidamente destruyen la naturaleza del bien. (Sin embargo, nadie se esforzaría por nada si no hubiera un fin al que llegar); ni habría entendimiento de los entes.²⁰

El bien es el principio que otorga razón al orden de todas las cosas en el cosmos. Para Aristóteles, las cosas materiales son, por experiencia evidente, corruptibles. Por lo tanto, el sentido del bien, como necesario en el orden teleológico, se comprende desde una ascensión cognitiva del conocimiento hu-

¹⁸ *Física*, II, 9, 200a 8-14.

¹⁹ Esto también lleva a cuestionar la relación de este *primer principio metafísico* en relación con la acción humana, particularmente en su dimensión ético-política. La acción humana no puede reducirse al orden de lo accidental, *κατὰ συμβεβηκός*, aunque tampoco lo excluya (pues se puede dar lo voluntario junto con lo accidental). El conocimiento de la acción humana para Aristóteles exige un ejercicio racional práctico-prudencial diferente del conveniente en *Física y Metafísica*, que parece ser un conocimiento teórico-especulativo. Consecuentemente, quizá sea posible pensar en una escisión entre el orden de lo cósmico y el de lo humano como cuestión aporética en la comprensión aristotélica del cosmos.

²⁰ *Metafísica*, II, 2, 994b 9-14.

mano, que debe ir de lo material corruptible hacia lo inmaterial incorruptible. En sus propias palabras: “Es también imposible que lo primero, siendo eterno, se corrompa. Puesto que, en efecto, la generación en sentido ascendente no es infinita, necesariamente lo primero de cuya corrupción se produjo algo no será eterno”.²¹

En esta ascensión, que lleva a cabo en *Metafísica*, Aristóteles señala que en el cosmos existen sustancias de tres tipos: (i) materiales perecederas, (ii) materiales imperecederas, así como (iii) inmateriales.²² Ahora bien, Aristóteles desarrolla también las siguientes ideas: (a) toda sustancia puede ser considerada como *cierta naturaleza*, “la sustancia es una [...] cada una es una entelequia y cierta naturaleza”,²³ por lo que se puede afirmar que existen diferentes naturalezas en el universo. Y, (b) ya que se comprenden todos los fenómenos de lo móvil bajo el concepto de *naturaleza toda*, es claro que solo una ascensión cognitiva capaz de interrelacionar a todo lo móvil, bajo un único criterio, pueda llegar a argumentar la existencia de un bien, que se convierte en el primer principio ordenador del cosmos.

El sentido teleológico es complejo, ya que comprender la relación de los fines de los distintos seres bajo un primer principio no es un conocimiento evidente, y parece ser una tarea muy difícil. Aristóteles argumenta que, para comprender esto, es necesario partir del conocimiento evidente de las cosas y avanzar especulativamente a través del análisis. La argumentación teórica requiere, por lo tanto, comenzar desde lo más comprensible para nosotros, esto es, los objetos sensibles. Y luego avanzar hacia lo más comprensible en sí mismo, o sea, Dios o el primer principio (primer principio del cosmos, que es, según su naturaleza, necesario e inmaterial).

El orden de los fines se relaciona, por un lado, con lo móvil, que en cierto sentido es lo no necesario. Pero, por otro lado, se vincula con lo inmóvil en relación con el fin último, que es el ser más necesario. Así, Aristóteles afirma que hay un fin que es principio, que rige con necesidad el cosmos; y el cosmos móvil se rige bajo el principio de aquello que pudo no haber sido, pero es.

Por consiguiente, el caos y la noche no duraron tiempo infinito, sino que siempre han existido las mismas cosas, o cíclicamente o de otro modo, si efectivamente el acto es anterior a la potencia. Por lo tanto, si siempre se repite cíclicamente lo mismo, tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo. Y si ha de haber generación y corrupción, tiene que haber otra cosa que actúe siempre, unas veces de un modo y otras veces de otro. Tendrá que actuar, por tanto, en cierto mo-

²¹ *Metafísica*, II, 2, 994b 6-8.

²² Cf. *Metafísica*, XII, 1, 1069 a 30-1069b 5.

²³ *Metafísica*, VIII, 4, 1044a 7-9.

do por sí misma, y en virtud de un tercero o bien en virtud de la primera causa. Esta es, en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo [...]. Y puesto que lo que se mueve y mueve es intermedio, tiene que haber algo que sin moverse mueva, que sea eterno, sustancia y acto. Y mueven así lo deseable y lo inteligible, mueven sin ser movidos [...]. Y [la causa final] mueve en cuanto que es amada, mientras que las demás cosas mueven al ser movidas [...]. Y puesto que hay algo que mueve siendo inmóvil, y siendo en acto, no cabe en absoluto que sea de otro modo [...]. Es por tanto ente de necesidad; y en cuanto es por necesidad es un bien, y, de este modo principio. [...] Así, pues, de tal principio [causa primera, bien o Dios] penden el cielo y la naturaleza.²⁴

Los propósitos de los seres corruptibles —más que estar sujetos a lo que es superfluo o a lo que podría ser de otra manera, o estar sujeto al dominio del hombre para determinarlo— se insertan coherentemente dentro del sistema teleológico, ya que, lo que cambia lo hace de manera cíclica. La naturaleza corruptible, al repetirse, sigue evidenciando su condición de realidad en constante movimiento, sin un principio ni un fin definidos en sentido lineal. Por consiguiente, su aparente desaparición siempre se interpreta como un preludio al renacer. Para Aristóteles, el cambio ocurre de manera repetida, lo que sugiere que incluso en lo corruptible hay cierto grado de necesidad, derivado del fin o *τέλος* del universo, que es eterno y muy necesario.

La naturaleza toda, punto de partida del argumento sobre la existencia de Dios

La consideración de que la causa final constituye el fin último y el bien absoluto del universo implica que todo lo que conforma el cosmos es necesario, ya que Dios y el cosmos coexisten eternamente: “Puesto que todo lo que es movido es movido necesariamente por algo, y el primer motor es necesariamente inmóvil en sí mismo, y el movimiento eterno tiene que ser producido por algo que sea eterno, y el movimiento único”.²⁵

Por lo tanto, dado que todo lo que existe se explica desde el primer principio necesario que gobierna todo lo que existe, toda naturaleza es buena, dirigida hacia su fin, y necesaria en cuanto que se rige de acuerdo con el bien absoluto (que impulsa sin ser impulsado a todos los seres). Dios se entiende como un acto perfecto e inmóvil suficiente en sí mismo, ya que es el bien supremo que explica el movimiento tanto de los seres celestiales como de los terrestres, y el conjunto de todos ellos constituye la naturaleza toda.

²⁴ *Metafísica*, XII, 7, 1072a 8-1072b 14.

²⁵ *Metafísica*, XII, 8, 1073a 20-25.

La unidad del cosmos, para Aristóteles, admite su diversidad desde la unidad necesaria que realiza la causa primera, que es amada como máximo bien ordenador. La argumentación metafísica de Aristóteles sobre la naturaleza del cosmos resuelve el problema de la corrupción a través de la teleología, ya que afirma que todo movimiento se explica desde un principio necesario que mantiene el orden del cosmos. El movimiento se resuelve no solo mediante nuevas categorías, sino también mediante una ascensión cognitiva última; que, partiendo del conocimiento de las cosas sensibles, a través de la inteligencia, *νοῦς*, y mediante la inducción,²⁶ es capaz de llegar a un conocimiento especulativo universal que se refiere a un ser singular inmóvil e inmaterial, el cual no es posible conocer directamente vía fenoménica.²⁷

En esta ascensión cognitiva aparece el denominado *problema de los motores inmóviles*. Aunque esta lectura es compleja y problemática, como bien observa Laks.²⁸ Aristóteles aborda el problema del movimiento de los astros en *Metafísica*, XII, 8, después de haber afirmado que solo hay un motor inmóvil separado de lo material,²⁹ para ello retoma lo que él considera como conocimiento propio de la astronomía que “estudia una sustancia sensible y eterna”.³⁰ Siguiendo los conocimientos de la astronomía y partiendo del primer motor inmóvil, el estagirita afirma³¹ que es razonable hablar de 55 o de 47 motores inmóviles.³² Y cierra esta reflexión al retomar su punto de partida, es decir, afirmando un único primer motor inmaterial: “Ahora bien, las cosas que son muchas en número tienen materia [...]; en cambio, la esencia primera no tiene materia, pues es una entelequia. Por consiguiente, el primer motor, que es inmóvil, es uno en enunciado y en número. Y también es uno lo movido siempre y continuamente. Por tanto, uno solo es el cielo”.³³ Por lo que, según mi juicio, la necesidad del primer motor inclusive avala la actividad de estos astros, y concluyen de manera contundente en la existencia de un único cielo, que es a su vez, como inmediatamente menciona nuestro autor, la naturaleza toda.³⁴

Esta ascensión cognitiva última es un método de conocimiento que propone ir de lo más inmediato para el conocimiento humano, es decir, los seres

²⁶ Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 6.11, 1043a 5-15.

²⁷ Cf. *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 20-22.

²⁸ André Laks, “Los motores inmóviles de Aristóteles: Una introducción sencilla a un problema complejo”, en *Tópicos: Revista de Filosofía* (2013), 5-24.

²⁹ *Metafísica*, XII, 7, 1073a 3-5.

³⁰ *Metafísica*, XII, 8, 1073b 5-6.

³¹ *Metafísica*, XII, 8, 1073a, 25-30.

³² *Metafísica*, XII, 8, 1074a 10-17.

³³ *Metafísica*, XII, 8, 1074a 33-1074b 1.

³⁴ ὅλος φύσις. *Metafísica*, XII, 8, 1074b 3.

materiales, hacia lo que existe y no es perceptible, para comprender el universo en su causa última. Por lo tanto, este método en algún momento es especulativo y se funda en una reducción al absurdo. El conocimiento sobre Dios se establece de manera negativa, por lo que Dios es no móvil, incausado e inmaterial. En este sentido, la única forma de aproximarse al concepto de *Dios* desde lo fenoménico es asumiendo que toda la naturaleza es móvil; aunque en realidad no sepamos qué es la inmovilidad, más allá de una comprensión mental, ya que somos capaces de negar lo móvil, aunque esto no sea fenoménico en sentido estricto. Como sostiene Aubenque:

Mas cuando hablamos de Dios como motor inmóvil, ¿qué sabemos propiamente de la esencia de lo divino, es decir, del fundamento o principio? Nada. Diciendo esto, ciertamente, conocemos la relación de Dios con el mundo y en particular con nosotros los hombres; o mejor dicho: conocemos nuestra relación con Dios, la relación de un ente que habita el mundo en movimiento (y que posee la propiedad de reproducir este movimiento con su pensamiento, que es él mismo un movimiento) [con la causa de ese movimiento en el que habita y vive]. Conocemos a Dios, por tanto, como la causa del movimiento; lo conocemos en el marco de nuestra experiencia del movimiento. Pero no lo conocemos en sí, es decir, en su principalidad; en términos aristotélicos, no lo conocemos en sí (καθ' αὐτό), sino por relación a nosotros (πρὸς ἡμᾶς). No conocemos el comienzo en su originalidad, no tenemos de él una intuición originaria, es decir, una intuición que coincidiría con el origen [en su brotar mismo]. Lo conocemos solo a partir de sus consecuencias. Carecemos, en tanto que hombres, de un saber inaugural del comienzo.³⁵

Es decir, por necesidad especulativa, se sostiene la existencia del ser absoluto como el primer principio del cosmos móvil. El argumento de Aristóteles es legítimo porque las sustancias sensibles materiales y móviles son evidentes y, por lo tanto, innegables para el ser humano en cuanto conocidas. El hecho de que la naturaleza toda sea concebida por la razón implica que el punto de partida del argumento se base en un conocimiento directo (a diferencia de la propuesta platónica). Como bien dice Athanasopoulos: “La convicción de Aris-

³⁵ Pierre Aubenque (2017) “Aristóteles y el problema de la metafísica”, en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 50 (2017): 16. En esta misma dinámica afirma Laks: “Así, comprendemos que estos capítulos del libro XII sean identificados en la tradición como el lugar donde Aristóteles trata de la ‘ciencia teológica’ mencionada en *Metafísica*, VI, 1, 1026a 19, y de la que no tenemos ninguna otra exposición en el *corpus* aristotélico. Pero es necesario decir que se trata, en cualquier caso, de una teología bastante tenue, que incluso puede ser leída como la racionalización, incluso secularización, de ‘teologemas’ tradicionales”. “Los motores inmóviles...”: 21.

tóteles de que alguien que sabe algo de manera positiva tiene un conocimiento mucho mejor de las cosas que alguien que solo sabe qué es lo que no es”.³⁶

De este modo, Dios, el acto puro —la causa incausada o el motor inmóvil— adquiere un estatus ontológico porque solo a través de este principio inmaterial, sin potencia alguna, se puede explicar la eternidad del movimiento del mundo físico móvil, o sea, de la naturaleza toda. Para Aristóteles, solo es posible la filosofía o sabiduría primera, desarrollada en su obra *Metafísica*, como ciencia, si se afirma la existencia de un primer principio que, siendo perfecto, no dependa de la materia; y este principio es Dios. Este conocimiento de Dios procede de una ascensión cognitiva que parte de la comprensión de la movilidad, y también de la generación y corrupción, de los seres a partir de las categorías de acto y potencia.

La *Metafísica* de Aristóteles se desarrolla en tres libros: Z, H y Θ, que trazan el camino para afirmar la existencia de un ser absoluto a partir de la categoría de sustancia. En el libro Z, se aborda el tema de la sustancia desde la definición, al explicar que es imposible afirmar o negar la existencia de Dios por este camino, ya que no se puede definir adecuadamente lo singular.³⁷ Este libro analiza detenidamente el λόγος como definición. Al estudiar minuciosamente la propuesta de los platónicos, a los que considera sobre todo como un estudio lógico,³⁸ que intenta independizarse de lo móvil, cayendo en supuestos insostenibles, el estagirita concluye en este estudio: “A qué se debe llamar sustancia y cuál es su naturaleza, digámoslo de nuevo y tomando un nuevo punto de partida”.³⁹

En *Metafísica* H se aborda la composición hilemórfica de los seres. Aristóteles, al retomar la idea, ἰδέα, platónica, propone anular el dualismo platónico. El estagirita sostiene que la composición de materia y forma se refiere a una unidad sustancial, ya que materia y forma, más que ser principios realmente separados, son lo mismo considerado en términos de qué es, es decir, como acto (y forma); o, en dado caso, como lo que puede llegar a ser un determinado qué, en el futuro, es decir, como potencia (a partir de la materia):

La materia última y la forma son lo mismo, aquella en potencia, esta en acto de suerte que es igual buscar cuál es la causa de la unidad y de ser uno; cada cosa, en efecto, es una, y tanto lo potencial como lo actual son uno en cierto modo;

³⁶ Constantinos Athanasopoulos, “Ousia in Aristotle’s Categories”, *Logique et Analyse* 53, n.º 210 (2010): 215.

³⁷ Cf. *Metafísica*, VII, 15-VII, 16.

³⁸ Cf. *Metafísica*, XII, 1, 1069a 20-30.

³⁹ *Metafísica*, VII, 17, 1041a 6.

de suerte que no hay ninguna otra causa, a no ser alguna que haga pasar de la potencia al acto.⁴⁰

Aristóteles explica que mientras la materia implique la forma, ya no puede haber un principio potencial sin forma (ya que nada puede provenir del no ser), la forma no implica materia, lo que lleva a sostener la existencia de seres inmatrimales como posibles. En la *Metafísica* Θ, a partir de la comprensión del ser como acto, ἐντελέχεια, y potencia, δύναμις, se afirma la superioridad ontológica del acto, ya que nada puede provenir de la potencia absoluta, por lo que todo ha de provenir de algo que esté en acto. Es importante comprender que esta jerarquía ontológica parte de lo móvil, pero en todo aquello que es constatable el devenir de una y otra manera, la potencia permanece, como cierto no ser. Por ello, la movilidad de la naturaleza toda no puede generar una autoexplicación sobre su determinación como sustancia móvil.⁴¹ Esto lo lleva a sostener la necesidad de un acto que no tenga nada de potencia:

En cuanto a la sustancia, es anterior el acto a la potencia, y, como dijimos, en cuanto al tiempo siempre hay un acto anterior a otro, hasta llegar al del que siempre mueve primordialmente. Pero, también, en un sentido más fundamental; pues las cosas eternas son sustancialmente anteriores a las corruptibles, y nada es eterno en potencia.⁴²

⁴⁰ *Metafísica*, VIII, 6, 1045b 17-22.

⁴¹ “Para Aristóteles, el movimiento es posible a fuerza del motor, por lo que lo que se mueve en sí mismo no tiene posibilidad de moverse, en última instancia, debe ser lo inmóvil lo que es razón del movimiento”. Athanasopoulos, “Ousia in Aristotle’s Categories”, 27. Por otro lado, Menn señala adecuadamente que si bien Aristóteles se distancia críticamente de su maestro, el problema de determinar un primer motor capaz de explicar todo movimiento ya está presente en Platón. “Plato argues there [*Laws*] that every motion proceeds from a mover, and that if (as he assumes) an infinite regress of movers is impossible, the first mover must be moved by itself rather than by something else. This self-moving source of motion Plato identifies with soul, and he thinks that, beyond human and brute souls, some one or more divine souls supply the motions of the heavenly bodies, and thus govern the universe [...] Aristotle is starting it this argument in *Physics* 8, but is modifying it: as Aristotle points out, the first mover need not be self-moved, because it need not be moved at all in order to move something else” (“Platón sostiene allí [las leyes] que todo movimiento procede de un motor, y que si (como él supone) es imposible una regresión infinita de los motores, el primer motor debe ser movido por sí mismo y no por otra cosa. Platón identifica esta fuente automovedora de movimiento con el alma, y piensa que, más allá de las almas humanas y brutas, una o más almas divinas suministran los movimientos de los cuerpos celestes, y así gobiernan el universo [...] Aristóteles parte de este argumento en *Física* 8, pero lo modifica: como señala Aristóteles, el primer motor no necesita ser automovido, porque no necesita ser movido en absoluto para mover otra cosa”). Menn, “Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good”, *The Review of Metaphysics* 45, n.º 3 (1992): 544.

⁴² *Metafísica*, IX, 2, 1050b 1-6.

Acto y potencia, así como el argumento sobre la prioridad ontológica del acto sobre la potencia, permiten argumentar en la *Metafísica* Λ la necesidad de la existencia de un ser cuya sustancia sea ser acto que, por ende, es vivo: “Dios es un viviente eterno nobilísimo, de suerte que Dios tiene vida, y duración continua y eterna; pues Dios es esto”⁴³

La naturaleza toda, o sea, el cosmos mismo, se entiende solo, como objeto de la *Metafísica*, igual que un ser necesario y móvil, indispensable para argumentar que existe un primer principio eterno e inmutable (absolutamente necesario). Este conocimiento cumple de manera suprema con el deseo natural de conocer del ser humano,⁴⁴ ya que puede pensar en Dios como sustancia perfecta; y argumentar especulativamente sobre su existencia a partir del conocimiento evidente que se obtiene de lo móvil.

Conclusiones

A partir de los argumentos anteriores se concluye lo siguiente:

1. La naturaleza se erige como categoría indispensable en el pensamiento filosófico metafísico de Aristóteles. Esta noción filosófica permite cuestionar y reflexionar sobre la totalidad del ser y de la sustancia. En medio de la mutabilidad inherente a la naturaleza, el ser humano encuentra en los ciclos naturales una vía para comprender, analizar las causas y prever eventos. Asimismo, la manera en que los cambios ocurren en la naturaleza revela una serie de relaciones coherentes entre entidades fenoménicamente independientes, lo cual no solo carece de arbitrariedad, sino que muestra una coherencia intrínseca. Sostengo que la contemplación de la naturaleza es el punto de partida para establecer relaciones causales, las cuales, en conjunto, permiten percibir el cosmos como una armonía. Al referirme al concepto *contemplación*, me refiero a la actividad racional que busca comprender causalmente aquello que no controla; es decir, lo que el hombre solo puede observar y entender, puesto que son cosas que no dependen de él ni puede transformar.
2. La naturaleza facilita el conocimiento del ámbito fenoménico en su relación mutua. Y en su sentido más estricto se refiere a la esencia de las cosas que se generan, crecen, y se mueven. El pensamiento metafísico de Aristóteles argumenta sobre la existencia de Dios, y sostiene que el método apropiado para ello es partir de lo móvil bajo la unidad del cosmos.

⁴³ *Metafísica*, XII, 7, 1072b 28-30.

⁴⁴ Cf. *Metafísica*, I, 1, 980a 20.

3. El que los seres existentes estén interrelacionados a partir de sus fines y su consecuente perfección permite concebir la naturaleza toda. La perfección de todas y cada una de las sustancias existentes evidencia una relación entre ellas. A partir de esto, es concebible una sustancia móvil capaz de agrupar todo lo móvil, en otras palabras, la naturaleza toda. El que todas y cada una de las sustancias existentes, con su identidad definida, alcancen su perfección en relación con otras sustancias, facilita el proceso de ascensión cognitiva metafísica para postular la existencia de un primer principio capaz de explicar el movimiento del conjunto de la naturaleza. Implícitamente, esto conlleva a la idea de que existe un bien supremo, que tiene la capacidad de explicar el movimiento tanto de entidades individuales como de la totalidad del cosmos, ya sea en su existencia independiente o en su interrelación como parte integrante del universo.
4. El concepto de *naturaleza toda* es una categoría metafísica fundamental para argumentar sobre la existencia de Dios sin basarse únicamente en suposiciones lógicas, ya que se refiere directamente al ámbito fenoménico, considerado como una realidad eterna y móvil, evidente e innegable para Aristóteles.
5. El concepto metafísico de *naturaleza toda* es equivalente a la idea trascendental de mundo en Kant, y permite que Aristóteles argumente desde el ámbito de lo fenoménico la existencia de un primer principio separado de lo móvil. La indagación científica en Aristóteles no sea meramente lógica. A diferencia de la propuesta de su maestro Platón, quien a juicio de su alumno hace una indagación de carácter lógico.
6. Solo a través de la naturaleza toda y la correlación de los fines de los seres individuales es posible plantearse la existencia de un principio primero, incausado, capaz de ordenar el cosmos. En este sentido, la relación entre la naturaleza toda y Dios radica en que la naturaleza busca la perfección en Él.

Así pues, la naturaleza toda es una categoría fundamental que permite a Aristóteles inaugurar la metafísica, tal como él la concibe. La naturaleza toda es cambiante, pero a la vez permanente, lo cual refleja su carácter cíclico. Este aspecto cíclico de la naturaleza proporciona una base para comprender, proponer causas y prever eventos. Lo que permite que las experiencias concretas se relacionen entre sí y sean conocidas bajo relaciones causales, así como que se pueda desarrollar el conocimiento que Aristóteles denomina *científico* (el conocimiento necesario sobre las cosas necesarias).

La *naturaleza toda*, como concepto, subraya las relaciones entre sustancias fenoménicamente independientes. Los cambios en la naturaleza revelan una

serie de relaciones entre los seres que existen independientemente. Estas relaciones no son arbitrarias, sino coherentes, lo que sugiere que existe una armonía subyacente en el cosmos. La naturaleza, como conjunto de seres que se relacionan entre sí, proporciona el marco conceptual desde el cual el estagirita considera que se puede preguntar por la existencia de Dios, filosóficamente hablando. La dependencia mutua entre los seres para alcanzar la perfección sugiere la existencia de un principio que dirige el movimiento y el orden del cosmos.

El concepto de *naturaleza toda* es una categoría metafísica fundamental que permite argumentar sobre la existencia de Dios. Esta noción trasciende lo meramente lógico y se refiere directamente a la realidad fenoménica, lo que la convierte en un punto de partida sólido para la reflexión filosófica. Se plantea que la relación entre la naturaleza toda y Dios se establece porque la naturaleza busca su perfección en Dios. Esta relación implica una conexión íntima entre ambos conceptos, sosteniendo que Dios es el principio ordenador y final de la naturaleza.

Bibliografía citada

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Traducción y notas por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1998.
- *Física*. Traducido por Ute Schmidt. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
- *Metafísica*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- *Política*. Edición bilingüe, versión, introducción y notas por Antonio Gómez Robledo. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Athanasopoulos, Constantinos. “Ousia in Aristotle’s categories”. *Logique et Analyse* 53, n.º 210 (2010): 211-243. https://www.academia.edu/2985046/_Ousia_in_Aristotle_s_Categories_Logique_et_Analyse_53_210_211_243_June_2010_ISSN_0024_5836_
- Aubenque, Pierre. “Aristóteles y el problema de la metafísica”. *Logos: Anales del Seminario de Metafísica* 50 (2017): 9-19. <https://doi.org/10.5209/ASEM.56824>
- Heidegger, Martin. “Sobre la esencia y el concepto de la φύσις, Aristóteles Física B, 1”. En *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, 199-249. Madrid: Alianza, 2001.
- Laks, André, “Los motores inmóviles de Aristóteles: Una introducción sencilla a un problema complejo”. *Tópicos: Revista de Filosofía* (diciembre 2013): 5-24. <https://revistas.up.edu.mx/topicos/libraryFiles/downloadPublic/1>, consultado el 25 de octubre de 2023.

- Leclerc, Ivor. "The nature of *Metaphysics*". *The Review of Metaphysics* 11, n.º 3 (1958): 426-440. <http://www.jstor.org/stable/20123652>
- Menn, Stephen. "Aristotle and Plato on God as nous and as the good". *The Review of Metaphysics* 45, n.º 3 (1992): 543-573. <https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehrbereiche/antike/mitarbeiter/menn/apongodasnous.pdf>
- Sorabji, Richard. *Necesidad, causa y culpa*. Traducido por Ricardo Salles. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Tomás de Aquino. *El ente y la esencia* (texto latino según la edición leonina, XLIII), C. II, IV. <https://tomasdeaquino.org/el-ente-y-la-esencia-espanol-latin/>

Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno.* Ciudad de México: Akal, 2015

Fernanda Liceth Zavala Mundo
Universidad La Salle
ORCID: 0000-0002-1495-4177

Reseñar un libro después de varios años de su publicación es una tarea que puede ser tildada de innecesaria. Sobre todo, si se tienen en cuenta la pérdida de novedad, los años transcurridos y las reseñas que, existentes desde hace tiempo, se encuentran disponibles para el lector o la lectora interesados en la obra. La tarea de reseñar no debe ser reducida, por otro lado, a la captura de lo nuevo, a la novedad —en relación con el tiempo— y al momento de aparición del objeto en consideración. No debe someterse, es posible decir, a la sola presentación de la obra en el terreno teórico y el mercado de consumo literario. Por el contrario, reseñar puede definirse como la tarea de volver a adentrarse en un texto —a pesar del tiempo transcurrido— con la intención de rescatar sus contenidos y su relevancia teórica —cuestión cumplida previamente—, pero también de descifrar la forma en que la obra continúa dando lugar a la discusión, y ofreciendo reflexiones como alternativas para entender y gestionar el presente.

Por ello, en este texto, me propongo reseñar *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, un libro escrito por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, publicado en 2015. Su título y subtítulo ponen en claro uno de los objetivos del texto: analizar el pensamiento político del filósofo esloveno Slavoj Žižek. Este libro aparece, en primer lugar, como una obra que busca estudiar seriamente a uno de los autores más famosos de nuestro tiempo, un *pop star* declarado, y adentrarse en su pensamiento más allá de la nebulosidad que genera su personalidad desenfadada y su adopción por parte de la cultura pop. Así, a lo largo del texto —pero principalmente de los primeros tres capítulos— es posible encontrar una reconstrucción del pensamiento político žižekiano, desde distintas aristas y a través de diferentes obras. En el primer capítulo “¿Quién dijo sujeto trascendental?”, Santiago Castro-Gómez introduce a quien lee el rechazo žižekiano del pensamiento posmoderno, al mismo tiempo que expone la reacción teórica del esloveno ante el denominado *historicismo posmoderno*: su intento por refundar una teoría del

sujeto que toma como base una lectura psicoanalítica del idealismo alemán. A su vez, en “*¿Es la ideología, estúpido!*”, el filósofo colombiano presenta el planteamiento de Žižek acerca de la ideología: su cercanía a Althusser y su distancia de Gramsci. Pero también muestra la forma en la que el filósofo esloveno explica fenómenos como el racismo y el nacionalismo, a través de categorías psicoanalíticas, mientras que rechaza las luchas y los activismos ligados a estos fenómenos tildándolos de manifestaciones ideológicas, productos de la mercantilización de ciertos estilos de vida. Por su parte, en “*¿Revolución o capitalismo? ¡Sí, por favor!*”, Santiago Castro-Gómez desarrolla con precisión la propuesta política de Žižek, en oposición a las denominadas *luchas culturales* y en relación con la propuesta del filósofo francés Alain Badiou. Escribe Castro-Gómez:

Diríamos entonces que existen dos tipos de política de izquierdas para Žižek, dependiendo de si estamos antes o después del acontecimiento: una previa, de *sustracción pasiva*, en la que el militante dice “no” a cualquier acción transformadora con el fin de generar interrupciones en los circuitos del sistema; otra posterior, de *sustracción activa*, en la que el militante coloca toda su “fe” en el acontecimiento milagroso y participa en la construcción de la comunidad de creyentes.¹

Ahora bien, es necesario subrayar que esta reconstrucción no es una presentación monográfica del pensamiento žižekiano. Ante todo, Santiago Castro-Gómez desarrolla un análisis crítico que apunta tanto a los aciertos como a los desaciertos del filósofo esloveno. Del mismo modo que destaca parte de su crítica a los activismos que han cedido a la mercantilización o su apuesta por repensar la dimensión universal de la política, también opina sobre su visión sobredimensionada de la ideología y del capitalismo, la forma en que despolitiza a los movimientos sociales, el carácter problemático de su propuesta política, así como su mirada eurocéntrica y su incapacidad para dar cuenta del capitalismo más allá del horizonte y de la narrativa europea. A propósito de esto último, Castro-Gómez escribe:

Pero Žižek ignora todas estas críticas y prefiere colocarlas bajo el cómodo rótulo de “ingenuidad poscolonial” o “historicismo posmoderno”, cuando en realidad la mayoría de ellas no buscan una *recuperación* de la identidad cultural perdida con el colonialismo. Hacia lo que apuntan estas críticas es hacia el peligro de ver el pasado como algo que *desaparece* mediante su integración en una lógica universal. Es el pe-

¹ Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (Ciudad de México: Akal, 2015), 197-198 (cursivas en el original).

ligro de no entender el problema de la heterogeneidad temporal del “ahora” cuando pensamos sobre la historia. Y esto es algo que Žižek no comprende: lo que hoy somos es el compuesto heterogéneo y conflictivo de todas las cosas que hemos sido en el pasado. [...] Lo que se concluye después de leer las críticas de Žižek al poscolonialismo es el profundo desconocimiento que tiene la izquierda blanca europea respecto a la “cuestión colonial”. No termina de entender la estrecha relación que hay entre el colonialismo, el racismo y el capitalismo.²

Dicho esto, es importante dar cuenta de los objetivos de la obra más allá de lo delineado hasta ahora. Y es que al leer *Revoluciones sin sujeto* queda claro que la intención del autor no es solamente ofrecer una lectura crítica de Žižek. Hacia los capítulos cuarto y quinto del texto resulta evidente que, al hacer este recorrido, Santiago Castro-Gómez no tiene otra intención que pensar la política, pensar en formas de pensar la política, formas de entender, pero también de hacer política y, sobre todo, hacer de la política algo viable. Hay que decirlo: Santiago Castro-Gómez comparte con Žižek la idea de que el capitalismo es *el* problema de nuestro tiempo, pero a diferencia del autor de *El sublime objeto de la ideología*, Castro-Gómez es consciente de las dificultades y las implicaciones que conlleva esperar a que “se cumpla la profecía” y el capitalismo llegue a su fin a causa de sus propias contradicciones. En su lugar, el filósofo colombiano encuentra en la política el espacio y el medio para combatir el capitalismo y, por ello, centra su atención en la manera en la que son leídos el poder, la democracia y los movimientos sociales. En el texto, expone:

Esto es algo que jamás entendió Žižek: hay poder cuando una voluntad (o conjunto de voluntades) gobierna las acciones de otras voluntades, pero sin buscar necesariamente *someterlas* a la fuerza, pues esto acabaría con el juego agonístico y restringiría el ejercicio de la libertad (que es la condición misma del juego). [...] El poder es el enfrentamiento entre voluntades de distinto signo que buscan hegemonizarse mutuamente. Lo cual significa que todo régimen gubernamental puede ser retado por medio de estrategias contrahegemónicas que buscarán desarticular el orden establecido e imponer una nueva hegemonía.³

De esta manera, en “Manual de filosofía política para perversos” y “Repetir la democracia”, cuarto y quinto capítulos, el autor termina de unir las piezas que ha dejado a lo largo del texto: una concepción agonística de la política que problematiza el desencuentro y la construcción de sentido, reconoce a la de-

² *Ibíd.*, 135-136 (cursivas en el original).

³ *Ibíd.*, 239.

mocracia como el espacio para librar conflictos y negociar el dominio del capitalismo, así como entiende la relevancia de las luchas y los movimientos que se dan en la esfera de lo social y tienen que darse en el terreno de la política.

En estos términos, *Revoluciones sin sujeto* se presenta como una obra que permite diagnosticar nuestro tiempo, dimensionar las problemáticas que lo configuran, pero también conocer y reconocer con claridad los aportes teóricos de autores y referentes del pensamiento filosófico-político —contemporáneo y no contemporáneo— en su confrontación directa con la realidad. Así, a diez años de su publicación, *Revoluciones sin sujeto* continúa apareciendo como una lectura necesaria, no solamente para las y los lectores de la filosofía de Žižek, y de la filosofía política contemporánea, sino también para quienes buscan entender nuestro tiempo, aquellos que ven en el capitalismo el problema, quienes quieren repensar los activismos y, sobre todo, aquellos que entienden la relevancia de una izquierda que no espere “el milagro” y en ciertos momentos vea más allá de la economía.

Bibliografía citada

Castro-Gómez, Santiago. *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de México: Akal, 2015.

Normas del comité editorial

1. *Logos* solo recibe materiales inéditos y asienta que la responsabilidad conceptual es exclusivamente de los autores.
2. Los trabajos son recibidos en soporte electrónico por medio del ojs, en Word. Los textos deberán presentarse con el siguiente formato: letra Times New Roman número 12, a 1.5 de interlínea, con márgenes superior e inferior de 2.5 cm., e izquierdo y derecho de 3 cm.
3. En caso de presentar ilustraciones o gráficas deberán estar en archivo aparte, correlacionadas con el texto.
4. La redacción acusará recibido de los originales y deberá avisar en un plazo no mayor a 20 días la situación del texto recibido.
5. El Comité editorial someterá a un proceso de revisión y evaluación por pares doble ciego los artículos recibidos. La decisión del Comité será inapelable.
6. Las secciones de la revista “Artículos”, “Traducciones” y “Reseñas” estarán permanentemente abiertas. Los textos que se consideren publicables se enlistarán en orden de anterioridad y se le avisará al autor oportunamente el número en el que será publicado.
7. Los textos destinados a la sección de artículos deberán tener un mínimo de 10 cuartillas y un máximo de 25. Asimismo, deberán incluir un resumen en castellano y un *abstract* en inglés, no mayores a diez líneas, así como un listado de cinco palabras clave en español y cinco en inglés.
8. Las reseñas no podrán exceder las cinco cuartillas y deberán centrarse en nuevas ediciones, traducciones o libros que hayan sido publicados en los últimos tres años y que aporten elementos para los debates actuales.
9. En el inicio del texto deberá indicarse el título, el nombre del autor y el de la institución a la que pertenece, así como su identificador ORCID, que podrán tramitar en la siguiente liga: <https://orcid.org/signin>.
10. En las propuestas de traducción deberá indicarse el nombre del autor del texto y del traductor. También deberá incluirse una carta de autorización por parte del autor del texto o de la editorial que lo publicó originalmente.

11. Cuando una cita es mayor a cinco renglones estará a bando en letra Times New Roman II a 1.0 de interlínea. Si es menor, quedará dentro del texto entre comillas.
12. Los documentos consultados o citados se señalarán en notas a pie de página, numeradas en forma progresiva.
13. En todos los casos, se utilizará el sistema notas-bibliografía Chicago que el autor puede consultar en la siguiente liga: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html
14. Los textos clásicos podrán citarse según los estándares académicos definidos para cada caso (p. ej. *Metafísica* 6, 1071b2-1072a18 o *República* VII, 514a-541b). Puede brindarse citas canónicas siempre y cuando se explique en la primera nota al pie cómo se consignarán dichas referencias.
15. Las referencias bibliográficas deberán incluirse al final de los artículos y deberán estar ordenadas alfabéticamente.

Consulte este y números anteriores en la sección

PUBLICACIONES PERIÓDICAS

del portal:



www.editorialparmenia.com.mx

