

# **LA PROBLEMA DE LA JUSTICIA EN NIETZSCHE**

Trabajo Fin de Grado. Grado de Filosofía  
Tutor: Manuel Barrios Casares  
Alumno: Idefonso Amador Martín Casquet

Índice:

1. Introducción.....	4
2. La muerte de dios.....	5
3. Genealogía.....	12
4. Infraderecho.....	17
5. Máquina jurídica y supraderecho.....	25
6. Hacia otra noción de justicia.....	32
7. Conclusión.....	52

*Abstract:*

*In this work we propose the notion of justice in Nietzsche as an alternative to the metaphysical justice of modernity. This notion of justice is constituted in two codependent moments: first as a genealogical critique of values of modern conception of justice (subject, truth, freedom, social contract, etc.) and secondly as a positive notion of justice as plurality and respect that emanates of the antagonism between culture and civilization.*

*Resumen:*

En este trabajo proponemos una noción de justicia en Nietzsche como alternativa a la justicia metafísica de la modernidad. Tal noción de justicia se constituye en dos momentos codependientes: primero como crítica genealógica de los valores y categorías de la concepción moderna de la justicia (sujeto, verdad, libertad, contrato social, etc.) y en segundo lugar una noción positiva de justicia como pluralidad y respeto que emana del antagonismo entre cultura y civilización.

## EXPOSICIÓN DE MOTIVOS

Desde muy joven me he preguntado por el funcionamiento de la sociedad, por qué las cosas son como son. Creía que podría encontrar en el derecho una explicación última del orden social pero pronto descubrí que antes habría que analizar otro tipo de fuerzas actuantes que se nos escapan. ¿Cuál es la base de la obligatoriedad del derecho, su fundamento, cómo se legitima? ¿en un mundo desmitificado, el derecho puede basarse sólo en la fuerza? Desde entonces me interesé por buscar el origen del derecho y una noción de justicia fundacional. Las doctrinas políticas modernas me parecen hoy insuficientes y he buscado otros caminos ¿puede la genealogía nietzscheana proporcionarnos una fundamentación (o más bien, des-fundamentación) de la justicia que nos permita superar el eje clásico de la modernidad?

### 1. INTRODUCCIÓN

Existe gran descontento social en nuestros días en torno a la justicia. Desde todas partes se clama justicia con fervor. Vivimos un claro deterioro y desafección del modelo liberal de sociedad, la justicia y el derecho. Sus valores morales y su fundamento en la igualdad ante la ley y la soberanía popular son puestas en entredicho por unos y por otros. Por otro lado, el marxismo como alternativa teórico práctica fracasó estrepitosamente.

Necesitamos nuevas fórmulas para pensar la justicia. La noción positivista de la misma no nos sirve para aclarar el problema. ¿Puede Nietzsche proporcionarnos otra interpretación alternativa que nos saque del estancamiento o nos encontramos únicamente ante un esteticismo donde solo prima la fuerza?

Opinamos que sí podemos encontrar una noción de justicia, y que esta se presenta en dos momentos en dos momentos interrelacionados. La noción de justicia que emerge en Así habló Zaratustra tiene su base en la crítica genealógica de los fundamentos modernos del derecho y el Estado: verdad, razón, sujeto, libertad, soberanía, contrato social ¿cómo surgieron estos valores? ¿emanaron de Dios, del Pueblo soberano o son una ilusión del lenguaje metafísico? ¿siguen vigentes sus afirmaciones o esconden un trasmundo que se escapa a la mirada de la vida cotidiana?

La estructura moderna del derecho presenta grietas que pueden complementarse con nuevas lecturas genealógicas. Proponemos las nociones de “infraderecho” y “supraderecho” como críticas y objeciones al contrato social y a la legitimidad de la ley. Frente al poder civilizatorio, que *normaliza* mediante la violencia, física o simbólica, es necesario profundizar la crítica, desmitificar sus categorías constituyentes y realizar nuevas valoraciones.

Hoy vivimos, en el sistema de las libertades, sin embargo la masa nunca había sido tan uniforme, tan gregaria. Mientras el derecho positivo, como juego de máscaras, se distancia del soberano, la

masas sigue creyendo en la justicia poética, cada acción inmoral recibirá su castigo, cada buena acción recibirá su premio en un futuro próximo. Pura simetría y reciprocidad modernas. Se Sigue creyendo en el derecho positivo y en la matemática del castigo pero, una y otra vez, surge la frustración. Los cálculos no cuadran. El supuesto “sentido común” no termina nunca de imponerse. Se hace necesaria una nueva lectura, buscar caminos alternativos a la justicia tradicional que, quizás, podrían partir de la perspicaz obra nietzscheana.

## 2. LA MUERTE DE DIOS

*Si Dios no existe, todo está permitido*<sup>1</sup>.

Dios fue durante siglos el fundamento último de la justicia y del ser. Dios era la justicia misma. Detrás de la idea de Dios encontramos toda una serie de nociones históricas de la filosofía: el Uno, el bien platónico, el absoluto, la verdad, que no vienen sino a llenar un vacío, un vacío metafísico en el hombre, una falta, y a servir de fundamento a la imposición de una moralidad, lo que debe y no debe hacerse (la justicia).

En algún momento de la historia se colocó al Dios único y padre como fundamento de la verdad y del ser. El ser humano ha tenido siempre la necesidad metafísica de fundamentar la verdad. Una verdad “verdadera” y última que diera sentido a la volatilidad del ser. La cuestión venía de lejos. Ya desde la filosofía antigua se trató el conocimiento de la verdad como un intento de “desvelar” (*αλήθεια*) lo oculto frente a la apariencia, permitiendo así aparecer lo esencial inmutable, lo verdadero que siempre estuvo ahí. Lo que no cambia. Ya para los griegos esa realidad esencial era accesible mediante el *logos*<sup>2</sup>. La tarea de la Metafísica fue precisamente discernir lo real de lo irreal. Podemos encontrar un antecedente de Dios en el Platonismo, que ubicaba el ser real en lo inmutable, y consideraba por tanto, lo sensible y efímero como mera apariencia, copias de las realidades inmutables y eternas<sup>3</sup>. Posteriormente, y esa misma línea, la noción de verdad como *adequatio* de Aristóteles se impuso con fuerza en el pensamiento medieval. La verdad consistiría en la adecuación entre lo dicho y la cosa. “Decir que el ente no es o que el no-ente es, es falso, y decir que el ente es y que el no-ente no es, es verdadero”<sup>4</sup>. Esta fue la base metafísica de la filosofía durante siglos y el antecedente del dios monoteísta. Como el mundo verdadero y los valores de “primer orden” no pueden ser devenidos ni pueden ser contradictorios entre sí ni consigo mismos se dispone de “un estupendo concepto de Dios: lo último, más delgado, más vacío, es colocado como lo primero, como causa en sí, como *ens realissimum*”<sup>5</sup>.

---

1 Célebre frase en *Hermanos Karamazov* de Dostoievsky.

2 W.K.C. Guthrie (1993), *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos.

3 Cfr. El mito de la caverna. (Platón, 2008, *La República*, VII, p. 514 y ss. Madrid, Alianza Editorial)

4 Aristóteles, En *Metafísica* IV, 7, 1011b 26s.

5 Nietzsche, F. (2009), *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets. p. 50

La inestabilidad política europea y las interminables guerras religiosas de los siglos XV y XVI, la guerra interminable, suscitaron de nuevo el fantasma del escepticismo que sumió a la filosofía en una crisis. Hacía falta encontrar una certeza absoluta, una evidencia, un punto de apoyo desde donde fundamentar el ser. Es en ese momento histórico cuando surge el “pienso luego existo” de Descartes, “fuente y lugar de inteligibilidad del ser en su conjunto. [Y] ocurre como si la metafísica fuera sustituida, implícitamente, por el equivalente a una *egología*<sup>6</sup>”. Con el *cogito* y la nueva política asistimos al nacimiento del sujeto moderno, el mismo que *cortará* la cabeza a Luis XVI y se colocará su corona. El sujeto moderno, medida racional de todo, que conoce y es dueño de la realidad y de la historia. El sujeto que mide y calcula y que es, a su vez, calculable, pretende enterrar la animalidad del hombre, sus pasiones. Comienza así la metafísica del sujeto moderno (también como sujeto de derecho), el comienzo de la razón triunfante<sup>7</sup> y la mercantilización del mundo. “Sólo gracias a que los individuos no son tales, sino simples puntos de cruce de las tendencias de lo universal, es posible reabsorberlos íntegramente en la universalidad”<sup>8</sup>.

Tras la criba de la modernidad, Nietzsche constata que Dios ha muerto, pero su sombra continúa actuando bajo la verdad racional y el sujeto trascendental, que dotan de sentido al mundo. Todos ellos hacen las veces de lo más real, de fundamento último, la verdad, la cosa en sí.

Nietzsche, ese “extraño ilustrado”<sup>9</sup>, lleva la crítica moderna más allá de donde la llevó Kant y vuelve el pensamiento contra la razón misma para establecer “principios genéticos y plásticos que refieren el sentido y el valor de las creencias, de las interpretaciones y las evoluciones”<sup>10</sup>. Nos muestra cómo con la muerte de Dios muere también el “mundo verdadero y las nociones metafísicas de sujeto y verdad. Denuncia que nos encontramos ante una nueva mistificación, que la cosa en sí no es más que “un concepto puramente lógico, construido a partir de la idealización de características que no pertenecen al mundo fenoménico, sobre la base de una “necesidad metafísica” que busca la permanencia en un mundo en devenir”<sup>11</sup>: “El mundo ‘verdadero’, irreal y ficticio en tanto que producto de nuestro intelecto”<sup>12</sup>. La historia de la filosofía occidental era, pues, la historia de un error, la historia de la invención del “mundo verdadero”<sup>13</sup> y de los valores supremos de bien,

---

6 Grondin, J. (2006), *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Herder, p. 181 y ss.

7 Cfr. Adorno. Dialéctica de la ilustración puede encontrarse una fuerte crítica a los efectos calamitosos que tuvo la función universalizadora de la ilustración.

8 Adorno, T. (2013), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Akal, p. 168

9 “Nietzsche concibe su crítica genealógica de la metafísica como un viraje o curvatura de la Ilustración, no sencillamente como prosecución o abandono de esta. Se trata, pues, de un virar de la propia Ilustración, de un curvarse sobre sí para aplicar al fin su talante desmitificador sobre sus propios productos.”

Barrios Casares, M. (2019), *Nietzsche y la curvatura de la ilustración* [en línea], Córdoba, Argentina, Editorial Brujas, p. 84. [noviembre 2020]. Disponible en: <https://elibro--net.us.debiblio.com/es/ereader/bibliotecaus>

10 Deleuze, G (2012), *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, p. 132 y ss.

11 Gori, P. y Schuster, V. (2018). Nietzsche y el perspectivismo [en línea]. Córdoba, Argentina: Editorial Brujas. [octubre 2020]. Disponible en: <https://elibro--net.us.debiblio.com/es/ereader/bibliotecaus/78833?page=36>.

12 *Idem*

13 Nietzsche, (2009), *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets. p. 49

verdad, absoluto. Y, con ello, una promesa de justicia futura irrealizable, enraizada en lo más profundo de nuestro miedo.

Como vemos, la religión no es el objetivo de Nietzsche sino la metafísica platónica que persiste<sup>14</sup>. Lo que él combate es esa falsa dicotomía entre mundo real y aparente. Esta distinción ficticia, nos dice, se hace al modo cristiano o al modo de Kant (“un cristiano disfrazado”)<sup>15</sup>. Lo que le interesa a Nietzsche no es tampoco “el origen de tales distinciones (una distinción ficticia, destinada a ser abandonada, según sostiene en *El crepúsculo de los ídolos*), sino principalmente las consecuencias que estas conlleva como dogmatismo y gregarismo. Las categorías de “verdadero” y “falso” pertenece, en efecto, al “prejuicio moral” del pensamiento metafísico, que pretende alcanzar un conocimiento adecuado de la realidad de las cosas (de la “cosa en sí”). Pero sobre la base de esta “voluntad de verdad”, la dimensión fenoménica, el “mundo aparente”, pierde su valor, y, en verdad este es el único ámbito cognoscitivo al que puede acceder el hombre. Por ello Nietzsche plantea el “perspectivismo”, como vía alternativa entre “verdadero” y “falso”, lo que implica el cuestionamiento del valor de la verdad. Su filosofía tardía está programáticamente dedicada a tal cuestionamiento”<sup>16</sup>.

La obra de Nietzsche supone, por tanto, un choque frontal con la filosofía moderna. Uno por uno se cuestionan sus categorías centrales. Con la muerte de Dios desaparece una referencia fija, mueren la verdad y el sujeto, y por ende el concepto tradicional de libertad como libre albedrío. Es importante tener esto presente porque la concepción moderna de la Justicia está inextricablemente unida a todas estas nociones.

La justicia moderna, con sus valores ilustrados de igualdad, libertad y soberanía se extendía por el mundo en los códigos civiles de inspiración napoleónica (el código civil español de 1886 es de clara inspiración francesa) como una promesa de progreso y armonía social. Pero tras este triunfalismo jurídico Nietzsche denuncia la decadencia de los valores morales europeos. La sombra de dios es alargada, se cuele bajo nuestros pies. El pueblo se niega a desprenderse de la idea de verdad. Nos aferramos a ella ante la mirada terrible del abismo. “Temo que no nos libremos de Dios en tanto sigamos creyendo en la gramática”<sup>17</sup>. Nietzsche se da cuenta que se pierde la genuina energía del individuo, que su singularidad originaria se diluye bajo el gregarismo moral.

Lemm señala con Nietzsche que la mistificación del sujeto olvida y extirpa nuestra animalidad. Esta conciencia pura del Yo, al igual que Dios, es un artefacto civilizatorio, se deduce *a posteriori*, una vez tiene lugar una acción ésta se imputa a un supuesto “yo” que se coloca como causa<sup>18</sup>. Se

---

14 Barrios, M. (2019), *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Adaba, p. 107

15 Nietzsche, F., *op. Cit.*, p. 53

16 Gori, P. y Schuster, V. *op. cit.*, p. 129.

17 Nietzsche, (2009), *op. cit.*, p. 5

18 En este sentido nos parece muy interesante las investigaciones de Derrida sobre el sujeto performativo y su posible relación con el derecho. El sujeto de derecho está lastrado puesto que no existe un centro de anclaje (un Yo) donde

olvida que el ser humano es un conjunto de pulsiones, de voluntades de poder, y que la conciencia es solo una más de sus capacidades, pero no la primera, no la que funda, sino un epifenómeno. El cuerpo, en tanto, pluralidad unificada de diversas “conciencias” que lo constituyen tiene una dinamismo interno del que el yo, o la conciencia, queda fuera<sup>19</sup>.

La hipótesis de la voluntad de poder entiende el cuerpo como una pluralidad infraconciente de “formaciones de poder” (automatismos, sinergias, pequeñas excitaciones innumerables entre sus células y órganos, etc.) que actúa de manera cooperativa. “Su unidad visible encubre esta pluralidad efectiva de fuerzas que crece y decrece, luchan entre sí (...) de modo que, lo que unitariamente llamamos cuerpo en el nivel de la conciencia, no es más que una ficción que designa una simplificación, una reducción lógica y abstracta que le convierte en un mero concepto”<sup>20</sup>. Fouille, a quien Nietzsche leía, observaba que podía sostenerse que el individuo

creyendo tener conciencia de sí no tiene realmente conciencia mas que de la sociedad. Y, en efecto, ¿que tenemos nuestro, que provenga de nosotros mismos? Nada o casi nada. Nuestra lengua viene de la sociedad, nuestra educación viene de la sociedad, nuestras tendencias instintivas, nuestro supuesto carácter personal son herencias de la sociedad (...) en una palabra es la sociedad la que funciona y respira en un pueblo de hombres (...) nuestra misma conciencia no puede ser mas que la conciencia social bajo una de sus formas”<sup>21</sup>.

Pero la modernidad trajo consigo un sujeto puro, dueño de sí mismo, que construye la historia y va en busca de la verdad última y al que la realidad se le presenta de forma transparente. La conciencia se convierte en el órgano de la verdad. Se diviniza al sujeto y se pasa por alto que es el resultado de prácticas sociales y relaciones de poder. Se olvida también su parte animal, su capacidad de olvido, su creatividad, y se le hace calculable por el bien de todos.

Se pretende aún hoy que el Estado y el derecho “normalizador” son la transcripción de verdades (morales), bien sea porque éstas hayan sido fruto de nuestro razonamiento (iusracionalismo), bien porque se conciben como verdades eternas (iusnaturalismo) reveladas o intuitivas, o científicamente descubiertas en nuestra naturaleza fisiológica o neurobiológica. Y se pretende que estas verdades emanen de un sujeto soberano intrínsecamente portador de derechos y obligaciones. Para la masa solo se puede impartir justicia en nombre de la Verdad. Lo contrario, se cree, sería caer en lo más temido, en el relativismo, en el todo vale. Suprimir la noción de verdad es quitar el suelo donde pisamos. El miedo es el origen del dogma.

Muerto Dios, el sujeto trascendental ocupa su trono, el mundo objetivado se convierte en mercancía mientras la razón todopoderosa nos promete un mundo mejor que no termina de llegar nunca. La

---

referenciar sus derechos y obligación. Se trata de una ficción de la que depende todo nuestro sistema jurídico.

19 Sánchez Meca, D. (2008), *La experiencia dionisiaca del mundo*, Madrid, Tecnos, p. 124

20 *Ibidem*, p. 125

21 Fouille'e, A.. (1880), *La science sociale contemporaine*, pp. 204-205) citado en Gori, P. y Schuster, V., *op. Cít.*, p. 144.



creencia en la justicia del más allá se convierte en la justicia del progreso científico. Nuestras convicciones modernas se convierten en una prisión.

El Derecho como la positivación de la verdad moral es una constante recreación del pasaje bíblico en el que Dios entregó a Moisés las tablas de la Ley. La labor del legislador sería acercarse cada vez más a las “tablas de la ley” y codificarlas. El pueblo, en su uso de la razón, (quizás mediante una dictadura ilustrada de la educación, o quizás mediante la dictadura del proletariado) se iría aproximando dialécticamente a la verdad moral y, por ende, a la armonía social (la justicia), en una sucesión histórica lineal (cristiana) hacia el Uno, donde todas las diferencias quedarían abolidas. Con el tiempo hemos comprobado el peligro de esta filosofía de la historia y su política escatológica.

Según la fórmula del parlamentarismo liberal y del Contrato social rousseauiano el pueblo se autorregula como sujeto. Esperando que el Pueblo pueda alcanzar las normas racionales o naturales que permitían la armonía social. Si las cosas van mal es porque el pueblo no ha sido lo suficientemente razonable, o lo suficientemente justo, al elegir. Se “equivocó” al votar, erró en su cálculo y legisló mal. Pero la profetizada armonía social, la paz, no llega. Se clama Justicia pero, quizás en el fondo, la gente intuye que esa paz (liberal, marxista, cristiana, nacional, tecnológica, etc.) no llegue nunca. ¿Quizás solo fueran nuevos ídolos de barro?

Nuestro derecho sigue produciéndose sobre la idea de verdad. El horror del nazismo en el siglo XX llevó a reputados teóricos del derecho a replantearse el positivismo pero solo vieron posible una vuelta al iusnaturalismo<sup>22</sup>. Es difícil mirar el abismo, reconocer la falta de fundamento último. Pero esa verdad “verdadera”, a veces, solo es una coartada para una violencia institucional adormecedora. La verdad solo es una interpretación olvidada. La verdad, nos dice, no es más que

“Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética 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; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal”<sup>23</sup>

Esta ilusión de verdad se enquistada y se canoniza. El derecho moderno con sus valores morales es una más de las manifestación de una verdad canonizada y fuera de control.

¿Cómo se forma la verdad? Nietzsche nos advierte de esta ilusión: el ser humano, en su búsqueda de tranquilidad, de paz, crea una red de conceptos de los que asirse. Para ellos pasa por alto lo individual, lo singular, la diferencia, lo disuelve todo en conceptos universales (*logos*). Todo

---

22 El caso más célebre es el del jurista alemán Gustav Radbruch.

23 Nietzsche, F. (2006), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, p. 22

concepto se forma por la agrupación de casos *iguales*. Podemos imaginar la repercusión de esta idea si nos trasladamos momentáneamente al derecho positivo. Sabemos que no hay dos casos iguales, sin embargo, en sede judicial *los hechos* serán subsumidos/juzgados bajo una misma norma legal (concepto) universal. Es ese lenguaje *legislador* el que crea esta ilusión. La ilusión de justicia emana de la misma ilusión de realidad última. Por eso Nietzsche insiste contra el positivismo “no hay hechos, solo interpretaciones”<sup>24</sup>. Afirmación que puede escandalizar en el mundo jurídico, aunque, nadie mejor que un abogado sabe que no existen hechos. Cada abogado presenta “sus” hechos (los que le han contado) y luego el juez crea a su vez un relato final de los relatos que las partes han presentado y sobre este aplica la norma. Ese relato y sus “hechos probados” constituirán la verdad jurídica sobre la que se aplicará la legislación al caso. Una verdad que se hace irrefutable una vez que la sentencia adquiere firmeza. ¡Una verdad irrefutable, firme! Así es como llegan al suelo de nuestro día a día los valores morales de la época.

Es en el lenguaje como campo de fuerzas<sup>25</sup>, siempre en pugna, donde se fija la verdad. “El poder legislativo del lenguaje proporciona (...) las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”<sup>26</sup>. En esta pugna nace el derecho y solo después éste es legitimado buscando/inventando una fuente de legitimación superior, ya sea la voluntad divina o la voluntad del pueblo, entre otras. Se olvida la lucha originaria del lenguaje para fijar la verdad, la violencia del nombrar y la guerra que hay detrás de las cosas. Nietzsche acusa al lenguaje de nuestra cultura europea de ser una fuerza nihilizadora por la violencia con que impone la fetichización metafísica de sus categorías y por impedir una experiencia estético-dionisiaca de afirmación del devenir<sup>27</sup>.

El hombre, a juicio de Nietzsche, solo anhela la verdad si esta trae consecuencias agradables, aquellas que mantienen la vida”<sup>28</sup>. Incluso en el caso de los crímenes más horribles comprobamos esta historicidad de la norma, su origen tan poco glorioso. Adentrándonos en la antropología podemos ver que delitos tan estremecedores como el infanticidio no fueron siempre un disvalor social, de hecho fueron, en determinadas circunstancias, un valor social y moral<sup>29</sup>. Nietzsche nos dice lo que no se quiere escuchar: “No existen fenómenos morales, sino sólo una interpretación

---

24 Nietzsche, F.(2006), *Fragmentos póstumos* (1885-1889) Vol. IV, Madrid, Tecnos, 7 [60], p. 222.

25 “La voluntad de poder crea el lenguaje como fuerza vital de transposición sigue, según Nietzsche, el siguiente proceso: primero excitaciones corporales son traducidas en imágenes, como cuando soñamos. Estas imágenes son analógicamente reproducidas en sonidos, es decir, en palabras. Y, por último, las palabras se convierten en conceptos cuando ya no queda nada de la impresión sensible que originariamente acompañaba la imagen. De modo que este producto final de la voluntad de poder creadora, el concepto, simplifica y generaliza a todo un conjunto de experiencias o de impresiones posibles el esquema simbólico generado a partir de una determinada experiencia concreta y única”.

Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p. 132

26 Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 25

27 Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p. 140

28 Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 31

29 Harris, M. (2012), *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, Alianza Editorial, p. 121 .

moral de los fenómenos...”<sup>30</sup>. Sería cuestionable aquí pretender hacer valer nuestro derecho positivo como superior al de aquellas comunidades basándonos en la supuesta superioridad del racionalismo<sup>31</sup>. Basta describir la regulación de un campo de concentración nazi para darnos cuenta de las limitaciones del racionalismo jurídico para fundamentar el derecho. Abstengámonos de considerar el derecho moderno como mejor, como un progreso, digamos solo que es una nueva juridicidad, una nueva categoría de justicia en una época distinta, una forma distinta de subjetividad. Un estrato diferente de la cultura, si miramos la historia de forma horizontal y discontinua, en lugar de la perspectiva lineal progresiva<sup>32</sup>.

En consecuencia hemos de entender la verdad (y el sujeto) como una producción de la fuerza, o lo que es lo mismo, del conjunto de fuerzas que constituyen el poder “político” del momento histórico y todas aquellas fuerzas que quedan ocultas a la concepción política del momento. La fuerza dominante interpreta e incorpora un sentido a la realidad, es decir, produce Verdad, produce realidad y se incorpora al ser humano aplastando su “animalidad”, creándole “una memoria de la voluntad” como veremos más adelante. Esa verdad constituye la ley y la ciencia. No es el conocimiento el que descubre la verdad, “cada palabra es un símbolo [no una llave]; no hay ya en el fondo ninguna realidad”<sup>33</sup>. Es el hombre el que ordena el caos e instaura una regularidad para dominar y utilizar los fenómenos<sup>34</sup>. Nombrar es juzgar. Legislar es nombrar, establecer tipos penales (actos), categorías civiles de derecho privado (propiedad, dinero, deuda, etc), categorías políticas, administrativas, sanciones, correspondencias entre actos y castigos, etc. etc. Trazamos una parcela de la realidad y la nombramos, la hacemos concepto. Es una forma de urbanismo lingüístico. Por ejemplo, nombramos penalmente una determinada acción como abuso sexual, otra como agresión sexual y una tercera como violación. Establecemos tres regiones de una realidad pero podrían ser solo dos, o solo una si subsumimos todos los hechos bajo un mismo tipo, violación. Podrían ser muchas más también si queremos especificar conductas y disvalores jurídicos, ser muy específicos. No hemos descubierto ninguna realidad previa, la hemos creado. Interpretamos la realidad y subsumimos determinados hechos bajo esos conceptos para aplicar la ley. En la medida en que conozcamos la volatilidad de estas tipificaciones jurídicas sabremos que podemos modificarlas. Ya que nada es eterno, todo es cuestionable.

¿Por qué ocurre entonces? Por el miedo al devenir el hombre se arroja al dogma, su instinto de rebaño, su necesidad de seguridad le empujan hacia la metafísica, hacia Dios o la Verdad. Pero la moral surgida de una interpretación como esta solo puede ser una moral de esclavos, de seres

---

30 Nietzsche, F. (2007), *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, Pág. 107.

31 Cfr. Levi Strauss, para quien las sociedades ágrafas no constituyen un momento histórico subdesarrollado respecto a potenciales capacidades innatas de la razón, todo lo contrario, esas sociedades poseen su propia ciencia.

32 Foucault, M. (2009), *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, p. 179 y ss.

33 Nietzsche, F. (2006), *Fragmentos póstumos (1885-1889)* Vol. IV, Madrid, Tecnos, 11[302], p. 449

34 *Ibidem*, 14 [152], p. 579

debilitados, instituida por el instinto gregarios del hombre, fortalecido y fosilizado en las instituciones. Se trata de una necesidad primitiva de orientación en el mundo ligada también a una necesidad de comunicación que permite a los hombres reunirse en sociedad y protegerse mutuamente<sup>35</sup>. Así nace en el hombre la idea de verdad y de fundamento último. Se trata de una creación/domesticación. Tiene dos caras, permite el nacimiento de la sociedad (“ningún pueblo podría vivir sin antes realizar valoraciones<sup>36</sup>”) pero que conlleva una violencia igualadora contra el ser humano. Tras la muerte de Dios se empieza a tomar conciencia de que son los hombres los que determinan qué es bueno y qué es malo. “Para conservarse, el hombre empezó implantando valores en las cosas. [...] El valor existe solamente porque se da el hecho de valorar. Si no se valorase, la nuez de la existencia estaría vacía”<sup>37</sup>.

## 2. GENEALOGÍA

Como hemos visto Nietzsche se propuso desenmascarar estos bienes supremos de los que emerge la moralidad. En *Genealogía de la moral* Nietzsche baja de su altar a los valores morales y los devuelve a la historia. Los valores morales, como construcción humana, exigen ser estudiados genealógicamente, para destapar las disputas y enfrentamientos históricos de los que son resultado. Su valor puede cuestionarse y evaluarse por la utilidad o perjuicio que acarren para la vida, ¿son nuestros valores morales el síntoma de un empobrecimiento de la vida o manifiestan, más bien, su plenitud y su fuerza<sup>38</sup>?

Pero la investigación nietzscheana no se detiene ahí, persigue un objetivo mayor, una “transvaloración de todos los valores”. El carácter histórico de estos nos permite pensar en ello, buscar nuevas fórmulas, buscar alternativas. El método genealógico que Nietzsche inicia nos revela apariencias de verdad y verdades sin apariencia, recorre minuciosamente “lo fundado en documentos, lo realmente comprobable, lo efectivamente existido, en una palabra, toda la larga y difícilmente descifrable escritura jeroglífica del pasado de la moral humana”<sup>39</sup>.

La genealogía es una tarea ardua, se detiene en detalles rezagados y valoraciones fósiles. Es una crítica para una micro-historia de las certidumbres morales sobre las que se edifica nuestro concepto de justicia. Pues son las normas morales positivadas o el conflicto entre las normas morales y las normas positivas, lo que se tiene en cuenta para evaluar la justicia de un orden.

---

35 Gori, P. y Schuster, V., *op. cit.*, p. 132

36 Nietzsche, F (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza editorial, p. 99

37 *Ibidem*, p. 100-101

38 Sánchez, A. (2017), Aproximación al concepto de genealogía en Nietzsche y Foucault. *La torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales* [en línea], Valencia, N° 22, p. 3. ISSN 1885-7353. Disponible en:

<https://www.latorredelvirrey.es/aproximacion-al-concepto-de-genealogia-en-nietzsche-y-foucault/> [octubre 2020]

39 Nietzsche, F. (2011), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, p. 139.

Es importante resaltar que la genealogía no busca un resultado objetivo, o estaría cayendo precisamente en lo que critica. No lo olvidemos, Dios ha muerto. “El mundo no es cómplice de nuestro conocimiento: ni el sujeto se encuentra investido del derecho de penetrar el ser de las cosas, ni las cosas mismas custodian una esencia íntima que aguarda ser revelada”<sup>40</sup>. El perspectivismo de Nietzsche hecho método en su genealogía nos anima a buscar nuevas lecturas del ser, solo así enriqueceremos nuestro conocimiento y escaparemos de visiones totalizadoras. “Cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro concepto de ella, tanto más completa será nuestra objetividad”<sup>41</sup>, porque “el conocimiento no se produce en el vacío, fuera del alcance de los afectos vitales y “las fuerzas activas e interpretadoras”<sup>42</sup>. La genealogía, por tanto, nos “revela el devenir incluido en cada concepto, desenmascara, detrás de la abstracción, la generalidad y la unidad del término, la multiplicidad de las metáforas que encierra y su transformación a lo largo del tiempo”<sup>43</sup>. La genealogía descubre lo humano que hay tras los conceptos, retirando lo universal-divino. Nos muestra la metáfora. Desvela la violencia ejercida al poner nombre a las “cosas”. Bajo el nombrar se oculta un ejercicio tiránico<sup>44</sup>. Los valores más asentados, más verdaderos, solo son aquellos en que la fuerza se ha impuesta con más vehemencia, más estratégicamente. Los ideales morales, la conciencia de culpa y los ideales ascéticos son fruto de una enorme violencia<sup>45</sup>.

Así es como Nietzsche se lanza al análisis de la moral, en busca de su origen histórico, no mediante un análisis de su utilidad ni de su naturaleza, sino en la historia humana, que es donde pugnan las fuerzas, y encuentra “una relación de poder disimétrica impuesta a los más débiles por los hombres de rango superior, considerados en virtud de la superioridad de su fuerza (los poderosos), de sus posesiones (los ricos) o de un rasgo típico de su carácter (los nobles)”<sup>46</sup>. Aplicando diversas disciplinas en su método genealógico llega a la conclusión de que detrás de la moral, de la justicia, no hay más que una “preeminencia política”<sup>47</sup>. También la conciencia, la culpa, la responsabilidad o el deber tienen un origen poco elevado para lo que se pretendía. Por un lado emanan de la antigua relación jurídica acreedor-deudor cuya condición fundamental (la existencia de hombres mensurables con capacidad para prometer, memorizar la promesa e imponer a su conciencia el acto de restitución como un deber) se mantiene invariable tanto en el derecho privado cuanto en el

---

40 Sánchez, A., op. Cit. p. 5

41 *Ibidem*, p. 10

42 *Ibidem*, p. 3

43 Kofman, S. (1972) *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, p. 127.

44 Nietzsche, F., op. Cit., p. 42.

45 *Ibidem*, p. 95.

46 Sánchez Santiago, A. , op. Cit., p. 4

47 *Ibidem*, p. 3

derecho de obligaciones que vincula a los hombres con su comunidad, con sus antepasados y con Dios<sup>48</sup>.

Por otra parte, el ser humano domesticado, que ve extirpada su animalidad, inhibidos sus instintos de libertad bajo la camisa de fuerza de la sociedad y el Estado, vuelve contra sí mismo sus instintos inhibidos en un acto de crueldad. Pero esta violencia estatal normalizadora no resultaría totalmente eficaz si el hombre no la acompañara con esa crueldad ejercida contra sí mismo, con una secreta auto violencia. “El origen del alma y de la mala conciencia hay que buscarlo entonces en la interiorización del hombre, esto es, en la voluntad de autotortura mediante la que son reconducidos hacia dentro los instintos que no han podido ser expresados hacia fuera”<sup>49</sup> y que da lugar a los ideales ascéticos que triunfaron en Europa como medio de escapar al sufrimiento y la finitud de la vida. Un pasaporte hacia más allá, ya sea en el cielo o en la tierra. Recordemos el famoso aforismo de Nietzsche: “el hombre prefiere querer la nada a no querer...”<sup>50</sup>. Nietzsche planta cara a esa voluntad de la nada que trajo el nihilismo y el gregarismo.

Este método crítico y esta tarea continúan vivos en Michel Foucault, quién los utiliza para una desfundamentación del sujeto y una crítica de las nuevas técnicas de poder. La recepción de la genealogía en Foucault es fundamental para este trabajo porque partiendo de Nietzsche incorpora más elementos de crítica respecto al poder y la subjetivación (domesticación). Este análisis puede dividirse en tres planos.

“En el plano epistemológico, Foucault profundiza en la destitución nietzscheana del sujeto de conocimiento de estirpe cartesiano-kantiana como fundamento de la ciencia y origen del sentido”<sup>51</sup>. Foucault, en la senda de Nietzsche, nos muestra un sujeto constituido por relaciones de poder, resultante de una lucha de poderes y de procesos históricos concretos, no un sujeto puro que conoce racionalmente, con unas categorías innatas, una realidad que se le muestra transparente y a la que tiene pleno acceso. Entre el sujeto y las cosas no hay identificación o reconocimiento, sino dominio, se trata de una relación de fuerza<sup>52</sup>. No es una razón pura que descifra el mundo sino una voluntad de poder que impone un sentido. “En los términos de Foucault, mostrar el carácter históricamente determinado de los hechos y del sujeto de conocimiento no significa otra cosa que elaborar una historia política de la verdad, o dicho de otra manera, adoptar con respecto a la verdad un punto de vista externo que permita remitir la configuración de formas de subjetividad, tipos de saber y dominios de objetos al contexto inestable de las prácticas sociales y de las relaciones de poder.”<sup>53</sup>.

---

48 Nietzsche, F., op. Cit., p. 95.

49 *Ibidem*, p. 17.

50 Nietzsche, F., op. Cit., p. 233.

51 Sánchez, A., op. Cit., p. 5

52 *Cfr.* la teoría del conocimiento de Nietzsche en La voluntad de poder (2015) Biblioteca EDAF, p. 329 y ss.

53 Sánchez, A., op. Cit., p. 6

En el plano del saber histórico Foucault también sigue el camino de Nietzsche y se aleja de la filosofía de la historia, la dialéctica y la teleología. Dado que el suceso es siempre singular, no puede disolverse en una entidad superior universal, se plantea hacer una historia que “problematiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación”<sup>54</sup>. La genealogía es un “saber paciente y minucioso, ocupado en las arbitrariedades y los azares, se opone entonces a la búsqueda del origen en su triple ‘topos’ metafísico: el origen como lugar de la esencia, como lugar de la perfección y como lugar de la verdad”<sup>55</sup>. Los sucesos históricos son únicos y no pueden encerrarse en una totalidad. Como vimos en Nietzsche nunca encontraremos bajo las cosas un origen divino. En su lugar solo encontraremos “el vacío, o a lo sumo una esencia levantada pieza a pieza; en vez de un origen venerable, una procedencia mezquina, resultado de la lucha y la invención; más que una verdad sin historia, una historia de nuestras verdades que sepa reconocer en ellas la huella del tiempo”<sup>56</sup>. La genealogía no busca el origen (*Ursprung*) sino, más bien, la procedencia (*Herkunft*) de un suceso, esto es, del “conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable”<sup>57</sup>. Se trata de un procedimiento que nos permite desmotar lo que se tenía por inmutable, nos permite enfrentar la ontoteología, recorriendo lo disperso, “tratando de restituir las condiciones de emergencia de una singularidad a partir de la interacción estratégica de una multiplicidad de elementos determinantes que se suceden, se encadenan, se refuerzan o se contradicen”<sup>58</sup>. Esta es la gran perspectiva crítica de la genealogía y su carácter político en cuanto resistencia a lo dado, a lo normalizador, y que nos habilita para buscar alternativas a los valores morales. “Como ha señalado Sarah Kofman, la genealogía nietzscheana consiste en un procedimiento de génesis axiológica que, “al mismo tiempo que revela todo fenómeno como interpretado, revela la multiplicidad necesaria de las interpretaciones e instaura una jerarquía en la interpretación”<sup>59</sup>. Así pues, la operación genealógica, que descubre la naturaleza histórica de los valores, se despliega simultáneamente como crítica, pues jerarquiza esos mismos valores en función de su mayor o menor capacidad para incrementar las fuerzas de la vida y estimular el desarrollo humano.

Foucault aplica la genealogía a sistemas morales, penales o sexuales, sabiendo que son el resultado singular de un entramado de causas diversas provenientes de niveles también diversos y recorre “el ciclo de positividad que conecta el hecho de su aceptación con las condiciones históricas de su aceptabilidad. De ese modo puede mostrar los efectos de saber que provoca y los procedimientos de

---

54 Foucault, M. (2009), *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI, p. 20.

55 Sánchez, A., op. Cit., p. 26

56 *Ibidem.*, p. 7

57 *Idem*

58 *Ibidem*, p. 28

59 *Ibidem*, p. 29

coerción en que se apoya”<sup>60</sup> o lo que es lo mismo, nos muestra que tales sistemas no son evidentes por sí mismos y, lo que más nos interesa, son susceptibles de modificación, pueden ser subvertidos. En palabras de Foucault, “extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas”<sup>61</sup>. Es una muestra de la doble dimensión de la genealogía, una crítica, que descompone, y otra axiológica que “transvalora”. Se trata, por tanto, de una crítica “al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías.(...) pero este rastreo bajo lo “inmutable” no pretende un nuevo fundamento, todo lo contrario, “agita lo que se percibía inmóvil fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo”<sup>62</sup>.

En su aplicación político-práctica la genealogía nos proporciona un lugar para la resistencia bajo el dominio estratégico de las relaciones de poder siempre contingentes. La historia no sigue ningún camino marcado, no tiene fines necesarios, y “si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son en ellas “absolutamente absolutos”, es porque, tras todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persuasiones, cabe la posibilidad de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los hombres se sublevan”<sup>63 64</sup>.

Además de los tres planos que hemos mencionado es importante señalar que la genealogía atiende significativamente a la corporalidad, pues es ésta la que se encuentra en la historia. La genealogía estudia procesos fisiológico-históricos:

“El cuerpo – y todo lo que atañe al cuerpo: la alimentación, el clima, el suelo – es el lugar de la Herkunft: sobre el cuerpo encontramos el estigma de acontecimientos pasados, y de él nacen también los deseos, las debilidades y los errores; en él también se anudan y a menudo se expresan, pero en él también se separan, entran en lucha, se anulan unos a otros y prosiguen su insuperable conflicto. El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del Yo (al que trata de prestar la quimera de una unidad substancial); volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia arruinando el cuerpo”<sup>65</sup>.

60 *Ibidem*, p. 26

61 Foucault, M. “¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]”, *Daimon, Revista de Filosofía*, nº11, 1995, Disponible en: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261/7021>. [septiembre 2020]

62 Foucault, M. (1988) “*Nietzsche, la genealogía, la historia*”, Valencia, Pretextos, p. 29.

63 Foucault, M. (1999), “¿Es inútil sublevarse?” en *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, p. 203 y ss.

64 José Luis Pardo advierte con perspicacia del peligro de las sublevaciones y determinadas críticas del poder como la de Foucault que pueden llevarnos a un callejón sin salida: “¿no está dando por admitido que sólo puede hablarse de abuso de poder porque se entiende que hay un poder que puede no ser “abusivo” y, por tanto, que conoce límites - de derecho- antes de que la sublevación venga a recordárselos (...)?”.

Por eso insistimos mucho en este trabajo que las instituciones establecidas no pueden borrarse de un plumazo, sino que se trata más bien de mantener cierta tensión crítica y cierta relación antagónica como veremos en los próximos capítulos.

Pardo J.L. (2016), *Estudios del malestar*, Barcelona, Anagrama, p. 96 y ss.

65 Foucault, M., op. Cit., p. 32.



Vemos cómo la genealogía nos permite eludir el sentido “suprahistórico” de la historia, es decir, la tradicional perspectiva neoplatónica y cristiana de la historia, posibilitando una disociación de nuestra identidad, de nuestra máscara, en dos planos que respondían a dos niveles ontológicos distintos. La genealogía denuncia una identidad unitaria mitológica y muestra la multiplicidad de elementos que nos constituyen. La genealogía liquida el sujeto puro del conocimiento que encorseta nuestra animalidad creativa y múltiple. La conciencia histórica no es neutra, las pasiones no pueden desecharse.

"La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan"<sup>66</sup>

Este “filosofar histórico”, como Nietzsche denominaba a la genealogía en su período intermedio, desmonta el origen milagroso de los valores superiores, que ahora se comprenden como un proceso histórico, “todo ha devenido”<sup>67</sup>. Pero no se trata como arguyen alguno solo de un irracionalismo sino de “una profundización del impulso más distintivo de la modernidad filosófica, su confrontación con el dogmatismo metafísico”<sup>68</sup>. Desde esta perspectiva, es importante señalar que el “gesto inquisitivo del genealogista no es en absoluto de desprecio, sino de humilde aceptación de la fragilidad de los bienes que hemos heredado del pasado de la humanidad y que ahora llegamos a estimar cabalmente como un tesoro”<sup>69</sup>.

### 3 INFRADERECHO.

Foucault denominará “dispositivos” a los métodos de normalización contemporáneos. Como hemos visto el enfoque genealógico de Foucault es heredero de Nietzsche y está centrado en las formas y técnicas de las que penden las relaciones de poder. La gran novedad de Foucault frente a otros teóricos del poder es considerar éste como un poder productivo, un poder que constituye y crea más que un poder que prohíbe. La tradición filosófica consideraba al poder como inherentemente prohibitivo, negativo. Sin embargo, el poder es creador de subjetividad, por tanto, y a diferencia de la subjetividad en Marx y otros teóricos del poder, Foucault no concibe el poder como la cúspide de un sistema jerarquizado, sino como un entramado que atraviesa todo el campo social pero que no reside en ninguna zona concreta del mismo. El poder, dice, se ejerce, y “su éxito proporcional a su

---

66 *Ibidem*, p. 67-68.

67 Barrios, M. (2019), *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Adaba, p.121

68 *Ibidem*, p. 120-121

69 *Idem*.

habilidad para ocultar sus propios mecanismos<sup>70</sup>. Es interesante recalcar que para Foucault no hay propiamente un derecho (o no le interesa primordialmente), sino dispositivos de normalización, regímenes de verdad, discursos. El sujeto ya no es fundamento de la verdad, como en Descartes, sino resultado de un discurso, de un régimen de verdad. Lo que existe es un orden de discurso que sostiene prácticas de poder que generan subjetividades. Lo que se produce en la modernidad es un cambio en las relaciones y técnicas de poder, la gente obedece sin necesidad de estar constantemente perseguida<sup>71</sup>. Foucault observa que ya no es necesario que se fuerce a obedecer, por el contrario, señala que se da, de hecho, una especie de obediencia inconsciente a las normas sociales. ¿Cómo se instaura la norma (normalidad)? La norma social es una regla implícita, (no necesariamente codificada), que nos dice qué tenemos que hacer, cómo comportarnos, y cuál es, en definitiva, el comportamiento *normal*, aceptable, moral. Lo perverso de esta situación, en contra de lo que pueda parecer, es que esta normatividad no está escrita. No la encontraremos en el Boletín Oficial del Estado. No se trata de la Ley positiva, codificada, sino de un movimiento paralelo, alterno, una suerte de *infraderecho*<sup>72</sup>. Este es uno de los puntos de quiebra del derecho moderno que vamos a señalar en este trabajo. El derecho moderno se asienta sobre la codificación y el contrato social. La soberanía popular, como fuente del derecho, no aceptaría una fuente diversa, al menos en la teoría, solo el pueblo se ordena a sí mismo. Esta disociación es un punto débil de la teoría liberal del derecho que Foucault pone de relieve. Es una quiebra importante en el modelo de lo justo y lo injusto que revela todo un tras mundo jurídico. Este infraderecho que instaura subjetividades coexiste con el derecho positivo y escapa a la fiscalización de la *voluntad popular*. Por el contrario, podríamos afirmar que en cierto modo este infraderecho produce *voluntad popular* en tanto que es productor de subjetividad. Es el poder el que produce al sujeto que, posteriormente, se concibe como sujeto de derecho y libre agente político productor de voluntad popular. Se trata de una inversión de la teoría liberal.

Los dispositivos normalizadores son coextensivos al derecho positivo, funcionan por debajo de él o en sus instituciones, son “un conjunto resueltamente heterogéneo que compone los discursos, las instituciones, las habilitaciones arquitectónicas, las decisiones reglamentarias, las leyes, las medidas administrativas, los enunciados científicos, las proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas. En fin, entre lo dicho y lo no dicho, he aquí los elementos del dispositivo. El dispositivo mismo es la red que tendemos entre estos elementos.<sup>73</sup>” El sujeto está inserto en esa red, es el resultado de ese entramado, es un objeto en una relación de saber-poder. De esta manera, cuando actuamos

---

70 Citado en Steven Lukes (2007), *El poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, p. 105

71 Ya Freud, en su teoría del superyo, argumentaba que los individuos actúan consigo mismos como si fueran jueces. *Cfr.* El yo y el ello.

72 Foucault M. (2012), *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, p. 256

73 Foucault M. *Dits et écrits*, vol. III, pp. 229 y ss, citado en Agamben, G. (2015), *¿Qué es un dispositivo?*, Madrid, Anagrama, p. 250

“libremente”, estamos forzando que las cosas se sometan a nuestra manera de ser, que encajen en la cuadrícula que imponemos al ser. Y, peor aún, igual que nos sometemos con facilidad, estamos dispuestos a someter al otro. Actuamos, en la práctica, como *policías* en ejercicio. Se puede hacer un paralelismo con Rousseau denunciaba la domesticación del hombre a través de la cultura, “esas guirnaldas que adornan y cubren nuestras cadenas”<sup>74</sup>. Con el matiz insalvable de que Rousseau cree en la soberanía popular como origen de la fuerza legislativa disciplinante, mientras que en Nietzsche y Foucault esa fuerza es previa y el contrato social solo un artefacto ilusorio, justificador del Estado, como veremos.

Somos el resultado del poder. El resultado de un proceso de interiorización de la norma (y, no solo de la norma positiva) un efecto del dispositivo. Pero, lo interesante, es que este proceso mismo es el poder en sí. Foucault, a diferencia del análisis tradicional del poder que hace Marx, entre otros, no concibe este de forma jerárquica y piramidal, de manera que existiera un vértice visible desde donde ejercerlo, como sí ocurría antes de la modernidad (el cuerpo del Rey). Esta estructura cambia en la modernidad en la que el poder se configura como una inmensa red de relaciones en la que se produce y se ubica al sujeto haciéndola funcionar. Se trata de un poder productivo. El sujeto, al producirse en y dentro de esa red se convierte también en una pieza del engranaje de esta ubicua maquinaria de poder, puesto que el proceso de socialización del que emana ha producido simultáneamente su identidad. No puede darse una cosa sin la otra. Nuestra identidad, por tanto, se transforma también en fuente de poder dentro de esa red. De ahí su famosa aseveración “el poder se ejerce”<sup>75</sup>. El sujeto, en su actuar cotidiano ejerce poder, colabora y refuerza la red de poder en la que está inscrito, y lo hace de forma increíblemente sutil, hasta el punto de que ni él mismo es consciente. Y nada tiene que ver este proceso con un poder democráticamente elegido y emanado de un pueblo legislador. Son procesos simultáneos, no dependientes. El poder conformador se desliza en la red social y subsiste por debajo de la ilusión democrática liberal. Un “infraderecho” conformado por todo tipo de dispositivos de poder.

Existe cierto parecido con la concepción tridimensional del poder de Lukes, con la diferencia de que Foucault le da un matiz más filosófico y psicológico, mientras que Lukes busca soluciones empíricas. El poder, para Foucault, no está en las instituciones, sino que es ejercido por el sujeto al conformarse a las normas sociales. El poder “ocurre” cada vez que el sujeto interactúa.

Al igual que ocurría con Nietzsche, la concepción de Foucault choca frontalmente con la concepción liberal del poder. Para el liberalismo el poder se encuentra en la esfera pública, en las instituciones públicas del Estado, que han sido investidas de poder para garantizar determinados

74 Rousseau, J.J. (1989), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, p. 27

75 Foucault, M. (2000), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, p. 14

derechos y obligaciones. El Estado sería la contraparte de la libertad. El problema clásico del liberalismo era cómo evitar que el poder público interfiera excesivamente en la libertad del individuo; cómo evitar que la Administración pública se convirtiera en un monstruo. Esto es así porque la teoría clásica del poder lo considera esencialmente un poder negativo, que prohíbe y castiga, con lo que la justicia dependerá de cómo y con qué existe pueda controlarse ese enorme poder. Esta teoría es dinamitada por Foucault, el poder es mucho más que el Estado y el derecho: “ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar)”<sup>76</sup>. Del mismo modo se opuso al marxismo y al Estado soviético que, a su juicio, había reproducido todos los patrones de la mentalidad burguesa<sup>77</sup>, argumentando que fue esta una de las causas de su fracaso. “Donde hay poder hay resistencia”<sup>78</sup>, no hay lugar para la utopía de una sociedad armoniosa, sin clases, donde el gobierno de los hombres es sustituido por la mera administración de las cosas. El poder (la fuerza) está siempre presente en la sociedad, y se ejerce en la interrelación social. Al margen (o no) de la ley positiva, se ejerce la fuerza, se silencia, se aparta o se promueven determinadas actitudes.

Foucault, en su crítica genealógica, nos proporciona una nueva manera de identificar relaciones de poder que escapan a los mecanismos de control político clásicos. Es más, estos parecen ahora una mera quimera. Podemos investigar cómo se crean/sujetan los individuos. Individuos hechos a la medida del poder, individuos que piden ser sometidos. Puede verse un ejemplo de esto en procesos electorales. Las elecciones democráticas, lejos de ser la fuente del poder serían, más bien, el resultado de este (lo cual no impide que puedan darse cambios, nada es absolutamente controlable). Y es que “las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor”<sup>79</sup>. Un poder homogeneizador, normalizador, creador de subjetividad, disciplinario (civilizador en Lemm).

Con este planteamiento parecería difícil admitir un ámbito de libertad del sujeto, puesto que este, como hemos señalado, es conformado por el poder. Podría incluso afirmarse que la esfera en que el sujeto se rebela contra el poder es una esfera que previamente le ha sido otorgada por este, como parte de su ámbito de acción y movimiento, como parte de su identidad, pero una esfera inocua en cuanto a la totalidad de la red de poder. Una parte más del mecanismo perverso de perpetuación del poder en el que todos somos remaches y engranajes de una máquina siempre en movimiento que no

---

76 Foucault, M. (1998), *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, p. 115

77 Foucault refiere esta cuestión en su célebre debate con N. Chomsky de 1976.

78 Foucault M., *op. Cit.*, p. 116

79 Foucault M. (1998), *op. Cit.*, p. 116

tiene un centro al que atacar. Un supuesto “sujetos revolucionarios” ejercer poder al interactuar y puede legitimar normas sociales injustas en diversos ámbitos, en sus familias, en sus grupos políticos, en sus actividades cotidianas. El cambio de los detentadores del poder institucional crea nuevas resistencias, pero la normatividad social, la “infrapenalidad”, no está sometida a debate público general, sino que es insertada en el sujeto, inscrita en su “cuerpo”.

Foucault llega a afirmar que el poder “es coextensivo con el cuerpo social; no hay espacios de primitiva libertad en la malla de su red”<sup>80</sup> con lo cual, afirma Lukes, nos veríamos abocados a abandonar el ideal emancipatorio<sup>81</sup>. Steven Lukes señala esta “retórica nietzscheana” en el discurso de Foucault, un discurso que excluiría la libertad y la verdad según Lukes<sup>82</sup>.

No obstante Foucault matiza esta cuestión en su última etapa, principalmente en el *Sujeto y el Poder*, en las que otorga un mayor margen de maniobra al individuo. ¿Y desde qué valores fundamentar una posible acción política? Parece caer en un callejón sin salida. Sin embargo, no es tan así. Lo que Foucault hace es abrir un camino para la crítica y la denuncia de este *infraderecho*, y plantear la posibilidad de cierta resistencia, eso sí, siempre provisional, transitoria, localizada, muy concreta, en consonancia con la forma cambiante de las relaciones de fuerzas que nos sujetan.

Vigilar y castigar ofrece la mejor descripción de esta situación. Dice Foucault, en referencia al panóptico, que nos encontramos en un “espacio cerrado, recortado, vigilado...”<sup>83</sup>. Este estudio de las prisiones puede extrapolarse al funcionamiento de la sociedad. Foucault empieza su obra haciendo alusión a la peste, a la ciudad apestada, y cómo esta generó esquemas disciplinarios: “La ciudad apestada, toda ella atravesada de jerarquía, de vigilancia, de inspección, es la utopía de la ciudad perfectamente gobernada”<sup>84</sup>. Con este ejemplo, Foucault está haciendo un estudio del poder, no sólo una historia de las prisiones. Es genealogía del poder. Y prosigue Foucault, “para hacer funcionar de acuerdo con la teoría pura los derechos y las leyes, los juristas se imaginaban en el estado de naturaleza; para ver funcionar las disciplinas perfectas los gobernantes soñaban con el estado de peste (¡)”<sup>85</sup>. Se trata de un estudio crítico genealógico de los dispositivos y mecanismos de control social, independientemente de que utilice un método y un objeto de estudio histórico concreto, ya sean las prisiones o la sexualidad<sup>86</sup>.

---

80 Steven Lukes (2007), *El poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, p. 117

81 *Ibidem*, p. 118

82 *Ibidem*, p. 107

83 Foucault M. (2012), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid, p. 229

84 *Ibidem*, p. 230

85 *Ibidem*, p. 231. La exclamación es mía.

86 Paul B. Preciado, en una reflexión sobre la situación de la biopolítica durante la pandemia, afirma que uno de los cambios significativos es que ahora el domicilio se ha convertido en “el nuevo centro de producción, consumo y control biopolítico”. Aunque quizás sea pronto para hacer valoraciones, habrá que esperar para tener mejor perspectiva.

Preciado, P. (2020), *Aprendiendo del virus*, en *Sopa de Wuhan: pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemia*. (2020), pp.163-185

Esta forma de marcar y dividir la sociedad entre el leproso y el sano, refleja esta disciplina binaria de lo normal y lo anormal a la que ya hemos hecho referencia. Contra este último pueden ponerse en marcha los controles disciplinarios y de normalización. “La división constante de lo normal y de lo anormal, a la que todo individuo está sometido, prolonga hasta nosotros y aplicándolo a objetos distintos de marcación binaria y el exilio del leproso; la existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuyen como tarea medir, controlar y corregir a los anormales, pone en funcionamiento los dispositivos disciplinarios...”<sup>87</sup>. Una vez más se trata de la razón que mide y calcula, la razón simétrica, la razón civilizatoria.

Pero es el propio sujeto, como hemos señalado, quien pone en marcha esos dispositivos, y participando de ellos constantemente. El sujeto está enjaulado en el infraderecho. El efecto de esta estructura de poder (en referencia al panóptico) “es inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder (...) que los detenidos se hallen insertos en una relación de poder de la que ellos mismos son los portadores (j)”<sup>88</sup>. Este dispositivo “automatiza y desindividualiza el poder”. El principio del poder ya no está en una persona (el soberano, el Zar, el vigilante,) sino en “cierta distribución concertada de los cuerpos, de las superficies, de las luces, de las miradas”<sup>89</sup>.

Es así cómo cada individuo es sometido y al mismo tiempo somete, ejerciendo de *policía*. “Poco importa quién ejerce el poder. Un individuo cualquiera, tomado casi al azar, puede hacer funcionar la máquina: a falta de un director, su familia, sus amigos...”. El motivo es indiferente, “la curiosidad de un indiscreto, la malicia de un niño, el apetito de saber de un filósofo, o la maldad de los que experimentan un placer en espiar y castigar”<sup>90</sup>. Así se constituye la red de poder del infraderecho: “Cuanto más numerosos son esos observadores anónimos y pasajeros, más aumenta para el detenido el peligro de ser sorprendido y la conciencia inquieta de ser observado. El panóptico es una máquina maravillosa que a partir de deseos de lo más diferentes, fabrica efectos de poder homogéneos”<sup>91</sup>.

Nos encontramos en sociedad de la vigilancia, somos todos “colaboradores ciudadanos” involuntarios. El que está sometido a un campo de visibilidad, y que sabe que lo está, reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las pone en juego espontáneamente sobre sí mismo (...), se convierte en el principio de su propio sometimiento<sup>92</sup>.

---

87 *Ibidem*, p. 231

88 *Ibidem*, p. 233

89 *Ibidem*, p. 234

90 *Idem*

91 *Idem*

92 *Ibidem*, p. 235

Pero Foucault recalca la posibilidad de resistencia como hemos señalado. Podríamos decir que se trata de una resistencia “agónica” o “antagónica”. Desde luego no cree, como hemos visto, en la posibilidad de una organización deliberada de individuos para derrocar el poder y liberar para siempre a la sociedad. Esa vieja idea responde a la teoría del poder jerárquico. Pero así como el poder atraviesa todo el cuerpo social “las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio”. Se trata más bien de “puntos de resistencia móviles y transitorios”<sup>93</sup>. ¿Se abre aquí la posibilidad de la justicia en tanto que resistencia al poder? Como vemos está noción de justicia dista mucho de la concepción liberal de un ordenamiento basado en el sujeto de derecho clásico del contrato social. Esta crítica se mueve en otro nivel. El análisis genealógico ha desplazado esos grandes conceptos y se sumerge en sus sombras, buceando bajo el Estado, en sus zonas oscuras, intentando iluminarlas.

Este sujeto *sujetado*, que se halla atrapado en el poder, constitutivamente recluso del panóptico, ontológicamente atravesado por el poder, solo puede existir “en función de una multiplicidad de puntos de resistencia (...) presente en todas partes dentro de la red”<sup>94</sup>. Lukes afirma que utilizar aquí un concepto de libertad solo podría hacerse ampliando su significado hasta casi vaciarlo<sup>95</sup>. Pero Foucault admite la resistencia al poder, una resistencia débil, en sus palabras, resistencias “posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales”<sup>96</sup>. Pero, esta es la consecuencia de abandonar la ingenua utopía del bien o la revolución emancipadora. Asimismo no niega que esta pudiera tener lugar pero sería más bien un contratiempo histórico, ajeno a la “trama de poder político microscópico, capilar, capaz de fijar a los hombre al aparato de producción”<sup>97</sup>).

Como señalábamos, una mayor apertura hacia la libertad del sujeto se hace palpable en su última etapa. En el *Sujeto y el poder* sí parece dar cabida a la lucha política de una manera más explícita, pero no a cualquier tipo de lucha. Se refiere a una lucha contra formas de subjetividad y sumisión. Dejando muy claro que la lucha política será siempre transversal, “anarquista” (con matices), cercana a la gente, nunca una lucha centralizada, homogeneizante, polarizadora, de partido <sup>98</sup>. Se trata, más bien de “luchas que cuestionan el estatus del individuo, [que] afirman el derecho a ser diferente”<sup>99</sup>. Como vemos aparece en Foucault una y otra vez la preferencia nietzscheana por la singularidad y el valor de lo plural.

---

93 Michel Foucault (1998), *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, p. 117

94 *Ibidem*, p. 116

95 Lukes, S., *op. Cit.*, p. 107

96 Foucault M. *op. Cit.*, p. 117

97 Foucault, M. (2005), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, p.147

98 Cfr. *El sujeto y el poder*.

99 Foucault M. (2015), *Ética del pensamiento*, recopilación, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 59

Estas son las nuevas luchas, nos dice Foucault, contra el gobierno de la individualización. Son luchas contra los privilegios del conocimiento y también las mistificaciones del poder. A través de ellas “se cuestiona el modo en que circula el conocimiento y sus relaciones con el poder”. El régimen de *savoir*. “Un rechazo a la inquisición científica y administrativa que determina quién es uno”<sup>100</sup>. Una lucha contra el poder que construye sujetos, cuerpos dóciles. Luchas contra la sumisión de la subjetividad, por encima de (o junto a) las luchas económicas contra la explotación, que si bien conviven con aquellas, no son la máxima expresión de este siglo. Son estos atisbos de resistencia la única vía que le queda a la libertad y la justicia en la concepción Foucaultiana del poder. Existe la posibilidad de no estar sujetado, al menos totalmente. Parece que algo del sujeto quedaría fuera de la red disciplinaria.

También Lukes en su comentario sobre Foucault percibe este cambio en el final de su obra y resalta esta cita: “el poder se ejerce sobre sujetos libres, y sólo en la medida en que son libres”. En esta línea, en *Tecnologías del Yo*, afirma Foucault que “el sujeto se constituye a sí mismo de una manera activa, mediante las prácticas del yo, éstas prácticas no son algo que el individuo invente por sí mismo, sino pautas que encuentra en la cultura, y que su cultura, su sociedad y su grupo social le proponen, sugieren e imponen”<sup>101</sup>. Esta postura dista mucho de las concepciones liberales como las de Hayek que postulan un sujeto esencialmente libre y autónomo que intenta escapar de las interferencias del Estado<sup>102</sup>. Una postura algo ingenua que no contempla que “los individuos son socializados: se les orienta hacia papeles y prácticas sociales culturalmente dados; los interiorizan y pueden experimentarlos como libremente escogidos, cuando en rigor su libertad... puede ser el fruto de la regulación: el resultado de disciplinas y controles”<sup>103</sup>.

A nuestro juicio, de la interpretación conjunta de sus últimas obras y algunas de sus entrevistas, como la de Lovaina en 1976, puede entenderse que sí hay lugar para la libertad del sujeto en esta genealogía del poder, en la medida en que éste es capaz de ofrecer resistencia, con los matices y condicionamientos que hemos mencionado. Se trata de una noción de libertad y de resistencia que difiere totalmente de las concepciones humanistas liberales, en la que se fundamenta el Estado y el derecho modernos, y de la concepción marxista, pues ambas se asientan, en cierto modo, sobre la metafísica del sujeto clásico. No se puede asaltar el Palacio de Invierno pero si hay cierta capacidad de acción/reacción. Así lo expresa en la entrevista que concedió a la Universidad Católica de Lovaina en 1981, pocos años antes de morir, en la que se refiere a su método de análisis histórico:

---

100 *Idem*

101 Foucault, M. (1998), *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, Madrid, p. 114

102 Hayek, F. (1975), *Los fundamentos de la libertad*, Unión editorial, Madrid, p. 36

103 Foucault, M., *op. Cit.*



Se trata de mostrar su lógica, o bien la estrategia bajo la que se han producido ciertas cosas, pues viéndolas de otra manera de golpe pierden su evidencia. Nuestra relación con la locura es una relación constituida históricamente y políticamente –en un sentido muy amplio– destruida. Hay, por lo tanto, una capacidad de acción y reacción, de provocación de conflictos y luchas que conducen a determinadas soluciones<sup>104</sup>.

#### 4. MÁQUINA JURÍDICA Y SUPRADERECHO.

Otra de las mistificaciones modernas que Nietzsche critica duramente y que ya hemos mencionado es el célebre contrato social de Rousseau. Como todos sabemos, esta idea sirve de “fundamento moral (Rousseau) o metafísico racional (Hegel) del derecho y del Estado<sup>105</sup>”. Para evitar el *omnia bellum omnium*<sup>106</sup> los hombres se unen, supuestamente, cediendo parte de su libertad a un ente neutro y naciente, que se sitúa por encima de ellos y que velará por la libertad y la igualdad de todos. Así nace el Estado y el sujeto de derecho en el ensueño de Rousseau, y es la fórmula de la justicia que aún funciona hoy día en las facultades de derecho. Para evitar la tiranía sería necesario, con Rousseau, convertir la obediencia en Derecho y la fuerza en poder mediante un acuerdo entre sujetos libres (“El hombre ha nacido libre...”) <sup>107</sup>. Pero de nuevo nos encontramos con un origen falseado, “irrealista e hipócrita”, que encubre que en la “inicial formación de un Estado no hay más que un orden fáctico impuesto por la fuerza del que deriva luego la codificación legislativa e institucional<sup>108</sup>”. El derecho nace de la fuerza, de la costumbre, del rito, luego se olvida este origen<sup>109</sup>. Cuando el liberalismo ingenia la teoría del contrato social, lo pretende es legitimar la forma Estado y el derecho como la forma natural de impartir justicia sin recabar en que categorías como libertad, sujeto, o derecho, son también construcción sociales. Rousseau pone al principio lo que está al final. Esta crítica podría dirigirse también contra el neocontractualismo de John Rawls que postula una hipotética y nouménica “posición original” como fundamento del Estado<sup>110</sup>, una versión renovada del contrato social.

El Estado no viene a reconocer unos derechos preexistentes (libertad, reunión, etc). Estos son una creación cultural, una fábula, una técnica (aunque muy útil). En la estela de Nietzsche, decía Ortega que “la técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al mundo, puesto que es la adaptación del mundo al sujeto”<sup>111</sup>. Puede aplicarse esta idea al derecho y al Estado. El ser humano, temeroso, ante

104 Cfr. Entrevista a Foucault en la Universidad católica de Lovaina, 1981.

105 Sánchez Meca, D. *op. Cit.*, p. 189

106 En el caso de Rousseau ese estado de guerra sobreviene por causa de la cultura puesto que el considera que la naturaleza del ser humano es esencialmente pacífica a diferencia de la noción de estado natural de otros contractualistas como Hobbes.

107 Rousseau, J.J (2003), *El contrato social*, Madrid, Tecnos, p. 35

108 Sánchez Meca, D. *op. Cit.*,

109 Nietzsche, F.(1996), *Humano demasiado humano*. Madrid, Akal, [39] “Origen del derecho”,p. 135

110 Cfr. John Rawls (1971), *Teoría de la justicia*.

111 Ortega y Gasset, (2004) *Meditaciones de la técnica*, Madrid : Revista de Occidente, p. 326.

un mundo hostil (y ante la hostilidad de los otros hombres), se crea una segunda piel, una cultura<sup>112</sup>. La cultura humana es el accionar humano mediante el que crea al mundo y se crea a sí mismo. No es un producto de la razón separada de la naturaleza, como hemos visto, sino más bien la razón es un producto de la cultura.

El ser humano, el más débil de los animales, el “animal aún no fijado”<sup>113</sup> [*Das noch nicht festgestellte Tier*], agrupándose y socializándose, se construyó a sí mismo tras un cúmulo de situaciones azarosas y descubrió que conseguía una ventaja para sobrevivir mediante dichas asociaciones. Así fue como construyó los primeros hábitats artificiales: la casa y la ciudad, nuevas modalidades de la caverna<sup>114</sup>. La cultura le permitió adaptar el mundo a sí mismo construyendo sus propias herramientas, aumentando la caverna.

Uno de esos productos es el derecho. El origen del Derecho es la fuerza, la costumbre, los usos<sup>115</sup>. Usos y convenios que surgieron en el albor de los tiempos y fueron transmitidos de generación en generación. El Estado moderno como administrador de la voluntad general y productor/ejecutor de la ley es un concepto muy posterior que encubre el verdadero ser del derecho. En un primer momento el derecho servía para castigar, para estar a bien con los dioses, para ordenar, y para mantener el poder de aquellos que lo detentaban. El derecho era costumbre, su aplicación era vertical y fue sutilizándose con el tiempo .

El derecho como gran producto cultural no surge directamente como una creación del sujeto. Ya hemos visto como Nietzsche niega ese sujeto puro racional, preexistente. Los orígenes del derecho son menos bondadosos. Podríamos trazar una cronología del derecho basándonos en el estudio de la técnica de Ortega, comenzando por el derecho como azar hasta su transformación y autonomización como máquina jurídica.

a) En primer lugar tendríamos la técnica del azar. En esta etapa el propio azar es el técnico. “El hombre primitivo ignora su propia técnica como tal técnica”<sup>116</sup>. Es más animal que hombre y todavía se confunden actos técnicos y naturales. Los actos técnicos ejercitados por toda la comunidad y su descubrimiento es azaroso. Ortega habla del “halo mágico” de la técnica. Es un proceso casi natural de ensayo y error, en el que el humano va inventando(se).

Podríamos incluir aquí un primer derecho, primeras normas improvisadas cuyo origen es casual, impulsivo, primeros castigos, actos que luego se hacen hábitos y que se repiten desde la noche de los tiempos sin recordar su origen ni su finalidad. Un derecho también mágico, emanado o

---

112 Utilizamos aquí el término cultura en un sentido general. Más adelante, con Lemm, profundizaremos y distinguiremos entre cultura y civilización.

113 Nietzsche, F. (2006), *Fragmentos póstumos*, vol. IV, Madrid, Tecnos, 2 [13], p. 82

114 Echeverría, J. (2013), *Entre Cavernas*, Triacastela, Madrid, p. 108: Echeverría considera la casa y la ciudad dos nuevas modalidades de la caverna.

115 Aún hoy queda en nuestro Código civil (1888) una huella de este origen y se considera la costumbre como fuente de derecho. Código civil art. 1.

116 Ortega y Gasset, J., *op. Cit.* pág. 75

representado en el Tótem. Un derecho que se confunde con lo natural, que no es una solución buscada, y que se ejerce por toda la tribu. Un derecho sin sujeto. Las esferas aún no se han separado. Podemos ver el paleolítico como un proceso de construcción del sistema social y el neolítico como el momento en que se separan las esferas de conocimiento y poder, y se hacen más complejas. Sería en el neolítico cuando la esfera del derecho y la política se separan de la religión, el arte, la ciencia<sup>117</sup>, etc. El mana, o poder sagrado, y el Tótem son la fuente del poder, y en torno a ellos se estructura la sociedad mediante los diferentes ritos y danzas. Estos incipientes usos “jurídicos” regulan la sociedad y hacen las veces de derecho (regula el nacimiento, la pertenencia a un grupo, la identidad, la guerra, la caza, etc.). Por ejemplo, los ritos-debilitamiento, “como las maldiciones, o vudú, y otras formas de daño y castigo”<sup>118</sup>, que debilitan al individuo, podrían verse como procedimientos jurídicos de castigo para los individuos que cumplen con su función social.

b) La técnica como artesano. Es, según Ortega, la técnica del técnico<sup>119</sup>, y se desarrollan en Grecia y la Roma preimperial. También en esta etapa se desarrollan las formas jurídicas tal como las conocemos hoy. Las constituciones griegas y la ley de las doce tablas romana. Pero, aunque el repertorio técnico ha crecido mucho aún subsisten formas de vida cuasi primitivas y un derecho consuetudinario.

La nueva técnica artesanal se compone de un repertorio de actividades (una forma de hacer un zapato o un tabique). Creo que el paralelismo en el Derecho sería ciertas formas de derecho procesal. Un esquema de actuación sobre como guiarse y cómo producir normas que puede encontrarse ya en la ley de las XII tablas (aprox. 451-50 a.C. La III tablas “se refiere al proceso, el cual presenta, al lado de un procedimiento con ceremonias arcaicas y rígidamente formalistas (*legis actio sacramento*), otro tipo de procedimiento más reciente y sencillo, que sólo era adecuado para ciertas pretensiones (*legis actoi periudicis postulationes*)”<sup>120</sup>). Existe todavía una combinación o convivencia de elementos jurídicos primitivos con una técnica más depurada. Esta técnica procesal en ciernes es la antesala de los procedimientos jurídicos actuales. El derecho formal es la garantía de que las partes reciben un trato igual e imparcial durante todo el proceso. Es la incipiente creación del sujeto de derecho y la simetría moderna.

Respecto al modo de adquisición de la técnica señala Ortega que se trata de un largo aprendizaje de maestro a discípulo de “técnicas que ya están elaboradas y viene de una insondable tradición”<sup>121</sup>. ¡El artesano está vuelto al pasado! Podríamos decir que también el jurista lo está. Hemos visto esa combinación de elementos arcaicos con técnicas más depuradas que existe en las XII tablas. Ley

---

117 Choza, J. (2013), *Filosofía de la cultura*, Sevilla , Themata, p. 92

118 *Ibidem*, p. 118

119 Ortega y Gasset, J. *op. cit.* P. 79.

120 Kunkel, W (1999), *Historia del derecho romano*, Barcelona , Ariel,, p. 35

121 Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, p. 81

que para el romano representaba el “fundamento de toda su vida jurídica (*fons omnis publici privatiue iuris*, Liv 3, 34, 6)<sup>122</sup>” y que probablemente, estaba influida por el derecho griego<sup>123</sup>.

Por último, Ortega subraya que en esta etapa solo se producen instrumentos, no máquinas. El derecho todavía es aquí un instrumento del hombre, un suplemento o medio auxiliar, mientras que el hombre sigue siendo el “actor principal”. Pero ya nos advierte Ortega que, con la llegada de la máquina, será el hombre quien se convertirá en un suplemento de esta<sup>124</sup>. Lo mismo ocurre con el Derecho.

c) En la modernidad “los supuestos técnicos de la vida superan gravemente los naturales, de suerte que materialmente el hombre no puede vivir si la técnica a que ha llegado, cuyo perfeccionamiento ha multiplicado la población mundial”<sup>125</sup>. En esta nueva etapa “el hombre queda reducido a auxiliar de la máquina”<sup>126</sup>.

Ortega vislumbra esta autonomización del derecho. En este tercer estadio, el Derecho se convierte en máquina (haciendo una analogía con Ortega) y el hombre pasa a ser un mero suplemento de esta. “En la máquina, pasa el instrumento a primer plano y no es él quien ayuda al hombre, sino al revés: el hombre quien simplemente ayuda y suplementa a la máquina”<sup>127</sup>. Lo mismo ocurre con la máquina jurídica que se autonomiza de los sujetos que la componen.

Llegados a este punto, y del mismo modo que con Foucault hemos hablado de un “infraderecho” compuesto de dispositivos que normalizan lo social por debajo del derecho positivo, podemos hablar ahora de un “supraderecho” de normas jurídicas que se imponen o caen sobre la población emanando de una máquina jurídica que se ha hecho autónoma. Nos encontramos nuevamente, desde otra perspectiva, ante la quiebra de la categoría moderna de soberanía popular.

La norma jurídica es justa para el positivismo jurídico si emana del órgano competente para dictarla y cumple con los procedimientos establecidos para su aprobación (siendo la soberanía popular la fuente última de legitimidad de la producción normativa). Decíamos, apoyándonos en Ortega, que el Derecho ha dejado de ser un instrumento al servicio del hombre y se ha hecho máquina en lo que Agazzi llama el paso de la técnica a la tecnología en el que se produce un cambio en la relación del hombre con la técnica<sup>128</sup>. En el instrumento el productor, usuario y el beneficiario eran el mismo individuo. Este sería el estadio moderno del derecho. Con la máquina, en cambio, se produce una disociación de estos tres aspectos. El siguiente párrafo de Agazzi es plenamente aplicable a la máquina jurídica:

---

122 Kunkel, W., *op. cit.* pp. 32, 33

123 *Idem*

124 Ortega y Gasset, J., *op. cit.*, p. 82

125 *Ibidem*, p. 86

126 *Idem*

127 *Idem*.

128 Agazzi, A. (2011), *La ciencia y el alma de occidente*, Tecnos, Madrid, pp. 69, 70

“Su coste elevado [de la máquina] hace ya hace su propiedad accesible solo a unos pocos, y estos son, en general, aquellos que efectivamente la usan. Además aún cuando su objetivo aparente sea el de producir algo, tal producción ya no tiene el fin ni el sentido de satisfacer necesidades humanas, sino simplemente el de asegurar un provecho que reembolse con abundancia el dinero invertido por el propietario de la máquina en su adquisición y mantenimiento. De tal modo la tecnología se dirige al servicio de un fin abstracto, precisamente el beneficio, al cual le resulta indiferente la cosa que se produce, con tal de que el bien producido se venda ventajosamente. Si ello sirve para satisfacer necesidades auténticas, tanto mejor, pero si la satisfacción de una cierta necesidad real no resultase numerativa, se dejará insatisfecha y, en su lugar, se tratará de hacer surgir en la colectividad necesidades artificiales cuya satisfacción consiga un beneficio más rápido, seguro y abundante”<sup>129</sup>.

¿Podemos extrapolar esta definición de la máquina al nuevo derecho? La máquina jurídica va ligada a la lucha de capitales y su misión es facilitar el flujo de estos, ya no es un instrumento al servicio del ser humano. Se trata de la cuestión de la soberanía jurídica. ¿Quién dicta la ley, quién la usa y quién se beneficia de ella (finalidad del derecho)?

De nuevo otra categoría moderna quiebra cuando la estudiamos más allá de los dogmas liberales. Desde el contractualismo se postula que los humanos nos dotamos de leyes para posibilitar la convivencia social u autorregularnos. Somos “el pueblo” quienes producimos las leyes a las que nos sometemos. Es por eso que la mayoría de normas constitucionales postulan que la soberanía nacional reside en el pueblo. En la Constitución española de 1978 se establece en el artículo 1.2 que dice: La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado. Pero el Estado funciona como una máquina autónoma, son muchos los intereses, las fuerzas y las luchas que lo atraviesan, y la teoría del contrato social sólo sirve como legitimación externa.

Ya vimos cómo Nietzsche y Foucault se apartan de la teoría liberal de la soberanía popular al cuestionar la libertad, el sujeto de derecho y la legitimidad del poder, invirtiendo esta fórmula y afirmando que son las prácticas y el poder los que producen discursos de verdad y, por consiguiente, al sujeto mismo, que queda encerrado/sujetado en este entramado. Nos encontramos en ese mismo atolladero. Nos percatamos también, efectivamente, que existen “fuentes” jurídicas superiores, no legitimadas (en el sentido contractualista moderno), no emanadas del pueblo, sino que estas “bajan” hacia el “pueblo”. Se trata como decíamos de un “supraderecho” que escapa al control del sujeto y de la población.

Desde la *red swift* de los años ochenta las redes bancarias financieras de dinero electrónico también forman parte de esta nueva maquinaria<sup>130</sup>. Esta caverna financiera y de capital<sup>131</sup> supone un desplazamiento de la soberanía “popular”. Existen fuerzas virtuales que escapan al control de los

---

129 *Idem*

130 Echeverría, J., *op. cit.* p. 326.

131 *Idem*.

Estados-nación y que, y esto es lo interesante, ejercen una gigantesca influencia en estos últimos, cuando no un dominio político-jurídico directo.

Podríamos decir que el *Faktum* jurídico de nuestro tiempo es el desplazamiento (si es que no siempre estuvieron ya ahí) de las fuentes del derecho hacia entidades supraestatales, difíciles de identificar. El flujo económico que existe hoy detrás de las corporaciones multinacionales y las redes financieras está en movimiento constante y es muy difícil saber quién está detrás de una corporación, porque los cuerpos pasan pero las redes y los flujos de capital continúan. En cierto sentido, el propio mercado también se ha desustancializado, (en línea con las concepciones que preconizan la disolución del ser, pero aplicado a la política), solo hay flujo, información, anotaciones en cuenta, capital en movimiento, devenir. Pero devenir sin ser. Un devenir heracliteano de flujos de capital está detrás de toda la realidad. Lo que caracteriza al “Estado democrático burgués —que sucede al Estado absolutista fundado sobre valores religiosos— [es] su funcionalidad al servicio del despliegue tendencialmente universal de la economía capitalista hasta el punto de aparecer, ante todo, como el entramado institucional que garantiza la actividad empresarial y que es necesario al intercambio mercantil entre los grandes poderes económicos”<sup>132</sup>.

Este flujo económico contingente pero continuo es gigantesco, vemos sus efectos cada día, y volátil. Y este devenir, como señalábamos, lleva aparejado un profundo efecto también en el plano jurídico y del poder, que es lo que nos interesa para este trabajo. Esta realidad ha producido una nueva *Lex mercatoria*<sup>133</sup>. Unas normas jurídicas emanadas de instancias supranacionales y que tiene efectos tangibles en los estados (y por supuesto, en la población). Podríamos decir que nos encontramos ante una soberanía invertida, las normas se producen arriba y permean los Estados y las instituciones. Pero no solo emanan de instituciones supranacionales publicas sino, y lo que nos interesa, también de entes privados. Muchas de estas normas están redactadas por bufetes especializados, es decir, por agentes privados, que trabajan para grandes corporaciones. Teniendo en cuenta que las corporaciones solo son la cara exterior de un flujo constante sin identidad, estaríamos en condiciones de afirmar que la soberanía popular/nacional se está diluyendo bajo esas grandes marcas. Sí es cierto que el Estado nacional, en sus diversas divisiones territoriales e institucionales sigue produciendo normas, pero toda esta normativa está muy condicionada por la economía global y las luchas de poder supranacionales, por las reglamentaciones de instancias supranacionales anónimas o inaccesibles, por los flujos de capital, por eso afirmamos que las fuentes del derecho se han desplazado. Pero en verdad se han desplazado hacia ninguna parte porque es el devenir del capital el que promulga normas que favorecen solo al propio devenir del capital. Los estados nación, en una situación subordinada, muchas veces sólo pueden producir normativas acordes con

---

132 Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p.181.

133 *Idem*.

esta realidad que, sólo posteriormente, es legitimada por los *mass media*<sup>134</sup> y otros dispositivos y, en último lugar, “aprobada” por el “pueblo” como eslabón último de la cadena. Se evapora la soberanía y la democracia política se limita a elegir qué partido gestiona esa producción normativa *secundaria*. Este hecho se constata muchas veces la sensación que tiene la población de que no hay gran diferencia en las instituciones gobernadas por uno u otro partido. La tradicional distinción entre izquierda y derecha no se sustenta hoy más que en cierto folclore y en la visceralidad del pueblo, en su necesidad de buscar enemigos. Pero no se diferencian en cuanto a lo económico más que matizadamente, un pocos puntos porcentuales en una u otra partida presupuestaria que son anunciados a bombo y platillo. Un partido se agarra a un clavo ardiendo para encontrar algo que los diferencie del resto. La poderosa élite económica, en su guerra privada, se mantiene oculta tras los partidos. “Estos nuevos *dominadores de la Tierra* no utilizan su poder para favorecer e impulsar una cultura cada vez más elevada, sino que, al contrario, al importarles sólo su beneficio económico han promovido la cultura de masas del trabajo, la proletarización y el consumo, y han reducido a una inmensa mayoría de hombres a la nueva esclavitud de los obreros asalariados”.

Algunos hablan de una nueva naturaleza de la soberanía, donde el Estado es solo “un componente de una cuasi-política internacional”<sup>135</sup>. Castell considera el Estado como “un nodo de una red de poder más amplia”<sup>136</sup> en lo que llaman “tiempos postpolíticos”<sup>137</sup>. El Estado ya no tiene poder para orquestar, mediante la producción normativa, los intereses de los agentes internos, por el contrario, está subordinado a la nueva producción jurídica supraestatal que acompaña al flujo de capitales. Desde las mínimas competencias de un ente local hasta el poder legislativo central, pasando por las comunidades autónomas, toda su producción jurídica está condicionada por la normativa supraestatal, y esta, a su vez, por la economía<sup>138</sup>. “Sabemos perfectamente que no son los gobernantes quienes detentan el poder”<sup>139</sup>.

Aplicando las características de Agazzi, el derecho, en tanto máquina, ya no es producido, ni usado ni beneficia al sujeto, sino que es el sujeto el suplemento del derecho en gran parte de sus ámbitos vitales (en el trabajo, en sus relaciones mercantiles, en su tiempo de ocio, etc.). El derecho, en este

---

134 En *Dialéctica de la ilustración*, Adorno hace un agudo análisis de la cultura de masas y su papel en una sociedad de pseudoindividuos.

Adorno, T., *op. Cit.*,

135 Hirst & Thompson (1999) citado en Martínez de Bringas, A. (2001), *Globalización y Derechos Humanos*, Universidad de Deusto, Bilbao, p. 257

136 Castell citado en Martínez de Bringa, *op. cit.*

137 Martínez de Bringa, A. *op. cit.* p. 46.

138 En 2009 tuvimos la ocasión de ver como los dos principales partidos políticos españoles acordaban modificar el artículo 136 de la Constitución para facilitar el pago de la deuda a las entidades bancarias (para *facilitar* el flujo de capitales). Vimos también cómo el gobierno griego, dirigido por un partido político autodenominado de “izquierda radical”, a pesar de haber ganado un referéndum popular contra un memorando de la Unión europea, tuvo que desdecirse de su palabra y firmar un nuevo memorando aún más duro para los intereses de Grecia. ¿Qué queda entonces de la soberanía? Son ejemplos de ese desplazamiento de soberanía que suponen una ruptura de la teoría contractualista y soberanista del derecho.

139 Foucault, M. (2000), *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza, p. 15

caso, como producto del poder, es productor del sujeto y de “soberanía”. Este es la nueva realidad del derecho. Esta es la desustancialización y la quiebra del derecho moderno que preconizó Nietzsche. El individuo se hace gregario y forma parte del entramado “civilizatorio”, la masa no decide nada, no puede hacerlo, solo absorbe lo que venga, los gobiernos son inermes lo quieran o no,

“(…) y la apelación a las masas, en el fondo, siempre se quedó sin respuesta. No irradian, sino que al contrario absorben toda la radiación de las constelaciones periféricas del Estado, de la Historia, de la Cultura, del sentido. Son la inercia, el poder de la inercia, el poder de lo neutro.”<sup>140</sup>

Si las categorías modernas del Estado y el derecho están en quiebra, si la genealogía nos permite profundizar y ver más allá de las máscaras, ver el otro lado de la justicia, nos queda la pregunta sobre qué sea lo justo. ¿Debemos prescindir de las instituciones? Esa no sería ninguna solución. Se trata de no idolatrar el Estado. Opinamos con Sánchez Meca que el Estado es necesario, un Estado que encarne el juego verdaderamente político de la sociedad, que haga de “árbitro frente al poder disgregador de los intereses privados”<sup>141</sup>. ¿Podemos encontrar una noción de justicia más acorde con la vida y que no propugne o bien la destrucción total o bien la sumisión total a las instituciones? ¿es posible superar las formas de dominación biopolíticas?

#### 4. HACIA OTRA NOCIÓN DE JUSTICIA.

Una vez que hemos llevado a cabo la crítica de las categorías principales del derecho moderno que soportan la noción de justicia imperante, nos proponemos ahora, apoyándonos en Lemm, esbozar una nueva noción de justicia que ella encuentra en la obra de Nietzsche, especialmente en *Así habló Zaratustra*. Creemos que es posible extraer esta noción de su obra.

¿Qué es lo justo? ¿qué justicia queremos? ¿cómo deben ser nuestras relaciones con el otro? ¿qué ordenamiento político es preferible? Es difícil dar respuesta a estas preguntas. Ya sabemos por Nietzsche que el deber ser no tiene un fundamento metafísico, que es solo una ilusión, un deseo humano o una valoración. ¿Qué camino tomar entonces, estamos abocados al relativismo, al vacío? Frente a los que leen a Nietzsche como un pensador o bien apolítico o bien autoritario, Lemm nos propone a Nietzsche como un pensador político, un pensador del pluralismo y lo fundamenta con una lectura acorde a una interpretación global de su obra.

Para empezar hemos de tener claro que para Nietzsche el ser humano es parte de un *continuum* de vida animal<sup>142</sup> y que toda forma de vida, por insignificante que parezca, cada célula, cada planta, es

140 Baudrillard, J. (2012), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós, p. 109.

141 Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p. 194.

142 Lemm, V. (2009) *Nietzsche's Animal Philosophy: Culture, Politics, and the Animality of the Human Being*, [en línea], Fordham University Press, p.3. ProQuest Ebook Central, Disponible en: <http://ebookcentral.proquest.com/lib/uses/detail.action?docID=3239470>. [marzo 2020]



singular, única e irrepetible. El ser es, por tanto, para Nietzsche pura diferencia y puro movimiento. Nacimiento y muerte, lucha y guerra. Singularidad.

Lo que distingue al animal humano de otros animales es su cultura. Adoptaremos con Lemm la llamada perspectiva biocéntrica (Margot Norris) para la cual la cultura es un fenómeno de la vida, a diferencia de la perspectiva ilustrada racionalista, para la que es un fenómeno de la razón. Es el actuar, el vivir, el que da lugar a una cultura. Es el animal humano quien haciendo se hace a sí mismo. Nunca hubo una razón sustancial que estuvo ahí desde el origen actuando y diseñando, y que, supuestamente, diferenciaba al animal humano de otros animales *ab initio*, más bien, el ser humano se construyó a sí mismo una razón.

Desde esta perspectiva la cultura brota de la animalidad. La perspectiva biocéntrica da un paso más allá de las lecturas exclusivamente biologicistas o antropomórficas de Nietzsche. Las primeras fallan al explicar el significado de la cultura más allá de la lucha por la supervivencia y las segundas reducen la cultura a un medio para preservar la vida humana y la desconectan de nuestra vida animal<sup>143 144</sup>.

Parar Nietzsche, Memoria y capacidad de olvido son fuerzas primordiales de la vida no categorías de la razón<sup>145</sup>. Cada célula tiene Espíritu nos dice Lemm. ¡Pero ese espíritu, sin embargo, es fisiológico! Y nuestra forma de acercarnos a él, de formularlo, es la genealogía (no la química o la mecánica) que puede captar la espiritualidad histórica expresada en la fisiología. La vida tiene que ser histórica porque la materia es siempre ya tomada en relación con la memoria y el olvido<sup>146</sup>. En esta línea Lemm propone reformular la Voluntad de poder como un antagonismo entre memoria y capacidad de olvido, en lugar de equiparla únicamente con la vida como hacen otros autores. El análisis de ese antagonismo es la mejor manera de acceder a la relación vida/cultura, y más específicamente la relación entre animalidad y cultura<sup>147</sup>.

Como decíamos Nietzsche afirma que hay una continuidad entre el animal y el ser humano. Este no es una isla autónoma dotada de vida, sino que está ligado a la vida animal y a todo el mundo orgánico e inorgánico. Es más, considera que toda forma de vida separada de otras formas de vida termina por declinar. Al igual que Darwin, Nietzsche afirma que la vida humana no es la corona de la creación sino que, por el contrario, es una parte insignificante de ella<sup>148</sup>. Así contradice Nietzsche

---

143 *Idem*.

144 También Sánchez Meca rechaza una perspectiva biologicista en Nietzsche. Su perspectiva, dice, es más bien al de una comprensión genealógica de la fuerza. “Desde la hipótesis de la voluntad de poder, lo que llamamos “realidad”—es decir, la naturaleza, el individuo, la sociedad, la historia— no tiene ningún sentido en sí, propio de ella misma. Es energía, un puro juego de fuerzas que se confrontan incesantemente entre ellas mediante la producción de sentido y de interpretaciones que canalizan los distintos grados de poder de esas fuerzas.

Sánchez Meca, D., *op. cit.*, p. 127

145 *Idem*.

146 *Idem*.

147 “*For Nietzsche, memory and forgetfulness are neither Kantian capacities of the mind nor Aristotelian potentials of substances, but rather they are equi-primordial forces of life*”. Lemm, V., *op. Cit.*, p. 3

148 *Idem*

la teoría moderna del Sujeto como *subiectum*, substrato de lo real y dotador de sentido, y la naturaleza como lo otro del sujeto, mero objeto, mera mercancía o recurso, en un mundo convertido en mercado donde “el contrato se ha convertido más que nunca en la medida de todas las relaciones humanas”<sup>149</sup>.

Desde esta base, y para una mejor explicación del devenir humano, no reduccionista ni idealista, Lemm propone un análisis de la competición entre cultura y civilización, de su antagonismo, porque fue través de este antagonismo como el ser humano se abrió a la vida. Es importante señalar que para la lectura de Lemm cultura es *cultivo*<sup>150</sup> de la animalidad, mientras que civilización es domesticación y cría (correspondiéndose con el análisis genealógico que hemos visto en los capítulos anteriores).

El reto de la cultura sería, por tanto, proporcionar formas de vida que no sean formas de poder sobre la vida animal, sino que estén llenas de vida, rebosantes de vida, y nos proporcionen una alternativa o sirvan de contrapeso a la domesticación civilizatoria (proceso de mejoramiento) que “extirpa” nuestra animalidad. La cultura puede recobrar esa plenitud de vida de sueños, ilusiones y pasiones<sup>151</sup>.

La vida es un sueño<sup>152</sup>. Nietzsche rompe con la concepción occidental metafísica que prima la racionalidad y la sociabilidad del ser humano como una marca de distinción respecto a otras formas de vida y reivindica volver a la animalidad, a la vida de sueños animal<sup>153</sup>. El futuro de la humanidad depende de nuestra capacidad para recuperar esa animalidad, esa vida de sueños que nos aporte la libertad y la capacidad de interpretación que se ha perdido con la civilización. En este punto Lemm coincide con Sánchez Meca, el ser humano es libertad. La libertad es la gran enseñanza de Nietzsche frente al mecanicismo de Newton y a la metafísica kantiana. Sin libertad no se podría hablar de justicia, pero la libertad moderna de los códigos jurídicos liberales es un formalismo, porque un ser domesticado, sin creatividad, no es libre más que de seguir al rebaño. La libertad es un privilegio de las naturalezas fuertes<sup>154</sup>. Sólo mediante la creatividad, la responsabilidad y al disciplina el ser humano podrá seguir viviendo, creando nuevas formas de vida.

---

149 Laval C. y Dardot P. (2013), *La nueva razón del mundo*, Barcelona, KCA, p. 328

150 Traducción de “cultivation”. Cultivo en sentido de crecimiento.

151 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 30

152 Sánchez Meca apunta que la no existe “una diferencia sustancial entre el estado de vigilia y el de sueño (...) nuestras valoraciones y juicios morales no son más que imágenes y fantasías que encubren un proceso fisiológico desconocido para nosotros. (...). En palabras de Nietzsche, “toda nuestra llamada consciencia no es más que el comentario más o menos imaginario de un texto desconocido, quizás incognoscible, y, sin embargo, sentido” (A, aforismo 119).

Sánchez Meca, D. *op. Cit.*, p. 154

153 Lemm arguye que en nuestra animalidad aún pervive un pensamiento metafórico y pictórico, frente al pensamiento conceptual de la razón. Y muestra que Nietzsche le da prioridad al primero frente al pensamiento abstracto porque aquel afirma la continuidad del ser humano con la totalidad de la vida.

(Lemm, V., *op. Cit.*, p. 122)

154 Sánchez Meca, D., (2020). “El pensamiento de Nietzsche, hoy”. *Fundación Juan March* [Vídeo en línea]. 21 febrero 2020. [septiembre 2020]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-ZmxxanufWA>,

Lemm afirma que el *Übermensch* no es una expresión del humano como ser independiente del resto de la vida (sujeto autosuficiente, moral y racional, “incorporado”), por el contrario, llegar al *Übermensch* depende de una abertura a la animalidad que aún resiste en el ser humano. Lemm opina que solo así puede entenderse el *Übermensch*.

Consideramos, por tanto, a Nietzsche como un pensador político que propugna un individuo soberano, responsable, disciplinado, libre, capaz de crear nuevas formas de vida, un individuo “igual tan sólo a sí mismo (...) que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre”<sup>155</sup>. Solo así pueden superarse las formas de dominación biopolíticas. Cuando la humanidad da la espalda a su animalidad surgen formas políticas basadas en la dominación y la explotación, por el contrario, cuando la humanidad enlaza con su animalidad da lugar a formas políticas enraizadas en el instinto de responsabilidad del individuo soberano se superan tales prácticas. Se trata de ofrecer a la animalidad un rol positivo, creador, en la constitución de formas sociales y políticas de vida.

Lemm nos muestra dos aproximaciones diferentes a la animalidad del ser humano. Mientras que la economía de la civilización representa una aproximación explotadora de la animalidad, su objetivo como hemos visto es preservar el grupo al coste de la normalización; la economía de la cultura por contra apuesta por un acercamiento no explotador de la animalidad dirigido a la pluralización de las formas de vida singulares.

### **Cultura vs civilización.**

Existe una pugna entre Cultura y civilización<sup>156</sup> que es en el fondo un antagonismo entre lo animal y lo humano. El proceso civilizatorio tiene como objetivo una mejora moral y racional del ser humano mientras que la tarea de la cultura es principalmente crítica, su objetivo es mostrar como la racionalización y la moralización son técnicas de dominación dirigidas contra la animalidad del ser humano. Su segunda tarea es la “liberación”, superar esta dominación civilizatoria. Su reto es conseguir formas de vida repletas de vida, rebosantes de vida en sueños, ilusiones y pasiones<sup>157</sup>.

Nietzsche señala como cultura y civilización pugnan, se alternan. Cuando una está es su máximo esplendor la otra decrece. La civilización es un proyecto forzado que se manifiesta en la violencia ejercida contra la animalidad del ser humano, mientras que la cultura, por el contrario, es explícitamente *inmoral*. Cuando la cultura manda sobre la civilización lo que manda es la libertad del animal y del espíritu<sup>158</sup>. La civilización es la perspectiva del error que hizo humanos a los animales, entendiéndose a sí misma como el proceso de *mejora* del animal a través de la imposición de su verdad, es un correctivo al olvido animal a quien enseña una clase de memoria muy

---

155 Nietzsche, F. (2011), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, p. 86

156 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 10

157 *Ibidem*, p.11

158 *Idem*

específica, “la memoria de la voluntad”, con la que recordar las normas morales y racionales decadentes<sup>159</sup>. Por contra, la cultura proporciona una “contra-memoria” que desvela la ilusión de la verdad civilizadora. Bajo las reglas de la cultura el animal humano olvida las normas racionales y morales de la civilización y devuelve al humano a la olvidad libertad del animal y el espíritu. Frente a las prácticas civilizatorias que buscan dar forma al ser humano, las prácticas de “cultura” (cultivo, crecimiento) reflejan el deseo de liberar la vida de todas sus formas. “¡Dame primero vida, y os crearé a partir de ella una cultura”<sup>160</sup>. Esta práctica es un práctica de hospitalidad, recibimiento y donación de vida, no de imposición de una forma de vida universal. El cultivo conduce hacia la pluralización de formas de vida que son inherentemente singulares e irreducibles las unas a otras. La tarea de la cultura es liberar al animal humano de los prejuicios de la civilización, es decir, llevarlo más allá de la concepción moral y racional del ser y devenir hacia la afirmación de la vida como intrínsecamente amoral, *arracional* e inocente. La inocencia de la vida es una expresión de plenitud; de una vida rebotante de generosidad y creatividad:

La primera cuestión no es la de estar contentos con nosotros, sino la de estar contentos, entusiasmados por algo. Suponiendo que dijéramos que sí en un determinado momento, nos encontramos con que habremos dicho no solo sí a nosotros mismos, sino a toda la existencia. Porque nada existe por sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas, y aunque solo una vez hubiera vibrado y resonado nuestra alma, como una cuerda en función de la felicidad, sería necesaria toda la eternidad para reconstruir las condiciones de este único acontecimiento, y toda la eternidad habría sido aprobada, justificada y afirmada en este único momento en que decimos sí<sup>161</sup>.

La concepción nietzscheana de auto superación y devenir es incompatible con el optimismo del proyecto civilizatorio de la razón que tiene por base la creencia de que separarnos del animal nos conducirá a una mayor libertad y autonomía. La vanidad de que el ser humano es el gran secreto de la evolución animal, su corona, toca a su fin<sup>162</sup>. El ser humano no es la corona de la creación. Pero, cuidado, es importante entender bien a Nietzsche. No se trata de una vuelta a los orígenes animales, un regreso al pasado, a una supuesta armonía originaria pura e inocente. No, no hay vuelta atrás. Rousseau se equivocaba también en eso. No es posible ese retorno a la naturaleza idílica. Nietzsche tiene una opinión más pesimista, un retorno a los comienzos sería “cruel y crudo”<sup>163</sup>. Como hemos visto a lo largo de este trabajo el optimismo y la creencia en el progreso son síntomas de decadencia porque niegan la vida en favor de una supuesta “vida mejor” proyectada hacia el pasado o hacia el futuro, o hacia otras dimensiones supuestamente más verdaderas que nos rediman. Por contra, el pesimismo para Nietzsche revela fuerza, salud y vida ascendente, una liberación de la vida *aquí y*

159 Nietzsche, F., *op. Cit.*, p. 85 y ss.

160 Nietzsche, F. (1999), *Sobre la utilidad y el perjuicio para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, p. 135

161 Nietzsche, F. (2015), *La voluntad de poder*, aforismo 1025, Edaf, p. 659

162 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 14

163 *Ibidem*, p.

*ahora*, no en un *mañana* que no llega, una liberación de todas sus formas que tienen los pies en la tierra<sup>164</sup>.

Lemm afirma que la lucha entre Dionisos y Apolo representa también este antagonismo entre cultura y civilización. Mientras que lo apolíneo reflejaría la perspectiva civilizatoria, con sus ilusiones de un orden moral y racional, lo Dionisiaco reflejaría la perspectiva de la cultura, que presenta el mundo como un abismo sin un fundamento último, sin un orden dado. La visión Dionisiaca produce terror y vértigo. Es muy duro mirar a un mundo sin sentido, caótico, sin metas. Sin embargo, esta mirada proporciona una visión más libre, menos científica, una visión más creativa y animal. Según que visión prevalezca así prevalecerá una comprensión del sí-mismo como un ser artístico y creativo o como un ser científico. *“El individuo, con todos sus límites y medidas, se hundió entonces en el auto-olvido de los estados dionisiacos, y olvidó la preceptiva apolínea. La desmesura se desveló como verdad, la contradicción, la delicia nacida de los dolores hablaron acerca de sí desde el corazón de la naturaleza”*<sup>165</sup>. Nietzsche privilegia la perspectiva Dionisiaca frente a la apolínea, pero la una depende de la otra como veremos. Ya hemos advertido y lo seguiremos haciendo que el objetivo no es la superación definitiva de un orden injusto, sino mantener una lucha antagónica. Pero es la “magia de lo Dionisiaco” la que puede reconciliar a los humanos unos con otros, con la vida, y con la naturaleza. Solo desde esa mirada puede atisbarse una forma de justicia<sup>166</sup>.

### **La cultura Dionisiaca**

“Bajo la magia de lo dionisiaco no sólo se renueva la alianza entre los seres humanos: también la naturaleza enajenada, hostil o subyugada celebra su fiesta de reconciliación con su hijo perdido, el ser humano”<sup>167</sup>.

Lemm comprueba que existe una afinidad entre el “genio de la cultura” de las primeras obras de Nietzsche y la figura del superhombre en sus últimas obras. Lo dionisiaco (la cultura) guía a lo apolíneo (la civilización) como el animal guía al ser humano, dándole un objetivo: producir el genio de la cultura. “El objetivo no es la “humanidad” sino el superhombre [el sobrehumano]”<sup>168</sup>. Es el animal que hay en lo humano el que promete un refinamiento de la cultura y así puede leerse en citas tempranas de Nietzsche. No hay una separación naturaleza-hombre. Por eso se vuelve hacia los griegos, por cómo estos conservaron esa relación entre animalidad y cultura, por cómo consiguieron una relación fructífera con la animalidad. Ellos no veían una carencia de justicia y

---

164 *Ibidem*, p. 15

165 Nietzsche, F (1995). *El Nacimiento de la Tragedia*, Madrid, Alianza, 1995, p.57.

166 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 15.

167 Nietzsche, F., *op. Cit.*, p. 51

168 Nietzsche, F. (2015 ), *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, aforismo 994, p. 664.

moralidad en la “crueldad” animal, sino una estimulante competición agonística y un refinamiento de la cultura: "Así vemos que los griegos, el pueblo más humano de la antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiera destructiva"<sup>169</sup>.

Lo crucial aquí es que la animalidad representa la fuente de la humanidad. Los griegos celebran sus instintos animales como fuerzas intrínsecamente culturales, portadoras de vida e inspiración artística. De ellos podemos aprender que solo aquellos que siguen el *animal* podrán conseguir un nivel superior de cultura, y que solo aquellos que se liberan totalmente de todas sus *formas* tendrán éxito en traer nuevas y prometedoras formas de vida y pensamiento<sup>170</sup>. La forma constriñe.

Pero nos avisa Nietzsche que, sin embargo, y a pesar de todo lo dicho, no podemos aprender nada de los griegos ni de los animales, porque son demasiado “otros” para nosotros. Los griegos al igual que los animales, son inimitables. Este dato es importante para no malinterpretar a Nietzsche. Ya lo habíamos advertido, no es posible un retorno a la naturaleza ni una imitación. Se trata de *algo* más. La cultura es, por tanto, una memoria de la animalidad y la continuidad del ser humano con lo animal mientras que la civilización es el olvido de la animalidad. Tengámoslo presente. Ha sido necesario por tanto un olvido continuado para preservar la civilización, para convertirnos en un sujeto racional y moral. Un olvido de nuestra animalidad (¡un olvido, de nuestra capacidad de olvido!).

Es importante resaltar que Nietzsche también valora este éxito del olvido civilizatorio que nos ha permitido sobrevivir como especie pero que, al mismo tiempo, nos separó de los animales y nos volvió contra ellos (también contra nosotros mismos, origen de la mala conciencia). El ser humano es el animal más interesante, nos dice. Lo que ocurre es que al negar la animalidad en lo humano destruimos el suelo fértil donde humanidad crece y esta comienza a declinar. Y ese olvido se materializa de forma violenta. Por eso la tarea de la cultura es reconfirmar la animalidad en el ser humano. Pero lo importante para Nietzsche, en palabras Lemm, es precisamente conservar ese antagonismo entre civilización y cultura. No hay retorno, es ese antagonismo el que puede ser fructífero, es esa tensión la que sirve para crear<sup>171</sup>. No podemos separar la una de la otra, civilización y cultura, no son autónomas, dependen la una de la otra. Un fuerte motivo para Nietzsche es que la preservación de la animalidad es un estímulo para cultivar la pluralidad intrínseca en toda forma de vida. La clave es mantener un conflicto fructífero entre ambas fuerzas, la animal y la humana<sup>172</sup>.

---

169 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 47

170 *Ibidem*, p. 17

171 *Ibidem*, p. 17

172 Sería legítimo preguntarse si hay un paralelismo entre estas fuerzas y las que Freud denominaba el yo y el ello. El yo sería un producto de la civilización, el ello, la animalidad. Marcuse también habla de un retorno o una liberación del ello pero desde una perspectiva neomarxista.

*Cfr.* El final de la utopía. Foucault no estaría del todo de acuerdo en una consideración estrictamente restrictiva del poder.

Hemos visto como la moral civilizatorio trata de llenar el vacío que deja la separación del ser humano de su animalidad con una narrativa sobre el origen [*Ursprung*]. Un origen sustancial que legitima y que determina hacia dónde se dirige la historia porque, supuestamente, el mundo es un orden racional y moral cuya arquitectura es transparente para la representación humana, dado que también nosotros seríamos *naturalmente* racionales y morales. Se trata de un discurso de dominación que debilita al ser humano bajo la excusa de su mejoramiento moral y que le esconde su naturaleza animal.

La moralidad cristiana vuelve al animal contra sí mismo, lo enferma al llenarlo de culpa. El humano es un animal demasiado débil para hacer frente a sus pasiones e instintos, por eso se domestica, se “mejora”, se elimina lo pasional. Esta actitud de sacerdote rezuma hostilidad hacia la vida por los cuatro costados. Insistimos en que la interpretación de Nietzsche no trata tampoco de dar rienda suelta, de forma arbitraria, a las pasiones, sino de afrontarlas sin extirparlas. El ser humano libre para Nietzsche sería un ser disciplinado, trabajador y poderoso, no un ser castrado por la domesticación. El ser domesticado sería una expresión de jerarquía y dominación de los unos sobre los otros, mientras que el ser noble y poderoso sería una expresión de reverencia y respeto hacia el otro. Aquí es donde se abre una nueva perspectiva política horizontal, la de la lucha agonística<sup>173</sup>, que nos puede conducir hacia otra noción de justicia. Hay que recordar que para Nietzsche toda forma de vida se constituye en la lucha, el propio organismo es más una lucha que un orden. Hay un orden cuando se obedece a una fuerza superior, cuando se establece una jerarquía. Pero su noción de jerarquía no es la tradicional, advierte Lemm, no debe entenderse como una dominación sino como una lucha donde las perspectivas rivales permanecen, una lucha en la que pervive una distancia, donde las diferencias persisten.

Se trata de mantener esa tensión, esa lucha, para crecer. El ser humano no *es*, sino que *deviene*. Nietzsche ve al ser humano no como “una meta sino sólo un camino, un episodio intermedio, un puente, una gran promesa”<sup>174</sup>. Es una autosuperación continua. En esto consiste la sublevación a través de la cultura y de la figura del *Umgekehrten* (sublevado), aquel cuyos saltos y giros, artísticos y acrobáticos, son intrínsecamente afirmadores de vida<sup>175</sup>.

La sublevación del *Umgerkehrten* tiene lugar a través de un *devenir* animal que indica que el ser humano ha vuelto a ser suficientemente fuerte para afirmar su animalidad, sus poderes de vida creativos y artísticos. Un *transvalorar*, un volcar toda la jerarquía de valores, y superar también el dualismo civilizatorio de lo bueno y lo malo. No basta con decir bueno donde la tradición dice malo, se trata, más bien, de una lógica inclusiva “y...y...”<sup>176</sup>, que incluye los polos opuestos y

---

173 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 22

174 Nietzsche, F. (2011), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, p. 124

175 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 28

176 *Ibidem*, p. 45

muestra que son inseparables (bueno y malo, verdad y error, animal y humano)<sup>177</sup>. ¿Es posible un ejemplar así? Lemm cree que de lo que se trata es de lograr un tipo de empoderamiento que nos anime a mirar al futuro con el valor necesario para crear nuevas formas de vida más libres y luminosas. Esto es el efecto que Nietzsche pretende conseguir con su narrativa de la historia natural, la historia natural entendida como la guerra de las fuerzas morales-espirituales contra el miedo, la inercia, la superstición, la tontería, y narrada de tal forma que su obra se convierta en una inspiración y un aumento de la salud corporal y espiritual, y nos llene del feliz y noble sentimiento de ser continuadores de lo humano y el más noble aún de desear nuevas empresas<sup>178</sup>.

### **Política y promesa**

Frente a la categoría moderna de libertad Nietzsche trae la promesa del Sobrehumano como una idea de Libertad como responsabilidad<sup>179</sup>. De este modo invertimos la forma de ver la política, dejamos de interpretarla como una manera de proteger al ser humano de su animalidad (Hobbes), es decir, una política de dominación y explotación, y la vemos como una política capaz de incrementar formas de vida culturales y políticas enraizadas en la responsabilidad individual<sup>180</sup>.

Hay que mantener una continua resistencia a la institucionalización de la libertad. Esto no significa, sin embargo, destruir las instituciones de las que nos hemos dotado. Lemm deja claro que necesitamos las instituciones (y la memoria de la voluntad), Nietzsche incluso reclama instituciones más fuertes, pero cree, al mismo tiempo, que se necesita un poder que las contrarreste. Memoria y olvido, diferencia y universalidad, están en continua lucha y representan en su *Genealogía de la moral* el antagonismo de los artefactos civilizatorio y la promesa de un individuo soberano (artefacto de la cultura). Este animal olvidadizo representa la salud robusta de la que Nietzsche habla.

Nietzsche, como vimos en el capítulo anterior, descarta la teoría del contrato social como fundamento del Estado y la sociedad. Por el contrario opina, como Maquiavelo, que la sociedad y el estado siempre empiezan con violencia en un acto ilegítimo de injusticia<sup>181</sup>. Tanto el momento fundacional de la sociedad como todo el posterior proceso civilizatorio está caracterizado, como venimos señalando, por la violencia y la injusticia. Fabricar en el ser humano una “memoria de la voluntad” es algo verdaderamente violento: “(...) tal vez no haya, en la entera prehistoria del hombre, nada más terrible y siniestro que su *mnemotécnica*. Para que algo permanezca en la memoria se lo graba a fuego; sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria”<sup>182</sup>.

---

177 *Idem*.

178 Citado en Lemm, V., *op. Cit.*, p. 188

179 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 31

180 *Idem*

181 *Ibidem*, p. 35

182 Nietzsche, F., *op. Cit.*, p. 88.



Nietzsche, como sabemos, no niega la fuerza, todo lo contrario. Como hemos visto en el anterior capítulo la fuerza es una realidad social y natural, lo que Nietzsche critica, resalta Lemm, es la hipocresía de las políticas que tapan esa violencia fundacional para dar estabilidad y continuidad a su rol dirigente, que degeneran en dogmatismo moral e irresponsabilidad<sup>183</sup>. Esa violencia es velada con la narrativa social sobre los orígenes, una narrativa esencialmente ideológica. Esa violencia, además, denuncia Lemm, también se ejerce contra el resto de animales, “la civilización combatiente (en la domesticación) reclama toda clase de hierros y tormentos para defenderse de la violencia y la naturaleza de los animales de presa<sup>184</sup>”.

El objetivo de esa domesticación, como hemos visto en la genealogía de la biopolítica, es conseguir cuerpos dóciles, ya que el animal que es capaz de *permanecer de pie* por sí mismo es una amenaza para el grupo, es la antítesis del “buen ser humano” (aquel que sería simultáneamente útil e inocuo) y por ello, enemigo de la civilización. La memoria de la voluntad (civilización) está diseñada para fabricar una identidad con la que atar al ser humano al proceso civilizatorio y poder aislar a los “rebeldes”, criminalizarlos y marginarlos<sup>185</sup>. Destruir su singularidad en nombre de la socialización. Pero este disciplinamiento conlleva necesariamente “un movimiento contrario”<sup>186</sup>, de ahí el dinamismo de este antagonismo entre cultura y civilización<sup>187</sup>. Cabe interpretar en esta línea la célebre cita de Foucault de que todo poder engendra resistencia. Si esa resistencia es demasiado débil, y el poder civilizatorio es muy grande, entonces se pierde la tensión fructífera de la que hablábamos, se pierde el antagonismo, se declina.

### **Soberanía vs. dominación**

Lemm se desmarca claramente de quienes interpretan el individuo soberano de Nietzsche como un dominador del otro y cree, por el contrario, que su filosofía se centra precisamente en la superación de esa necesidad de dominio sobre el otro. “*I argue that sovereignty is an empowerment of the self that results from overcoming the need to dominate others*”<sup>188</sup>.

Lo que ocurre es que los patrones modernos de la equidad y la simetría no sirven cuando se trata de cosas únicas e irrepetibles, y cada ser, como vimos, es irrepetible, cada ser es una singularidad. De ahí que se necesiten nuevas formas de sociabilidad que no sean constreñidas, encapsuladas, por el universalismo de la totalidad civilizatoria<sup>189</sup>. Formas de vida basadas en la auto responsabilidad. Ese es el individuo soberano del que Nietzsche habla.

---

183 Lemm, V., *op. Cit.*, p. , 11

184 Nietzsche, F. (2015 ), *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, Aforismo 866, p, 581.

185 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 35.

186 Nietzsche, F. *op. Cit.*, aforismo 861, p. 577

187 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 36

188 *Ibidem*, p. 33

189 *Ibidem*, p. 40

Responsibility in the sovereign individual is the privilege of giving and promising oneself to another and seeing in this gift the greatest extension of one's power. Freedom without responsibility and responsibility without freedom are meaningless artifacts of civilization which elevate neither the individual nor the group. Instead, the promise of the sovereign individual constitutes a gain for all because freedom as responsibility extends the limits of the self toward the other<sup>190</sup>.

La responsabilidad es una virtud, un regalo, un olvido de sí mismo, como en el héroe trágico y su acción heroica, es un superar la economía de la supervivencia en pro de una economía del dar, del don, de la superabundancia. Esta actitud tiene también efectos liberadores en el otro<sup>191</sup> y no solo en uno mismo.

Se trata claramente de otra noción de libertad y responsabilidad, una alternativa a la libertad positiva de las instituciones y el derecho del sujeto sustancial. No es la libertad inteligible del sujeto trascendental, ni un derecho positivo derivado de un acuerdo social, de lo que Nietzsche está hablando es de lucha, una libertad que se gana, una libertad que está en la lucha misma y no en un fin. La libertad como responsabilidad es una continua resistencia a ser totalizado. Sé es libre solo en esa lucha. Esa libertad se desarrolla en lucha contra una institución (ya sea esta un estado, iglesia o universidad), la libertad no se conquista estando aislado<sup>192</sup> ni es inherente al sujeto. Y tampoco es posible un cierre dialéctico de la historia. En este antagonismo del individuo y la institución el objetivo no es ganar, sino preservar la rivalidad. Solo esta lucha genera libertad y responsabilidad<sup>193</sup>. El ser humano es un guerrero y su libertad solo se puede medir por la resistencias que tienen que superar<sup>194</sup>.

Luchar, resistir, crecer, ¡afirmar la diferencia! Y, para ello, como es obvio, es necesario que existan diferencias previas, es necesaria una jerarquía, que unos *manden* y otros *obedezcan*. Nietzsche se enfrenta a las ideologías utópicas que pretenden eliminar la jerarquía, ya sean liberales, nacionalistas o socialistas. Nietzsche denuncia las ideologías modernas<sup>195</sup> que prometen una superación de la distancia. Cuando se abole la distancia, la lucha, la guerra, en nombre de una supuesta paz, se suprime también la libertad<sup>196</sup>. El mito liberal de un derecho emanado del pueblo es una narrativa totalizadora en la que cae también el socialismo. Marx es también un hijo de la ilustración, un hijo quizás no reconocido.

---

190 *Idem*

191 *Ibidem*, p. 41

192 *Ibidem*, p. 39.

193 *Ibidem*, p. 40

194 *IbidemIbidem* p. 38

195 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 41

196 Cierta lectura de Lemm podría recordar cierta tendencia anarquista pero, no debemos confundirnos, el anarquismo presenta para Nietzsche los mismo problemas que otras ideologías modernas: resentimiento, maniqueísmo moral, gregarismo, etc. Para un posanarquismo, pasado por el filtro de Nietzsche, que intenta liberarse de estos problemas, ver el artículo de Saul Newman "*Anarchism and the politics of resentment*".

La igualdad sustentada en la universalidad (civilización) cierra la posibilidad de la lucha y el crecimiento, impide el surgimiento de una libertad como responsabilidad, pero la igualdad basada en el reconocimiento de la diferencia (cultura) sí genera libertad como responsabilidad<sup>197</sup>. Esta es la clave. Salvar la diferencia, la distancia, la *jerarquía*. No hay explotación en esta tesis. Lemm interpreta que no hay ningún aristocratismo en Nietzsche. La jerarquía de la que habla, la distinción entre los que mandan y obedecen es, por naturaleza, contingente, y siempre reversible, criticable.

Al hilo de la distinción que hace Lemm entre cultura y civilización, y a diferencia de otros autores que identifican en Nietzsche cultura y política, podemos distinguir entonces dos tipos de política<sup>198</sup>: Por un lado, la *política de civilización* y sus instituciones (disciplinamiento y domesticación de la animalidad en el ser humano para conseguir una sociedad normalizada); y por el otro, la *política de cultura*, que propone una nueva forma de entender la relación política/vida con vistas a emancipar la vida de la dominación biopolítica.

El objetivo es cultivar una sociedad aristocrática mediante un *revival*, un resurgimiento de la concepción antagonista de la acción pública y la responsabilidad individual (inspirado en el estado ciudad griego y en el estado renacentista)<sup>199</sup>. Estas políticas pretenden fomentar la pluralidad individual frente al gregarismo moderno de seres calculables y re-utilizables, esclavizados, convertidos en meros recursos. De esta manera tan interesante y original interpreta Lemm las polémicas citas de Nietzsche sobre la necesidad de esclavos para una cultura superior<sup>200</sup>. Para fundamentar su propuesta empieza por distinguir entre las diversas acepciones del término “esclavo” que aparecen en la obra de Nietzsche. Principalmente, el término define una condición de la vida humana, un esclavo es alguien que no es autosuficiente. En segundo lugar, describe una característica de la vida humana en su desarrollo en sociedad. Como hemos señalado repetidas veces, el ser humano se rodeó de otros seres con el objetivo de sobrevivir, perdiendo así su singularidad y su capacidad de olvido animal. De este modo la vida en sociedad se experimenta como esclavizadora. La esclavitud es pues un aspecto inherente a la civilización. La cultura, sin embargo, intenta lograr formas de sociabilidad que se experimenten como libertad y lujo más que como obligación o necesidad<sup>201</sup>. Analizando la obra de Nietzsche en su conjunto Lemm interpreta que cuando cuando hace referencia a la necesidad de un nuevo tipo de esclavitud se está refiriendo a

---

197 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 42

198 *Ibidem*, p. 48.

199 *Ibidem*, p. 49.

200 Sánchez Meca señala la dificultad de esta cuestión en la obra de Nietzsche y recuerda que Nietzsche “utiliza un modo de escritura que tiene sobre todo en cuenta sus efectos, y que pretende servir más que nada como medio de ayudar a producir una transformación en las condiciones actuales de existencia (...) La coherencia de este pensamiento no es la de la lógica discursiva. Es la de un lenguaje dirigido no a explicar ideas, sino a hacer vivir experiencias. En la comprensión de Nietzsche no se puede dar por supuesta la voluntad de una inteligibilidad transparente del texto.”

Sánchez Meca, D., *op. Cit.*, p. 287

201 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 50.

todo el género humano, y no a la dominación de una mayoría por una minoría<sup>202</sup>. Se refiere a todo la humanidad porque vivir en sociedad es siempre vivir en algún tipo de esclavitud, ya se trate de una sociedad liberal, socialista, nacionalista o la que fuera.

Del mismo modo, cuando Nietzsche habla de *superiores* e *inferiores*, habría de leerse en este sentido. Los superiores son aquellos que se encuentran en un estado de desarrollo “superior” de este proceso de “cultivo” (cultura, crecimiento), mientras que los inferiores se encontrarían aún en el proceso civilizatorio<sup>203</sup>, serían seres más calculables, más dóciles, más esclavos. Hay que entender esta jerarquía como una dinámica, no como algo estático, una pugna que depende de cada uno y de su propia lucha. Vivir es estado de necesidad es llevar una vida esclava, pobre, y vivimos gran parte de nuestras vidas en ese estado, o con miedo a ese estado<sup>204</sup>, pero ¿puede superarse la esclavitud temporalmente? La cultura puede hacerlo.

El llegar a ser del *tipo superior* no es un fin en sí mismo, no estamos hablando aquí de ninguna teleología. Es un deseo que estimula la autosuperación de lo humano, que por otro lado, siempre será un ser fragmentado e incompleto. Pero hay una gran diferencia entre la falta de plenitud de la civilización y la de la cultura, esta última ve en esa fragmentariedad, en esa “falta”, el más maravilloso comienzo y el máspreciado fragmento, signos de su inherente pluralidad, y no necesita de relatos que la “colmen”. Lemm afirma que para Nietzsche la única manera de redimir la naturaleza es la pluralización de la singularidad a través de la cultura<sup>205</sup>. El relato del “igualitarismo de masas” hace al individuo más débil y enfermo. Lo aleja de la libertad. Por el contrario, para Lemm, lo que distingue la “economía” de la cultura es que abre un relación libre con el otro que no está guiada por consideraciones utilitaristas<sup>206</sup>.

Sin embargo, y a pesar de lo que podría pensarse por lo que venimos diciendo, Lemm señala que el movimiento democratizador que se inicia en el siglo XIX es idóneo para esa gran aristocracia del futuro que Nietzsche propone, porque provee las mejores condiciones para la pluralización social. Este movimiento supuso un “nuevo y sublime desarrollo de la esclavitud” en palabras de Nietzsche<sup>207</sup>. Aunque las ideologías de masas han convertido al animal humano en una máquina y lo han dotado de las virtudes de la máquina: uniformidad, regularidad, eficiencia<sup>208</sup>, Lemm opina que esta maximización del utilitarismo causará suficiente tensión entre las instituciones y la cultura como para provocar, a su vez, un *contra-movimiento* que supere este nuevo tipo de esclavitud.

---

202 *Idem*.

203 *Ibidem*, p. 50

204 En estos terribles momentos de pandemia volvemos a cierto estado de necesidad y nos vemos obligados a restricciones e intervenciones políticas que limitan al ser humano en pro de la conservación social.

205 “Nietzsche believes that the only way to redeem nature and make up for its “weakness” is to further the pluralization of singularity through culture”.

*Ibidem*, p.54

206 Nietzsche, F. (2015), *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, aforismo 861, p. 576

207 *Ibidem*, aforismos 949 y ss.

208 *Ibidem*, aforismo 883, p. 590

Pensamos que el trabajo de Lemm aunque muy original se afana demasiado en sistematizar a Nietzsche, lo cual no es tarea fácil. A su interpretación se podrían oponer otros tantos aforismos de difícil encaje que contradicen su interpretación. Barrios resalta que, a pesar de la crítica genealógica de la metafísica, todavía resuenan en el último Nietzsche “proclamas como la de la gran salud o la gran política” que parecen querer superar el nihilismo mediante “una salvación externa a él”, un “afuera” romántico. Sin embargo, esto no ocurre en su crítica del arte. Nietzsche trasladó a la controversia con Wagner su propio debate sobre cómo afrontar el nihilismo<sup>209</sup>. En el arte encuentra Nietzsche una mejor vía para ello, no porque el arte sea un lugar donde se manifieste una verdad privilegiada o pueda darse una totalización de la experiencia moderna (Nietzsche ya había abandonado su pretensión juvenil por una “unidad de estilo”), sino porque el arte “se presenta como un modo de ordenar la experiencia que ya no aspira a anular su carácter variopinto<sup>210</sup>” y considera que en la cultura occidental este ha sido “el ámbito de expresión donde mejor se ha conservado el espíritu trágico-dionisiaco, entendiendo ahora por tal aquel que asume sin nostalgia la quiebra del fundamento metafísico<sup>211</sup>”. Esta segunda vía que nos enfrenta a nuestra finitud y nos compromete a una revalorización<sup>212</sup> es la que más puede estimularnos para crear nuevas formas políticas donde el individuo no quede supeditado a una maquinaria estatal totalizadora<sup>213</sup> y donde podamos aprender “la gran responsabilidad: la de que ahora los hombres pueden decidir conscientemente seguir desarrollándose hacia una nueva cultura”<sup>214</sup>. Al comediante Wagner, que aún se aferra a una salvación metafísica, “contrapone el último Nietzsche la figura del filósofo artista, que acoge productivamente en sí una multiplicidad de almas mortales y halla en la imposibilidad de conciliarlas definitivamente la oportunidad de experimentar una sobreabundancia de vida”<sup>215</sup>.

### **La virtud que hace regalos.**

Lemm obtiene su interpretación de cuál sea la noción de Justicia en Nietzsche de una idea plasmada en Así habló Zaratustra, “la virtud que hace regalos”. Lemm afirma que también podemos leer este apartado en un sentido político. Se trataría de una política de la diferencia y de la distancia. Ese *pathos* de la distancia que respeta la diferencia del otro. Vimos como la amistad política griega [*philia politikē*] preserva la libertad del otro a través de la distancia al mismo tiempo que le reta para que incremente su libertad mediante la lucha y la competición. Esta es la idea clave, este es la

---

209 Barrios, M. (2019), *Tentativas sobre Nietzsche*, Madrid, Adaba, p. 152

210 *Ibidem*, p. 142

211 *Ibidem*, p. 119

212 *Ibidem*, p. 152

213 *Ibidem*, p. 140

214 *Ibidem*, p. 135.

215 *Ibidem* 143

noción de justicia de Nietzsche basada en “el hacer regalos”. Una alternativa a la idea cristiana del amor al prójimo (y de la igualdad formal, matemática y simétrica de los modernos)<sup>216</sup>.

Las claves de este texto son el “perdonar” y el “dar”. Nietzsche denuncia que el perdón cristiano es una transacción económica constituida por la atribución de culpa y responsabilidad moral por un lado, y la restitución de la justicia y el castigo por el otro<sup>217</sup> y que, por lo tanto, esta moral se incardina en la historia domesticadora de la civilización. Esta práctica establece una desigualdad entre los que perdonan y aquellos que son perdonados presuponiendo una moral superior en aquellos a los que se permite juzgar y castigar. Pero estas prácticas de juicio y castigo incrementan “la deuda individual y comunitaria con el pasado y aumentan el vacío entre los que perdonan y los perdonados<sup>218</sup>”, de manera que falla en su intento por conseguir verdadera reconciliación y redención. Derrida coincide en esta lectura del perdón cristiano y argumenta que el perdón no debería ser un correlato del juicio y contraparte de un posible castigo<sup>219</sup>. ¿Podemos perdonar tras la muerte de Dios? Lo que Nietzsche plantea es que en realidad nadie necesita ser perdonado, y nadie tiene el derecho a juzgar a nadie: “juzgar es tanto como ser injusto”<sup>220</sup>. Nietzsche proclama la inocencia del devenir. No niega en absoluto la vida en sociedad ni fomenta ningún tipo de libertinaje o hedonismo mal entendido, ni mucho menos algún tipo de aislamiento ascético. Por el contrario, desde su noción de libertad como responsabilidad individual, lo que Nietzsche pretende es un crecimiento individual y un escape de una moral empequeñecedora, una moral castrante de la culpa, que se impone forzosamente en nombre de la verdad. Escapar de la verdad moral mutiladora, “la extirpación, es elegida instintivamente en la lucha contra un deseo por aquellos que son demasiado débiles de voluntad, demasiado degenerados para poder imponer una medida a su deseo”<sup>221</sup>.

Lemm contrapone esta lectura de Nietzsche sobre el perdón con la de Hannah Arendt quien considera que los seres humanos necesitan ser perdonados porque no saben lo que hacen, y señala a Jesús de Nazareth como el gran descubridor del perdón. Pero Nietzsche, por el contrario, opina que perdón y castigo generan más injusticia que justicia. Y nos advierte sobre aquellos en los cuales el impulso de castigar es fuerte, aquellos que claman por justicia, porque ellos no tienen nada que dar. Solo buscan la venganza, y esta no surge de la justicia, sino del resentimiento a la vida. Es la voluntad de poder castrada, vuelta contra uno mismo. Una vez más cristianismo y modernidad se

---

216 “Greek political friendship preserves the other’s freedom through distance, while continually challenging the other to enhance that freedom through struggle and competition ( *agon* ). According to Nietzsche, these political friendships constituted by gift-giving stand in opposition to the Christian idea of fellowship or companionship based on the love for one’s neighbor.”

Lemm, V., *op. Cit.*, p. 62

217 Nietzsche, F. (2011), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, cap. I y II.

218 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 64.

219 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 64

220 Nietzsche, F. (1996), *Humano demasiado humano*. Madrid, Akal, p. 68

221 Nietzsche, (2009), *El ocaso de los ídolos*, Barcelona, Tusquets., p. 58

dan la mano en esa visión simétrica y calculadora de castigo, de tasación de penas, de venganza. *Do ut des*. “Pues que el hombre sea redimido de la venganza: ése es para mí el puente hacia la suprema esperanza y un arco iris después de prolongadas tempestades<sup>222</sup>”.

Fue para esta práctica del perdón como juicio y castigo, para la que la doctrina cristiana presupuso el libre albedrío, (una libertad metafísica que podemos encontrar también en la filosofía moderna del sujeto como libertad inteligible, en palabras de Kant), por lo que vivimos ya siempre en el error y la culpabilidad<sup>223</sup>. Así se consigue que la vida necesite ser redimida mediante la moral y el progreso (el más allá). De este modo negamos la vida presente y facilitamos el proceso de normalización. Nietzsche argumenta que el libre albedrío “ha sido inventado esencialmente con el propósito de castigar, es decir, de encontrar culpables”<sup>224</sup> y contrapone la idea de la inocencia del devenir y de un “egoísmo” no enfermo<sup>225</sup>, un egoísmo que hace regalos. Nada puede deshacerse con el arrepentimiento y la culpa, y nada necesita ser perdonado, porque esto requeriría un poder teológico que anulara la culpa<sup>226</sup> y nada de eso es posible. “Todo es inocente” y el ser humano, incalculable. La doctrina cristiana falla al negar la inocencia inherente a la vida. El ser humano es parte del todo y no podemos condenar el todo, necesitaríamos tener el punto de vista de Dios para condenar el todo. Cada acción humana está relacionada con el todo. La posición del yo se configura sobre unas circunstancias cambiantes y forma parte de ellas en un continuo vital. El cristianismo necesita presuponer la existencia de una moral fuera de la vida con la que evaluar la vida, pero cada perspectiva de la vida es también una parte de la vida. ¿Cómo evaluar la vida entonces? Desde la perspectiva de la vida cada acción tiene un idéntico valor o raíz<sup>227</sup>. La pregunta que debemos hacernos es otra. Deberíamos preguntarnos si un acto intensifica, aumenta y diversifica la vida o, por el contrario, si la declina, la debilita o la condena<sup>228</sup>. La vida sería el criterio, por tanto. Lo importante sería ver si la práctica del “dar” (el hacer regalos), aumenta la vida o la envenena y la destruye. El análisis de Nietzsche concluye que el perdón, la redención y la venganza no son un “dar” o, más bien, que sus dones estarían envenenados, porque provienen del resentimiento y la venganza”<sup>229</sup>.

El perdón cristiano es una forma de control y manipulación de la vida animal. Según Lemm, para contrarrestar este poder es necesario reevaluar el rol del olvido animal en la formación de formas de

---

222 Nietzsche, F (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza editorial, p.159,160

223 Lemm, V., *op. Cit.*, p.66.

224 *Idem*

225 Nietzsche, F (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza editorial, p.125

226 Nietzsche, F. (2015 ), *La voluntad de poder*, Madrid, Edaf, aforismo 235, p. 182

227 *Idem*

228 Lemm, V., *op. Cit.* p.68

229 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 68.

sociabilidad<sup>230</sup>. Para superar la venganza es necesario recuperar la capacidad de olvido animal. Es ahí donde se distingue una moral esclava de una moral de señores.

La moral de esclavos es aquella que ha reprimido la capacidad de olvido animal y se llena de resentimiento. Por contra la moral noble tiene una perspectiva artística definida por el poder de olvidar, “es incapaz de tomar a sus enemigos, sus accidentes, incluso sus propios errores seriamente por mucho tiempo”<sup>231</sup>. Este tipo de moral constituye una superabundancia de vida que es capaz de transformar el sufrimiento del pasado en vida futura. Es la forma de superar la venganza. El perdón reafirma el “fue” y evita que se transforme en un “así debió ser”<sup>232</sup>.

La capacidad de olvido animal permite ver el pasado como contingente, de forma fluida, reversible. No fija el significado del pasado, de ese modo permite que estemos preparados para que llegue el futuro. La narrativa que relaciona el pasado al presente, y el presente al futuro, es siempre alterable<sup>233</sup>, y esa es la forma como el pasado puede ser redimido. A diferencia del “perdón” de Arendt, Nietzsche prioriza el futuro sobre el pasado. Se trata de asegurar el futuro contra un pasado que puede obstruir su crecimiento.

Derrida, al igual que Nietzsche, argumenta que el dar y el perdonar involucran ambos memoria y olvido, pero en un movimiento paradójico. El perdón es incompatible con el olvido, porque lo olvidado no puede ser perdonado. Pero el perdón también incompatible con la memoria: no puede haber “regalo” sin olvido. Un regalo que no sea veneno, para Derrida, solo sería posible en un tiempo sin tiempo. El acontecimiento del don debe ocurrir de forma que el olvido se olvide a sí mismo. Pero al mismo tiempo este olvido, si no fuera algo presente, determinable o significativo, tampoco sería nada. La cuestión entonces es cómo puede uno querer olvidar, cómo puede uno no querer conservar. Lemm sugiere que hay una repuesta en Así habló Zaratustra<sup>234</sup>.

## **Perdón y amistad**

En primer lugar hay que descartar el “olvido civilizatorio”. Cuando el perdón se instrumentaliza y deviene un medio para un fin superior (moral y político) como la buena conciencia del individuo o la unidad del estado-nación, entonces se trata solo de un simulacro, no es verdadero perdón. Lemm propone contrarrestar esa situación mediante la idea de un don gracioso, sin intercambio, incondicional. De esta forma se conseguiría un retorno al pasado que generara un verdadero “nuevo comienzo”. Esto requiere un perdón “más allá de las instancia jurídico-políticas”, “más allá del Estado nación” y en términos nietzscheanos, “más allá del bien y del mal”<sup>235</sup>. Esto no significa, no

---

230 Nietzsche, F. (2011), *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza Editorial, p.. 88

231 *Ibidem*, p. 59

232 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 69

233 *Ibidem*, p. 70

234 *Ibidem*, p. 71

235 *Ibidem*, p. 72.



obstante, reducir el problema a la esfera privada o al ámbito estrictamente moral. Por el contrario, toda relación que compromete dos singularidades designa una *philia politiké*, o una amistad política cuyo significado político deriva del hecho de que podría ser la única clase de relación que genere libertad y justicia. Sólo entre amigos, es decir, entre iguales, es posible superar la necesidad de juzgar y evaluar<sup>236</sup>. Entre amigos hay un respeto a la diferencia, pero se hace desde la distancia. No es posible una retribución igual porque la diferencia se mantiene intacta. “Si un amigo te hace daño, dile: “Te perdono lo que me has hecho a mí; pero el que te hayas hecho eso a ti —¿cómo podría yo perdonarlo!”<sup>237</sup>. Así llegamos a la idea de que la mejor manera de comunicación entre amigos es el silencio, la comunicación no verbal: “Es difícil vivir con hombres, porque callar es muy difícil”<sup>238</sup>. Es decir, un salir de lo universalizable, de la gramática metafísica, porque el silencio protege la singularidad del amigo y su secreto esencial.

También “el perdón enlaza dos singularidades” sostiene Derrida. “El cuerpo anónimo del Estado o de la institución pública no puede perdonar”<sup>239</sup>, la ley solo puede igualar, medir y retribuir o castigar en proporción, está presa del cálculo y la reciprocidad. Es una justicia de la venganza, no del perdón<sup>240</sup>.

La relación jurídica bilateral del derecho positivo no respeta dos singularidades sino que igual que ocurre con la abstracción universalizable del sujeto de derecho necesita medir e igualar para establecer obligaciones iguales. Pero si partimos de la diferencia no podemos establecer relaciones iguales. Es por eso que para Nietzsche y Derrida, y a diferencia de Arendt, la amistad es explícitamente antihumanística, ya que solo ocurre en el encuentro con la otredad del otro (animal). Buscamos un tipo de perdón que no es “ni verbal ni humano”, un perdón incondicional que Nietzsche define como la *gran virtud*, la virtud que hace regalos<sup>241</sup>. Entrar en el lenguaje es siempre entrar en lo medible y calculable, en la simetría, en la sociedad igualadora del rendimiento y la contraprestación que hemos analizado. A raíz de aquí Lemm añade que al pasar al reino del silencio habría que incluir a todos los animales (humanos o no) en esta consideración.

*The figure of Zarathustra illustrates the idea that giftgiving is possible only on the basis of a friendship between humans and animals.*<sup>242</sup>

Zarathustra usa la metáfora del oro para la virtud que hace regalos. Se trata de un regalo que hospeda, acomoda y recibe con justicia al otro. Lo llama “el don que crea justicia”<sup>243</sup> [*rechtschaffendes*

---

236 *Idem*

237 Nietzsche, F (1998), *Así habló Zarathustra*, Madrid, Alianza editorial, p. 144

238 *Ibidem* p. 143

239 *Ibidem*, p. 31

240 *Cfr.* Derrida, J. *Fuerza de ley: la justicia es aporética*. La justicia y el derecho se excluyen mutuamente. El derecho es la huella de la justicia.

241 Lemm, V. *op. Cit.*, p. 470.

242 *Ibidem* p. 74

243 Nietzsche, F. *op. Cit.*, p. 429

*Gastgeschenk*], el don que recibe a los otros con justicia. Es en esta expresión dónde se refleja la relación íntima que existe entre “el hacer regalos” y la justicia para Nietzsche<sup>244</sup>.

Esta noción entra en conflicto con la idea económica de la justicia distributiva que transforma el regalo en un intercambio. Esta noción presupone que uno tiene algo que dar pero también que no desea retenerlo<sup>245</sup>. La virtud que hace regalos refleja una relación con el otro en la que justicia significa reverencia y respeto por la singularidad del otro<sup>246</sup>, más allá del cálculo y la medida, porque las excede<sup>247</sup>. La virtud que hace regalos no nos provee con una moral *standard* sobre la que podamos medir y comparar las prácticas del otro. Dicha virtud no es comunicable<sup>248</sup>, es absolutamente singular, no se puede medir. Esta virtud trae justicia en la medida en que es inherentemente antiutilitaria<sup>249</sup>.

“¡Vosotros queréis ser pagados además, virtuosos! ¿Queréis tener una recompensa a cambio de la virtud, y el cielo a cambio de la tierra, y la eternidad a cambio de vuestro hoy? ¿y os irritáis conmigo porque enseño que no existe ni remunerador ni pagador? Y en verdad, ni siquiera enseño que la virtud sea su propia recompensa”<sup>250</sup>.

Los virtuosos y nobles, en cambio, reciben la vida como un regalo y entienden su propia vida como una responsabilidad<sup>251</sup>. Nietzsche afirma que el valor de una cosa no está en lo que conseguimos con ella sino en lo que uno paga por ella, en lo que nos cuesta<sup>252</sup>. Lo que tiene precio tiene poco valor. La virtud que hace regalos es justa precisamente porque es inútil, porque no trae beneficios. Está llena de vida y de sobreabundancia, está libre de la expectativa de recibir una compensación de ningún tipo, por eso va más allá del cálculo utilitarista, rompe con la escomía de la autoconsecración en la medida en que da sin medir costes o beneficios<sup>253</sup>. Está fuera del mercado.

Nietzsche considera que los que practican la virtud para conseguir beneficios, para recibir más en el intercambio, se empequeñecen, “el que alaba se imagina que restituye algo, ¡pero en verdad quiere recibir más regalos!”<sup>254</sup>. Por el contrario, la virtud que da regalos, igual que la luz, se expande hacia el otro sin distinguir entre personas y lugares. La metáfora de la luz significa que el hacer regalos

---

244 Lemm, V., *op. Cit.* p. 74

245 *Ibidem*, p. 75

246 *Ibidem*, p. 76

247 Derrida advierte en *Fuerza de ley* que este *exceso*, este carácter incalculable de la justicia no puede servir de coartada para no participar en los procesos jurídico-políticos.

248 Nietzsche, F. (2015), *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF, p. 317.

249 Lemm, V., *Ibidem*, p. 45.

250 Nietzsche, F (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza editorial, p. 150

251 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 76

252 *Ibidem*, p. 38

253 “*For Nietzsche, the uselessness of the gift-giving virtue takes justice beyond any utilitarian calculus*”.

*Ibidem*, p. 48

254 Nietzsche, F., *op. Cit.*, p. 262

descentra al individuo para abrirlo a la relación con el otro en una relación libre de clasificaciones sociales, políticas o morales. Ese “hacer regalos” es una forma de amor excesivo e inclusivo. Un amor que para Nietzsche supera el amor cristiano del Uno, es un amor “más allá del bien y del mal”. A diferencia del santo que se alejaba del hombre, Zaratustra bajó de la montaña por amor a los hombres<sup>255</sup>, en un acto de apertura al otro, a su diferencia, todo lo contrario que el amor cristiano que se hace a expensas del otro y en favor de lo uno. Esa sobreabundancia tampoco puede entenderse como un intercambio mercantil de objetos, ni puede tener una base contractual, lo que fluye de uno hacia el otro no es reducible a un objeto o sujeto. Este dar es un sacrificio, pero no un sacrificio como el cristiano (“El sacrificio de miel”) sino un sacrificio que no está constituido por el egoísmo, sino por un olvido de sí, es como un río que se desbordara de forma natural. Nietzsche opone al sacrificio cristiano la noción de derroche para explicar esta idea<sup>256</sup>. Es en este sentido, tanto para Nietzsche como Derrida, que debe ser comprendida como una virtud animal más que humana<sup>257</sup>.

### **La distancia**

Esta forma de justicia es liberadora para ambos porque no es posesiva, porque no pretende dominar al otro. Mientras la justicia suele pensarse como aquello que une, para Nietzsche la justicia es aquello que separa, que establece una distancia y protege de ser apropiado para forjar una unidad con los otros<sup>258</sup>. Es un abrirse al otro respetando la distancia, no buscando la unidad. Es un intercambio no basado en la simetría y la reciprocidad. Frente a la idea platónica de justicia simétrica de dar a cada uno lo suyo, Zaratustra opone un “yo doy a cada uno lo mío”. La idea invasiva dominante se esconde incluso en el amor<sup>259</sup>, intentamos apropiarnos de aquellos que sufren en “una obsesión morbosa con el dolor”<sup>260</sup>, Sánchez Meca opina que la verdadera compasión “sería lo que se siente cuando se ve sufrir a un semejante a quien su valentía y su orgullo, considerados igual al nuestro, le impiden doblegarse ante la adversidad. La verdadera compasión sería, por tanto, sentir admiración por un individuo que se resiste a pedir compasión”<sup>261</sup>.

---

255 “The metaphor of gleaming light indicates that gift-giving de-centers the individual self in order to open it up to a relationship with the other that is free from social, political, or moral classifications. As such, gift-giving is a love that knows no distinctions, that is excessive and all inclusive, unlike the Christian “love of the One” in which Nietzsche sees “a barbarism; for it is exercised at the expense [auf Kosten ] of all others” ( BGE 67).

Lemm, V., *op. Cit.*, p. 75

256 *Ibidem*, p. 55

257 *Ibidem*,

258 *Ibidem*

259 Nietzsche, F. (2015 ), *La voluntad de poder*, Madrid, Biblioteca EDAF, p. 317

260 Sánchez Meca, D., *op. Cit.*, p. 237

261 *Idem*.

Frente a esta idea cristiana de amor al prójimo Nietzsche sostiene la idea del “amor que hace amigos”. ¡Deja el amor al prójimo y ama al más lejano! Se trata de una relación distanciada<sup>262</sup>, que toma la forma de amistad entre el que da y el que recibe, entendida como una competición agonística entre oponentes que se retan a una virtud mayor. En esta competición, ganar no es lo importante<sup>263</sup>. No se trata de destruir al adversario sino de afirmarlo. La agresión se dirige al rival del que estamos orgullosos, un rival al cual amamos y respetamos; nuestra competencia no proviene de ningún espíritu de desconfianza<sup>264</sup>.

Se trata de una amistad que protege la singularidad, que no se basa en la reciprocidad de la caridad sino en salvar las distancias, es un saber apartarse, como ejemplifica el apartarse Zaratustra de sus discípulos: “Ahora os ordeno que me perdáis a mí y que os encontréis a vosotros”<sup>265</sup>. Es un dar que no crea dependencia ni tampoco trata de imponer un mensaje al otro, sino de contentarse con ofrecer una imagen de una forma de vida admirable. Solo aquellos que tienen ojos para verla son los que tendrán manos para recibirla. “Médico: ayúdate a ti mismo: así ayudas también a tu enfermo. Sea tu mejor ayuda que él vea con sus ojos a quien se sana a sí mismo”<sup>266</sup>.

Este dar no crea dependencia sino libertad allí donde la caridad falla. Un dar que no busca ser reconocido, es un dar que no humilla. Es un regalo que no es un regalo. Lemm advierte que no se trata solo de volver literalmente a la capacidad de olvido animal, no es una mera voluntad de volver, sino una oportunidad de encuentro que debe ser trabajada, que requiere paciencia.

Esta forma de entender la justicia carece de un Fundamento, por lo que no puede ser conseguida de una vez para siempre, no caben aquí revoluciones triunfantes y definitivas, totalizadoras y universalizables, ni caben dogmatismos de ningún tipo, se trata en cambio de una lucha sin fin emprendida por aquellos que están dispuestos a pelear para conseguirla<sup>267</sup>.

## CONCLUSIÓN.

Frente al positivismo que solo considera justo el estricto cumplimiento de la legalidad positiva, y frente a las ideologías de masas modernas y el cristianismo que prometen un futuro utópico de armonía social renegando de un presente “culpable”, Nietzsche nos aporta, mediante su método genealógico, una noción de justicia que escapa tanto de la metafísica del castigo como a los procedimientos civilizatorios de domesticación y normalización institucionales.

---

262 “Si tu vas hacia el este, yo tomaré hacia el oeste”

Nietzsche, F. (2007), *Humano, demasiado humano*, Madrid, Akal, aforismo 231, p. 80

263 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 82

264 *Idem*

265 Nietzsche, F. (1998), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza editorial, p. 130

266 *Ibidem* p. 128

267 Lemm, V., *op. Cit.*, p. 85

Hemos visto cómo dicha noción de justicia se constituye en dos niveles, en primer lugar en un nivel crítico-genealógico mediante el cual Nietzsche, y los autores contemporáneos que siguen su senda como Foucault, Derrida o Agamben, desenmascaran mediante el método genealógico los grandes ideales/relatos mediante los cuales se vela la voluntad de poder, realidad caótica y de “guerra” que preside la naturaleza, y en cuyo nombre se funda una moralidad de rebaño que conduce al declive y al nihilismo del ser humano; y en un segundo nivel, una vez hecha la crítica contra la verdad moral, Nietzsche propone, a través de su Zarathustra, una noción alternativa de justicia como respeto de la singularidad del otro, como perdón incondicional y como amistad política que respeta la distancia, que emerge de la competición pero que no busca destruir a su adversario sino retarlo para un mayor crecimiento. Solo en esa tensión agonística pueden surgir los valores vitales que permitan el crecimiento humano, evadan la biopolítica y superen el nihilismo actual.

Una justicia que, según Lemm, solo puede obtenerse en una lucha sin fin, en el marco de un antagonismo entre instituciones (civilización, abstracción) y cultura (entendida como “cultivo” y crecimiento, como la parte animal que resiste en el ser humano, la parte más creativa, metafórica y pasional). Ambos polos son necesarios y se retroalimentan, siendo lo verdaderamente importante, como se ha señalado a lo largo del trabajo, mantener esa fructífera tensión entre ambos. Crear una resistencia al poder disciplinario lo suficientemente fuerte como para mantener viva esa tensión y lo suficientemente inteligente como para evitar lecturas suprahistóricas del proceso y no caer así en un ideal totalitario de justicia que nos imponga interpretaciones definitivas al problema axiológico. Solo así puede lograrse la libertad como responsabilidad (frente a la libertad moderna basada en la mistificación del sujeto (alma) y la relación jerárquica y vengativa entre los que juzgan y los castigados) y una relación política con el otro que conlleve justicia, es decir, una relación con el otro que esté libre de posesividad, que no intente apropiarse de su ser o normalizarlo, que no anule su singularidad.

Un orden político que permita al otro desplegarse conlleva una política de respeto a la diferencia, una hospitalidad<sup>268</sup> (más que una tolerancia jerárquica). Pero este orden no puede darse de una vez para siempre. No debe caer en un pseudo-radicalismo totalizador que pretendiera destruir todas las instituciones en nombre de una verdad superior en el marco de un progreso escatológico. Hablamos de una justicia antagónica, que surge de la resistencia a la uniformidad civilizatoria pero que, al mismo tiempo, depende de ella. Solo en esa lucha individual podemos crecer y hacer crecer,

---

268 *“L’hospitalité consiste à tout faire pour s’adresser à l’autre, à lui accorder, voire à lui demander son nom, tout en évitant que cette question ne devienne une «condition», une inquisition policière, un fichage ou un simple contrôle des frontières. Différence à la fois subtile et fondamentale, question qui se pose sur le seuil du «chez soi», et au seuil entre deux inflexions. Un art et une poétique, mais toute une politique en dépend, toute une éthique s’y décide”.*

Derrida, J. *Entretien avec Jacques Derrida*, *Le Monde*, 2 de diciembre de 1997 (Horizons-entretiens)  
Entrevista realizada por Dominique Dhombres.

solo en esa disciplina y estudio podemos ser libres. Esta justicia trágica, que parte de la inocencia del devenir, pluralista y no utilitaria, opone a las categorías modernas de sujeto, verdad, libertad, soberanía, cálculo y castigo, las categorías de animalidad, creatividad metáfora, libertad como responsabilidad, lucha, “don” (virtud que hace regalos), respeto y distancia. Una justicia de la diferencia que no se diluye en la universalización racional.

La falta de un fundamento último para la verdad moral, la muerte de Dios, no debe vivirse por tanto como una pérdida sino más bien como una oportunidad de encuentro con el otro y una oportunidad de crecimiento, y habría de tomarse con serenidad, sin miedos, sin dejarse abatir por el escepticismo, y afrontar con fuerza creativa el reto de la vida y la finitud originando nuevas formas de vida más libres y plurales, más saludables.

