

APORÍAS GENEALÓGICAS:
Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical¹

Oscar Moro Abadía. Memorial University of Newfoundland (Canada)

Resumen: Varios autores han definido la genealogía nietzscheano-foucaultiana como una filosofía crítica que tiene como objetivo principal demostrar que aquellos valores considerados universales o eternos son, en realidad, históricos y contingentes. La genealogía sería, por tanto, una estrategia de defundamentación de aquello que en el presente se considera como incuestionable. Tomando como referencia esta definición, el objetivo de este artículo es examinar hasta dónde llegaron Nietzsche y Foucault en su proyecto de historización radical de los valores. Se muestra como, en ambos casos, el deseo de historización chocó con la definición de la voluntad de poder como un sustrato no historizable. La aparición de esta aporía en la obra de Nietzsche y de Foucault plantea algunas cuestiones fundamentales. En primer lugar, es necesario explicar por qué el poder escapó a la mirada historizadora de *ambos* filósofos. En segundo lugar, esta contradicción nos obliga a preguntarnos cuáles son los límites de una genealogía entendida como extensión máxima del concepto de historia.

Abstract: Friedrich Nietzsche and Michel Foucault's genealogy has been defined as a critical philosophy which seeks to determine the historical constitution of concepts, ideas and discourses commonly considered universal. The notion of genealogy depicts how these concepts are created within power-knowledge complexes in history. With reference to this definition of genealogy, in this article I explore some of the limits of Nietzsche and Foucault's project. In particular, I seek to demonstrate that Nietzsche and Foucault's statement that "everything is historical" is in contradiction with their transcendental concept of power. In other words, both thinkers postulate a will of power for all times and all societies that, ironically, contradicts their project of a radical "historization" (*historisation*) of reality. In this paper, I seek to understand, first, why Nietzsche and Foucault supported a transcendental definition of power, and, second, how this definition poses the problem of the limits of genealogy considered a radical historicist project.

1. *La genealogía y la recepción de Nietzsche en Francia*

En 1970, Michel Foucault anunciaba en *Theatrum philosophicum* que un día, quizá, el siglo sería deleuziano.² Aunque no parece que ese día haya llegado

1 En las notas a pie de página se remite al lector tanto a los textos originales como a su traducción castellana. En el caso de Nietzsche, el trabajo de referencia son las obras completas editadas por Giorgio Colli y Mazzino Montinari: NIETZSCHE, F. 1988. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari*, Walter de Gruyter, Berlin/ New York (KSA en este artículo). En el caso de Michel Foucault, el texto clave es FOUCAULT, M. 2001. *Michel Foucault. Dits et écrits, 1954-1988* (2 vols.), Gallimard, Paris (DE en este artículo).

2 FOUCAULT, M. 1995. *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, Bar-

todavía, me gustaría utilizar sus palabras para afirmar, con la ventaja de quien se limita a profetizar al revés, que, sin duda, el siglo XX ha sido nietzscheano. Para demostrarlo, sería suficiente con mencionar alguno de los ilustres nombres de quienes se confrontaron con su pensamiento: Karl Jaspers, Martin Heidegger, Albert Camus, Georges Bataille, Gianni Vattimo, Karl Löwith, Jürgen Habermas, Arthur Danto, Gilles Deleuze, Michel Foucault o Pierre Klossowski. Todos ellos dedicaron una parte muy importante de su trabajo a reflexionar *con y/o contra* Nietzsche. En este sentido, no parece exagerado afirmar que una parte fundamental de la filosofía europea del siglo pasado fue una respuesta al pensamiento que, “a golpe de martillo”, Nietzsche cincelara en los últimos años del siglo XIX.³

Tantas y tan diferentes han sido las interpretaciones de la obra de Nietzsche que es necesario comenzar contextualizando aquella que pretendemos analizar en este trabajo: la genealogía nietzscheano-foucaultiana. Dicha genealogía cobra su sentido en el marco de la recepción de la obra de Nietzsche en la Francia de los años sesenta y setenta. Fue entonces cuando se publicaron los textos que habrían de marcar la interpretación del filósofo alemán en ese país y en otros de su entorno: *Sur Nietzsche. Volonté de chance* de Georges Bataille (1945)⁴, *Nietzsche et la philosophie* de Gilles Deleuze (1967)⁵, *Nietzsche et le cercle vicieux* de Pierre Klossowski (1969)⁶ y *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* de Michel Foucault (1971)⁷. A pesar de sus diferencias, estos cuatro ensayos comparten algunos rasgos que permiten hablar de una “recepción francesa” de la obra de Nietzsche. En primer lugar, se trata de una lectura filosófica o literaria que se centra fundamentalmente en la crítica nietzscheana de la metafísica, interpretada como un auténtico “combate contra la cultura occidental”⁸. De este modo, la genealogía es concebida como “la verdadera realización de la crítica, la única manera de realizar la crítica total, es decir, de hacer filosofía a ‘martillazos’ ” o como aquella filosofía “que se opone al despliegue metahistórico de las significa-

celona, Anagrama, p. 7; DE I, p. 944.

³ También en España Nietzsche ha sido objeto de numerosos trabajos. Entre ellos, es obligado citar los de AVILA, R. 1986. *Nietzsche y la redención del azar*, Universidad de Granada, Granada; AVILA, R. 1999. *Identidad y tragedia. Nietzsche y la fragmentación del sujeto*, Crítica, Barcelona; CONILL, J. 1997. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de las transvaloración*, Tecnos, Madrid; ESTEBAN ENGUIITA, J. E. 2004. *El joven Nietzsche, política y tragedia*, Biblioteca Nueva, Madrid; ROMERO, J. M. 2001. *El caos y las formas: experiencia, conocimiento y verdad en F. Nietzsche*, Gomares, Granada; SANCHEZ MECA, L. 1989. *En torno al superhombre: Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona; SANCHEZ MECA, D. 2005. *Nietzsche, la experiencia dionisiaca del mundo*, Tecnos, Madrid; SANTIAGO GUERVOS, L. E. 2004. *Arte y poder. Aproximación a la estética de Nietzsche*, Trotta, Madrid; VERMIL, J. L. 1987. *La crítica de la metafísica en Nietzsche*, Anthropos, Barcelona;

⁴ BATAILLE, G. 1945. *Sobre Nietzsche: Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1989.

⁵ DELEUZE, G. 1967. *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1971.

⁶ KLOSSOWSKI, P. 1969. *Nietzsche y el círculo vicioso*, Arena Libros, Madrid, 2004.

⁷ FOUCAULT, M. 1971. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, Valencia, 1992; DE I pp. 1004- 1024.

⁸ KLOSSOWSKI, P. 1969. *Op. cit.* (nota 6), p. 28.

ciones ideales y de las indefinidas teleologías⁹. En segundo lugar, estamos ante una “lectura deshistorizante” de la obra de Nietzsche que, parafraseando a Bourdieu, deja de lado todo lo que relaciona dicha obra con un campo de producción y, por medio de él, con una sociedad histórica¹⁰. En tercer lugar, y a consecuencia de esa “descontextualización”, los autores mencionados promovieron una visión metafórica e idealizada de Nietzsche que omitía cualquier dimensión antisemita de su pensamiento y, por ende, que hacía muy difícil concebir al filósofo alemán como precursor intelectual del nazismo. Esta lectura contrasta con otras interpretaciones que sitúan el pensamiento de Nietzsche en el contexto de una reacción contra la democracia liberal que comenzó a finales del siglo XIX y que desembocó en el nacionalsocialismo¹¹.

Este es el contexto en el que Foucault define la genealogía como el proyecto que le une a Nietzsche: “Si fuera pretencioso, pondría como título general a lo que hago: la genealogía de la moral”¹². ¿En qué consiste dicha genealogía? En primer lugar, la genealogía es una interrogación a propósito de la voluntad de poder que rige nuestros discursos y valores, especialmente aquellos considerados “verdaderos”. Como ha señalado Jürgen Habermas¹³, la crítica nietzscheana de la modernidad se trasladó al siglo XX a través de dos vías: una crítica de la metafísica que persigue el nacimiento de la filosofía del sujeto hasta sus raíces en el pensamiento presocrático (estrategia proseguida por Heidegger y Derrida) y una segunda línea que, utilizando métodos históricos, trata de desenmascarar la voluntad de poder que determinar nuestra fe en la verdad (línea que tiene sus sucesores en Bataille, Lacan y Foucault). La genealogía es, por tanto, un *escepticismo* con respecto a nuestra “voluntad de verdad”: “¿Es cierto que esta objetividad tiene como origen una acrecentada necesidad y exigencia de justicia? ¿O acaso se suscita como efecto de otras causas totalmente distintas, produciendo la apariencia de que la objetividad es la única causa de este efecto?”¹⁴. Esa “causa totalmente distinta” a la que se refiere Nietzsche no es otra que la voluntad de poder. En segundo lugar, la genealogía es un intento de describir *históricamente* la *realidad*¹⁵ o, como señala Foucault, de reintroducir “en el devenir todo lo que habíamos creído inmortal en el hombre”¹⁶. Tanto Nietzsche como Foucault se dieron

9 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 13; DE I, pp. 1004- 1005.

10 BOURDIEU, P. 1997. *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, p. 63.

11 Ver, por ejemplo, TAURECK, B. 1989. *Nietzsche und der Faschismus: eine Studie über Nietzsche politische Philosophie und ihre Folgen*, Junius Verlag, Hamburg; DETWILER, B. 1990. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago; APPEL, F. 1998. *Nietzsche Contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca; LOSURDO, D. 2002. *Nietzsche, il ribelle aristocratico: biografia intellettuale e bilancio critico*, Bollati Boringhieri, Torino.

12 FOUCAULT, M. 1975. “Entretien sur la prison: le livre et sa méthode”, en DE I, p. 1621

13 HABERMAS, J. 1985. *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, p. 125.

14 NIETZSCHE, F. 1874. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999 (traducción de Germán Cano), p. 84. KSA I, p. 285.

15 KLOSSOWSKI, P. 1969. *Op. cit.* (nota 6), p. 16.

16 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 45; DE I, pp. 1015.

cuenta de que la fuerza de nuestras verdades y valores radica, precisamente, en que son considerados universales y eternos. En otras palabras, se han convertido en indiscutibles porque se asumen como naturales. Frente a esta *naturalización*, la genealogía propone una *historización* de dichos valores que pretende mostrar “las circunstancias y las condiciones reales a partir de las cuales nacieron y en las que se han ido desarrollando y formando con el tiempo”¹⁷. Así, frente a quienes remiten a la *esencia* de las cosas como algo inmutable, situado en algún lugar anterior al tiempo y al espacio, la genealogía pretende demostrar que dicha esencia no existe más allá de la historia y que ha sido construida a partir de elementos ajenos a las propias cosas.

En definitiva, la genealogía puede definirse como un intento de historización de los valores que pretende sacar a la luz la voluntad de poder que los ha determinado históricamente. *Poder e historia* son, por tanto, los dos ejes sobre los que gira el proyecto nietzscheano-foucaultiano. Sin embargo, de manera un tanto paradójica, va a ser la contradicción que se genere entre estos dos objetivos (por un lado, mostrar la naturaleza contingente de los valores y, por otro, sacar a la luz las relaciones de dominación que los han configurado) la que hará tambalear los cimientos de la genealogía. Así, los filósofos que afirman que “detrás de las cosas hay ‘otra cosa bien distinta’: no su secreto esencial y sin fecha, sino *el secreto de que no tienen esencia*, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella”¹⁸ consideran, al mismo tiempo, que “la ‘explotación’ no forma parte de una sociedad corrompida o imperfecta y primitiva: forma parte de la *esencia* de lo vivo, como función orgánica fundamental, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida. Suponiendo que como teoría esto sea una innovación, como realidad es el *hecho primordial* de toda historia (*als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte*)”¹⁹ o, en palabras de Foucault, que “la humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra, sino que instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación”²⁰. En definitiva, la voluntad de poder, el deseo de dominación o la explotación escapan a la historización radical propuesta por la genealogía para ser considerados el principio rector de la historia de la humanidad, aquel que la cambiante historia de las formas no hace más que reproducir.

La aparición de esta aporía en el corazón mismo de la genealogía plantea preguntas importantes. En primer lugar, ¿por qué fue precisamente el poder el que escapó a la mirada historizadora de *ambos* filósofos? Tal y como explicaré en la conclusión, creo que la respuesta a esta pregunta hay que buscarla en la recepción de la obra de Nietzsche en Francia. Así, los postestructuralistas franceses promovieron una interpretación de la filosofía nietzscheana que hacía especial hincapié en su carácter crítico y liberador con respecto a la tradición occidental y que, quizá por ese énfasis, se olvidaba de explorar las contradicciones de esa

17 ROMERO, J. M. 2001. *Op. cit.* (nota 3), p. 276.

18 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 18 (el subrayado es mío); DE I, pp. 1065.

19 NIETZSCHE, F. 1886. *Más allá del bien y del mal*, Alianza Editorial, Madrid, 1986 (traducción de Andrés Sánchez Pascual), § 259, p. 222; KSA 5, p. 208.

20 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 40; DE I, pp. 1013.

“crítica total”. De este modo, Foucault asume la definición nietzscheana de la voluntad del poder como *esencia* de la historia, sin darse cuenta de la contradicción que esto plantea en el proyecto genealógico. En segundo lugar, ¿puede sobrevivir la genealogía a esta aporía? Aunque esta es una cuestión compleja que plantea problemas fundamentales, mi opinión es que es precisamente el examen de esta contradicción lo que puede permitirnos superarla y salvar de este modo el proyecto genealógico de historización de los valores.

2. La genealogía, máxima extensión del concepto de historia

“Lo que nos separa de cualquier modo de pensar platónico y leibniziano es lo siguiente: no creemos en conceptos eternos, valores eternos, formas eternas, almas eternas; y filosofía, en la medida en que es ciencia y no legislación, significa para nosotros la máxima extensión del concepto de ‘historia’”²¹.

Este fragmento póstumo resume a la perfección las características de la genealogía. En primer lugar, se trata de una crítica de los valores y, más concretamente, de su definición como algo dado, incuestionable o, como escribe el propio Nietzsche, *eterno* (*ewigen*). En segundo lugar, la genealogía es “máxima extensión del concepto de historia” puesto que se trata de mostrar que esos valores que se creían eternos son, en realidad, históricos y contingentes. Como señala Foucault, la genealogía “agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo”²².

La genealogía es, en primer lugar, una crítica de los valores.²³ El propio Nietzsche lo afirma con rotundidad en *Zur Genealogie der Moral*: “Una exigencia nueva elevará la voz. Enunciémosla: necesitamos una *crítica* de los valores morales, *hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores*”²⁴. Se trataría por tanto, citando a Foucault, de “un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos”²⁵. Por consiguiente, nuestra primera tarea será especificar cuáles son esos “valores” o “universales antropológicos” que la genealogía

21 “Was uns von allen Platonischen und Leibnitzischen Denkweisen am Gründlichsten abtrennt, das ist: wir glauben an keine ewigen Begriffe, ewigen Formen, ewigen Seelen; und Philosophie, soweit sie Wissenschaft und nicht Gesetzgebung ist, bedeutet uns nur die weiteste Ausdehnung des Begriffs „Historie“” NIETZSCHE, F. 1988. KSA 11, p. 613.

22 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 29; DE I, pp. 1010.

23 Así la han interpretado numerosos autores. Por ejemplo, para Heidegger, “Lo que importa en la filosofía, para Nietzsche, es una posición de valores, es decir, la posición de los valores supremos de acuerdo con los cuales y a partir de los cuales se determinará cómo debe ser todo ente”, HEIDDEGER, M. 1961. *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2000, p. 37. En la misma línea, Deleuze considera que “el proyecto más general de Nietzsche consiste en eso: introducir en filosofía los conceptos de sentido y valor”, DELEUZE, G. 1967. *Op.cit.* (nota 4), p. 7. Según José Manuel Romero, “la genealogía en tanto que historia de los valores persigue el cuestionamiento del *valor* de los valores morales”, ROMERO, J. M. 2001. *Op. cit.* (nota 3), p. 275.

24 NIETZSCHE, F. 1887. *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 1995. (traducción de Andrés Sánchez Pascual), § 6 (prefacio), p. 23; KSA 5, p. 253.

25 FOUCAULT, M. 1984. “Foucault”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 365- 366; DE II, p. 1453.

pretende poner en duda.

En el caso de Nietzsche, su ataque se dirige contra los dos pilares que sustentan la metafísica y la religión: la verdad y la moral. Nietzsche desarrolla lo esencial de su crítica a partir de *Menschliches, Allzumenschliches* (1878)²⁶. En este libro, Nietzsche propone por primera vez una “filosofía histórica” (*Die historische Philosophie*)²⁷ cuyo objetivo es destruir la creencia metafísica en el origen milagroso de las cosas y en la esencia de la “cosa en sí”. La filosofía histórica diluye esas entidades metahistóricas mostrando que las cosas tienen un origen bajo: “También [...] los colores dominantes se logran a partir de materias viles, incluso menospreciadas”²⁸. La crítica nietzscheana se irá endureciendo con el paso del tiempo, para acabar culminando en *Jenseits von Gut und Böse* (1886) y *Zur Genealogie der Moral* (1887). A lo largo de este recorrido, Nietzsche dibuja con claridad sus objetivos: la verdad y la moral. En primer lugar, Nietzsche plantea el problema de la verdad y de lo verdadero. Según él, analizar esta cuestión es pasar revista a un prejuicio que ha envenenado la religión, la metafísica y la ciencia: la idea de la superioridad de lo verdadero frente a lo falso. Sin embargo, como él mismo se había encargado de demostrar en *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*²⁹, no hay ninguna razón para creer en dicha superioridad, puesto que la verdad es sólo una convención o “designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria”³⁰. Si la verdad no es superior a la mentira, ¿de dónde procede nuestra fe en la verdad? De nuestra voluntad de poder: “[Se] quiere la verdad, pero no sólo como conocimiento frío y sin consecuencias, sino como aquella jueza que ordena y castiga”³¹. En segundo lugar, Nietzsche plantea una crítica de los valores morales que sustentan el cristianismo y el judaísmo. Un ejemplo paradigmático es la primera disertación de *Zur Genealogie der Moral* que versa sobre las oposiciones “bueno y malvado” y “bueno y malo” (*Zweite Abhand-*

26 Así lo reconoce el propio Nietzsche en el prefacio de *Zur Genealogie der Moral*: “Mis pensamientos sobre la *procedencia* de nuestros prejuicios morales- pues de ellos se trata en este escrito polémico- tuvieron su expresión primera, parca y provisional en esa colección de aforismos que lleva por título *Humano, demasiado humano*” NIETZSCHE, F. 1887. *Op. cit.* (nota 24), § 2 (prefacio), p. 18; KSA 5, p. 248.

27 NIETZSCHE, F. 1988. KSA 2, p. 23. En este primer aforismo de la primera redacción de dicho libro, Nietzsche escribe: “Hasta ahora la *filosofía metafísica* (*die metaphysische Philosophie*) soslayaba esta dificultad negando que lo uno naciese de lo otro y suponiéndoles a las cosas valoradas como superiores un origen milagroso, inmediatamente a partir del núcleo y la esencia de la “cosa en sí”. Por contra, la *filosofía histórica* (*die historische Philosophie*), que en absoluto puede ya pensarse separada de la ciencia natural, el más joven de todos los métodos filosóficos, ha constatado en casos particulares (y esta será presumiblemente en todos su conclusión) que no se trata de contrario, salvo en la habitual concepción popular o metafísica, y que a la base de esta contraposición hay un error de la razón” NIETZSCHE, F. 1878. *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, Akal, Madrid, 1996 (traducción de Alfredo Brotons Muñoz), Vol. I, § 1 (Primera parte) p. 43 (el subrayado es mío); KSA 2, p. 23

28 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), Vol. I, § 1 (Primera parte) p. 44; KSA 2, p. 24.

29 NIETZSCHE, F. 1873. (escrito en 1873 y publicado en 1902), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1994 (traducción de Luis Valdés y Teresa Orduña), KSA 1, pp. 873- 890.

30 NIETZSCHE, F. 1873. *Op. cit.* (nota 29), p. 20; KSA 1, p. 877.

31 NIETZSCHE, F. 1874. *Op. cit.* (nota 14), p. 85; KSA 1, p. 230.

lung: „Schuld“, „schlechtes Gewissen“ und Verwandtes³²). Según Nietzsche, los términos “bueno” (*gut*) y “malo” (*schlecht*) son los conceptos originales, procedentes de una ética aristocrática o moral de señores.³³ En dicho contexto, el concepto de “bueno” servía para designar al hombre superior, al poderoso, “al privilegiado con un alma superior”, mientras que “malo” se utilizaba para nombrar al hombre simple, común, opuesto al noble. El significado de esta oposición cambió cuando el judaísmo instauró una moral de esclavos que sustituyó a la de señores. Entonces, se produjo una transvaloración de valores que resultó en la oposición “bueno” (*gut*) - “malvado” (*böse*). Así, comenzó a llamarse “bueno” a quien antes de denominaba “malo” (el hombre de la moral del resentimiento, de la piedad, etc.) y comenzó a llamarse “malvado” a quien antes se llamaba “bueno” (al poderoso que afirma la vida): “Así, en todos los estados primitivos de la humanidad, el calificativo “malvado” significa lo mismo que “libre”, “individual”, “arbitrario”, “desacostumbrado”, “imprevisto” o “impredecible”³⁴.”

En el caso de Foucault, el objeto de su genealogía es, por un lado, la “voluntad de verdad” (en esto prolonga la crítica nietzscheana) y, por otro, ciertos “universales antropológicos” o “formas de experiencia” específicas del sujeto moderno (la “locura”, la “prisión”, la “sexualidad”). En realidad, las dos cuestiones están relacionadas puesto que, para Foucault, los “juegos de verdad” engendran dominios de saber que generan nuevos objetos, nuevos conceptos, nuevas técnicas y “formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento”³⁵. En primer lugar, Foucault hace suya la crítica nietzscheana de la verdad como correspondencia: “No existe una naturaleza del conocimiento (*connaissance*), una esencia del conocimiento, condiciones universales del conocimiento, sino que el conocimiento es, en cada ocasión, el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento [...] El conocimiento no es una facultad ni una estructura universal”³⁶. En otras palabras, nuestra “voluntad de saber” o “voluntad de verdad” (*volonté de vérité*) no es universal, sino que tiene su propia

32 NIETZSCHE, F. 1988. KSA 5, p. 291.

33 Es interesante constatar la existencia de una contradicción entre la “filosofía histórica” de Nietzsche y su interpretación de la historia de la moral. Así, de acuerdo con Juan Luis Verma, lo que caracteriza la “filosofía histórica” que Nietzsche desarrolla a partir de *Menschliches, Allzumenschliches*, es la crítica de las dualidades o dicotomías desde las que la metafísica interpreta lo existente (VERMAL, J. L. 1987. *Op. cit.* (nota 3), p. 47). Sin embargo, el propio Nietzsche interpreta toda la historia de la moral a partir de la oposición señores/ esclavos: “En mi peregrinación a través de las numerosas morales, más delicadas y más groseras, que hasta ahora han dominado o continúan dominando en la tierra, he encontrado ciertos rasgos que se repiten juntos y que se coaligan entre sí de modo regular: hasta que por fin se me han revelado dos tipos básicos, y se ha puesto de relieve una diferencia fundamental. Hay una *moral de señores (Herren-Moral)* y una *moral de esclavos (Sklassen-Moral)*”, NIETZSCHE, F. 1886. *Op. cit.* (nota 19), § 260, pp. 222-223; KSA 5, p. 208.

34 NIETZSCHE, F. 1881. *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000 (traducción de Germán Cano), § 9 (libro primero). p. 67; KSA 3, p. 22.

35 FOUCAULT, M. 1974. “La verdad y las formas jurídicas”, *Estrategias de poder. Obras esenciales*. Volumen II, Paidós, Barcelona, 1999, p. 170; DE I, pp. 1406- 1407.

36 FOUCAULT, M. 1974. *Op. cit.* (nota 35), p. 182; DE I, p. 1419.

historia³⁷. Y es precisamente dicha historia la que explica, en opinión de Foucault, algunas ideas, prácticas o experiencias que tendemos a considerar naturales o eternas. Frente a dicha *eternización*, el objetivo de la genealogía es mostrar que el origen histórico de ciertos *dispositivos*, como la locura o la prisión. La genealogía foucaultiana de la sexualidad puede ilustrar su proyecto de historización de los “universales antropológicos”. En primer lugar, Foucault pone en duda el carácter natural del concepto *sexualidad* y de toda una serie de nociones que, debido a la familiaridad, hoy nos parecen indiscutibles (“sexo”, “homosexualidad”, etc.). Así, como escribe a propósito del libro de K. J. Dover *Greek Homosexuality*³⁸, lo importante es que su autor demuestra que “nuestra división de las conductas sexuales entre homo y heterosexualidad no era en absoluto pertinente para los griegos y los romanos. [...] Una persona que se acostaba con otra del mismo sexo no era definida como homosexual”³⁹. En segundo lugar, Foucault muestra que la *sexualidad* es una categoría relativamente reciente: “Los griegos y los romanos tenían un término para designar los actos sexuales, los *aphrodisia* [...] Se trata en todo caso de actividades sexuales, pero en absoluto de una sexualidad”⁴⁰. La *sexualidad* es una forma de experiencia específica del hombre moderno, como los *aphrodisia* lo fueron para los griegos, o la carne para los cristianos. De hecho, la definición de una *persona sexual* sólo fue posible a partir de la consolidación, hacia el siglo XVIII, de lo que Foucault denomina el *dispositivo de la sexualidad*: “En la cultura griega [...] era simplemente impensable que alguien fuera esencialmente homosexual en su identidad [...] No fue más que a partir del momento en el que el dispositivo de la sexualidad funcionó [cuando] la cuestión “¿Qué ser sexual es usted?” llegó a ser inevitable”⁴¹. En definitiva, Foucault plantea una historia de la sexualidad “donde ésta no sea concebida como un tipo general de comportamiento en el que tales o cuáles elementos puedan variar según las condiciones demográficas, económicas, sociales, ideológicas. Tampoco como un conjunto de representaciones (científicas, religiosas, morales) que, a través de su diversidad y de sus cambios, remiten a una realidad invariable. Mi propósito es analizarla como una forma de experiencia históricamente singular”⁴².

Este párrafo nos introduce en la segunda característica de la genealogía. Dicho proyecto es un intento de mostrar que aquello que se pensaba eterno es, como escribe Foucault, una forma de experiencia históricamente singular. En otras palabras, la genealogía es una pregunta a propósito de la historicidad de lo evidente. El problema ahora es determinar en qué términos plantean Nietzsche y Foucault dicha historización.

En el caso de Nietzsche, la pregunta por la historia es, fundamentalmen-

37 FOUCAULT, M. 1971. *El orden del discurso*, Tusquets, Barcelona, 1999, p. 21; FOUCAULT, M. 1971. *L'ordre du discours*. Gallimard, Paris, p. 19;

38 DOVER, K. J. 1978. *Greek Homosexuality*, Duckworth, London.

39 FOUCAULT, M. 1982. “Entretien avec Michel Foucault”, en: Michel Foucault. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1105.

40 FOUCAULT, M. 1984. “Interview met Michel Foucault”, en: Michel Foucault. *Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1480.

41 FOUCAULT, M. 1984. *Op. cit.* (nota 40), p. 1481.

42 FOUCAULT, M. 1984. “Preface to the *History of Sexuality*”, en: *Michel Foucault. Dits et écrits II, 1976-1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1397.

te, una pregunta por el *origen* de los valores. Así, a lo largo de su obra, el filósofo alemán utiliza varios términos para remitir a dicho origen: habla del “comienzo” o *Anfang*⁴³, del “origen” o *Ursprung*⁴⁴, del “surgimiento” o *Entstehung*⁴⁵, de la “procedencia” o *Herkunft*⁴⁶. En este contexto, la genealogía puede ser definida como una *Entstehungsgeschichte* o “historia de la génesis” que, por un lado, se opone a la creencia en el “origen milagroso” (*Wunder- Ursprung*) de las cosas y, por otro, se afirma como búsqueda activa de la emergencia (*Entstehung*). En primer lugar, la genealogía se opone a la definición del origen como el estado de perfección de las cosas o *Wunder-Ursprung*⁴⁷. Según Nietzsche, la metafísica había buscado dicho origen esperando encontrar allí la esencia de la “cosa-en-sí”: “Antiguamente los investigadores, cuando buscaban el camino que llevara hacia el origen de las cosas, siempre suponían que acabarían encontrando algo que fuera de inestimable significado para toda acción y juicio; de modo que se *presupusiera* que de la *plena comprensión del origen de las cosas* dependía la *salvación del hombre*”⁴⁸. El genealogista, sin embargo, considera que “*con la comprensión del origen, se incrementa la ausencia de significación del origen (Mit der Einsicht in den Ursprung nimmt die Bedeutungslosigkeit des Ursprungs zu)*”⁴⁹, ya que todo comienzo es intrascendente, innecesario, contingente. Así por ejemplo, la razón emergió de lo irracional⁵⁰, del mismo modo que la lógica se formó a partir de lo ilógico⁵¹ o la verdad a partir de los errores⁵². Con respecto a la “esencia de las cosas”, a “su nombre y apariencia”, estos fueron “originados por lo común en un error y una arbitrariedad, echados encima de las cosas como una vestidura y absolutamente extraños a su esencia e incluso a su piel; todo esto, conforme era creído y transmitido de generación en generación, paulatinamente se adhirió a la cosa y se enquistó en ella, quedando al fin convertido en su substancia misma, ¡La apariencia originaria termina casi siempre por tornarse en la esencia, y *obra* como esencia!”⁵³. Por consiguiente, si Nietzsche se interesa por el origen es para negar su solemnidad, para mostrar, como escribe Foucault, “que detrás de la cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de

43 NIETZSCHE, F. 1988. KSA I, pp. 806- 807; KSA V., p. 300.

44 NIETZSCHE, F. 1988. KSA II, p. 23; KSA III, p. 51; KSA III, p. 469; KSA III, p. 494.

45 NIETZSCHE, F. 1988. KSA II, p. 540.

46 NIETZSCHE, F. 1988. KSA III, p. 471, KSA. III, p. 486.

47 NIETZSCHE, F. 1988. KSA II, p. 23.

48 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 44 (libro primero), p. 89; KSA 3, p. 51.

49 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 44 (libro primero), p. 89, KSA 3, p.52

50 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 123 (libro segundo), p. 138. „Wie die Vernunft in die Welt gekommen ist? Wie billig, auf eine unvernünftige Weise, durch einen Zufall“, KSA 3, P. 116

51 NIETZSCHE, F. 1882. *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 1988 (traducción de Charo Crego y Ger Groot), § 111 (libro tercero), p. 151. “Woher ist die Logik im menschlichen Kopfe? Gewiss aus der Unlogik, deren \Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muss”, KSA 3,p. 471.

52 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), p. 43. “wie kann Etwas aus seinem Gegensatz entstehen, zum Beispiel Vernünftiges aus Vernunftlosem, Empfindendes aus Todtem, Logik aus Unlogik, interesseloses Anschauen aus begehrllichem Wollen, Leben für Andere aus Egoismus, Wahrheit aus Irrthümern?”, KSA 2, p. 23.

53 NIETZSCHE, F. 1882. *Op. cit.* (nota 51), § 58 (libro segundo), p. 106; KSA 3, p. 422.

figuras extrañas a ella. ¿La razón? Que ha nacido de una forma del todo “razonable”: el azar⁵⁴. La genealogía es búsqueda del origen, pero no como *Wunder-Ursprung* sino como *Entstehung*. Nietzsche lo explica en el primer volumen de *Menschliches, Allzumenschliches*, cuando hace referencia a una *Entstehungsgeschichte des Denkens*⁵⁵ o “historia de la génesis del pensamiento cuyo resultado acaso pudiera resumirse en esta tesis: lo que ahora llamamos el mundo es el resultado de una multitud de errores y fantasías que fueron paulatinamente naciendo en la evolución global de los seres orgánicos, concrecieron y ahora heredamos nosotros como tesoro acumulado de todo el pasado; como tesoro, pues en él estriba el valor de nuestra humanidad⁵⁶. Es decir, la *Entstehungsgeschichte* es la historia de la formación, de la génesis de la moral.

En el caso de Foucault, la pregunta por la historia está mediada por una *actualidad* que, desde Hegel, se ha convertido en la tarea principal de la filosofía. Para él, “genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de la cuestión presente⁵⁷. Sin embargo, al contrario de lo que sucedía con la historia tradicional (*wirkliche Historie*), la genealogía no pretende legitimar el momento actual, sino ponerlo en duda: “Creemos que nuestro presente se apoya en intenciones profundas, necesidades estables; y pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin jalones ni coordenadas originarias, en miríadas de acontecimientos perdidos⁵⁸. La genealogía sacude nuestro presente mostrando la historicidad de los tres cimientos sobre los que se erige: la realidad, la identidad y la verdad.⁵⁹ En primer lugar, la genealogía utiliza la historia para remitirnos a nuestra propia irrealidad: “El hombre del sentido histórico no debe engañarse sobre ese sustitutivo que [la historia tradicional] le ofrece: sólo es un disfraz. Sucesivamente, se ha ofrecido a la Revolución el modelo romano, al romanticismo la armadura del caballero, a la época wagneriana la espada del héroe germánico, pero esos son oropeles cuya irrealidad remite a nuestra propia irrealidad⁶⁰. En segundo lugar, la perspectiva genealógica de la historia conduce a disociar sistemáticamente nuestra identidad: “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, [sino que] intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan⁶¹. El objetivo de la genealogía es “sacar a la luz los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben

54 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 18; DE I, p. 1006.

55 NIETZSCHE, F. 1988. KSA 2, p. 37

56 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), p. 52, KSA 2, p. 37.

57 FOUCAULT, M. 1984. “El cuidado de la verdad”, en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 376 ; DE II, p. 1493.

58 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 50- 51; DE I, pp. 1016- 1017.

59 “El sentido histórico implica tres usos que se oponen uno a uno a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso paródico y destructor de la realidad [...] otro es el uso disociativo y destructor de la identidad [...] el tercero es el uso sacrificial y destructor de la verdad”, en: FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 62- 63; DE I, pp. 1020- 1021.

60 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 64; DE I, p. 1021.

61 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 67- 68; DE I, p. 1022.

toda identidad”⁶². Por último, la genealogía muestra que ni siquiera la verdad es universal: “Mi objetivo será mostrarles [que] la verdad misma tiene una historia”⁶³. Foucault propone convertir a la verdad en un objeto histórico, demostrar su carácter contingente y estudiar sus variaciones a lo largo del tiempo. No existe una Verdad universal, ni eterna, ni libre (como señalaba Paul Veyne, “verdad es una palabra que no debe utilizarse más que en plural”⁶⁴), sino distintos *regímenes de verdad* que cambian dependiendo de la cultura y del período al que nos referimos. Como el propio Foucault señala, esos “juegos de verdad” (*jeux de vérité*)⁶⁵ no remiten al “descubrimiento de las cosas verdaderas, sino [a] las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso”⁶⁶.

En resumen, la genealogía es, por encima de otras consideraciones, una mirada historizante hacia aquello que en el presente se considera evidente. Sin embargo, ¿Cuáles son los límites de este historicismo radical?

3. *El poder, límite del historicismo radical*

El genealogista es, por tanto, aquel que “cava, que perfora, que mina”⁶⁷ los cimientos de nuestra identidad “para que se pueda pasar, para que se pueda avanzar, para que se puedan derribar los muros”⁶⁸. Sin embargo, en sus excavaciones, Nietzsche y Foucault van a encontrar un zócalo demasiado espeso, un sustrato impenetrable: la voluntad de poder. Así, los filósofos que pretenden demostrar que *todo tiene una historia* van a afirmar, al mismo tiempo, que la voluntad de poder es la *esencia inalterable* de la historia. La cuestión fundamental será, por tanto, determinar cómo Nietzsche y Foucault caen en esta contradicción y por qué *ambos* coinciden en considerar el poder como aquello que la duración no hace más que reproducir.

En el caso de Nietzsche, la rotundidad de la que hace gala en su ataque contra la metafísica se vuelve contra él cuando afirma,

Lo que causa que haya en general desarrollo no se puede encontrar, a su vez, por la vía de investigar sobre el desarrollo; no hay que querer entenderlo como “algo que deviene”, menos aún como algo devenido...*La voluntad de poder no puede haber devenido*⁶⁹.

Por tanto, el filósofo que propone la historización de los “conceptos eternos, va-

62 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 69; DE I, p. 1022.

63 FOUCAULT, M. 1974. *Op. cit.* (nota 35), p. 170; DE I, pp. 1407.

64 VEYNE, P. 1992. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Seuil, Paris, p. 32

65 FOUCAULT, M. 1984. *Op. cit.* (nota 25), p. 364; DE II, pp. 1451.

66 FOUCAULT, M. 1984. *Op. cit.* (nota 25), p. 364; DE II, pp. 1451.

67 NIETZSCHE, F. 1881. *Op. cit.* (nota 34), § 1 (prólogo) p. 57, KSA 3, p. 11. (El prólogo de este libro fue añadido en 1887).

68 FOUCAULT, M. 1975. “Je suis un artificier”, en: Roger- Pol Droit (ed.) 2004. *Michel Foucault, entretiens*, Odile Jacob, Paris, pp. 91- 92.

69 NIETZSCHE, F. 1869- 1889. *Sabiduría para pasado mañana. Selección de Fragmentos póstumos* (1869- 1889), Tecnos, Madrid, 2002 (traducción de José Luis López y Sacha Pablo Koch), p. 199 (el subrayado es mío).

lores eternos, formas eternas, almas eternas” considera que la esencia de la historia, aquello que no puede haber devenido, es la voluntad de poder.⁷⁰ La injuria, la fuerza, la expoliación constituyen el “*principio fundamental de la sociedad*” (*Grundprincip der Gesellschaft*)⁷¹ y el principio de la vida: “La vida misma es esencialmente apropiación, ofensa, avasallamiento de lo que es extraño y más débil (*Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren*), opresión, dureza, imposición de formas propias, aneisión y al menos, en el caso más suave, explotación [...] la vida es cabalmente voluntad de poder (*und weil Leben eben Wille zur Macht ist*)”⁷². Nietzsche repite esta idea en numerosas ocasiones: “La vida actúa esencialmente, es decir, en sus funciones básicas, ofendiendo, violando, despojando, aniquilando, y no se la puede pensar en absoluto sin ese carácter. Hay que admitir incluso algo todavía más grave: que, desde el supremo punto de vista biológico, a las situaciones de derecho no les es lícito ser nunca más que *situaciones de excepción*, que constituyen restricciones parciales de la auténtica voluntad de vida, la cual tiende al poder”⁷³. Al identificar la voluntad de poder con la voluntad de la vida, Nietzsche encuentra en la primera el principio rector de la historia de la humanidad. Nos encontramos así con una aporía en la genealogía de Nietzsche: al sustraer la voluntad de poder a la historia, la genealogía incurre en el *esencialismo* que denuncia. La empresa genealógica de *historización del presente* y de los valores morales sobre los que este se sustenta (movimiento encaminado a mostrar que aquello que en el presente aparece como eterno y natural es, en realidad, resultado de un largo proceso de objetivación) entra en clara contradicción con la defensa de un sustrato no historizable: una voluntad de poder que se reproduce de manera incesante. Es el propio Nietzsche quien subraya esta aporía al afirmar que la vida “es *esencialmente* apropiación, ofensa, avasallamiento” y, al mismo tiempo, que “todo ha devenido; no hay *datos eternos*, lo mismo que no hay verdades absolutas”⁷⁴.

Foucault va a caer en una contradicción similar a la de Nietzsche. Para explicar este hecho, es necesario comenzar examinando su interpretación de la genealogía nietzscheana. En este sentido, el texto fundamental es *Nietzsche, la genealogía, l'histoire* (1971). Allí, Foucault define la genealogía como “un sentido histórico” o “historia efectiva” que pretende reinsertar en la historia aquello que se creía eterno. En este sentido, Foucault retoma el proyecto de Nietzsche *al pie de la letra*; tanto que, sin darse cuenta, reproduce la aporía en la que había caído el filósofo alemán,

“El mundo de la historia efectiva no conoce más que un reino, en el que

70 Para un magnífico análisis de esta contradicción, ver: ROMERO, J. M. 2001. *Op. cit.* (nota 3), pp. 294- 299.

71 NIETZSCHE, F. 1886. *Op. cit.* (nota 19), § 259 (Sección novena), p. 221, KSA 5, p. 207-208.

72 NIETZSCHE, F. 1886. *Op. cit.* (nota 19), § 259 (Sección novena), pp. 221-222, KSA 5, p. 207.

73 NIETZSCHE, F. 1887. *Op. cit.* (nota 24), § 11 (Tratado Segundo), pp. 86- 87; KSA 5, pp. 312- 313.

74 NIETZSCHE, F. 1878. *Op. cit.* (nota 27), Vol. I., § 2 (Primera parte) p. 44; KSA 2, p. 25.

no hay ni providencia ni causa final, -sino tan sólo “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar”. Aún así, no hay que entender ese azar como un simple sorteo, sino como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder, que a toda solución del azar opone, para dominarla, el riesgo de un azar aún más grande”⁷⁵.

Como Nietzsche, Foucault critica la historia teleológica y afirma el carácter azaroso de la duración. Sin embargo, *también como Nietzsche*, insiste en que “no hay que comprender ese azar como un simple sorteo”, sino como el resultado de una voluntad de poder convertida en fundamento mismo de la historia. Foucault repite esta idea en varias ocasiones. En su opinión, la pieza representada sobre ese teatro sin lugar que es la historia, “*siempre es la misma*: la que *repite indefinidamente* los dominadores y los dominados”⁷⁶. En este sentido, la relación de dominación “*en cada momento de la historia*, se fija en un ritual”⁷⁷ y “la regla es el placer calculado del ensañamiento, es la sangre prometida. [Dicha regla] permite *relanzar sin cesar el juego de la dominación*”⁷⁸. Como estos ejemplos demuestran, Foucault comprendió perfectamente la idea nietzscheana del eterno retorno de la voluntad de poder; sin embargo, no se dio cuenta de la contradicción que dicha idea instauraba en el proyecto genealógico. En mi opinión, este hecho está en relación con la recepción de la filosofía nietzscheana en la Francia de los años sesenta y setenta. En aquel momento, los autores franceses promovieron una lectura de Nietzsche que enfatizaba su carácter liberador frente a la metafísica tradicional. Así, subrayaron la ruptura que Nietzsche había provocado en la historia de la filosofía al introducir la crítica de los valores, la historicidad de los mismos y la crítica de la verdad como correspondencia. Sin embargo, los filósofos franceses dejaron sin explorar las contradicciones que un pensamiento tan radical como el de Nietzsche tenía que portar y, de este modo, las hicieron suyas. Esto explica que, tal y como intentaré demostrar a continuación, Foucault construyese su propia genealogía a partir de una concepción trascendental del poder que remite al propio Nietzsche.

En su discurso de ingreso en el *Collège de France*, pronunciado el 2 de diciembre de 1970 y publicado bajo el título de *L'ordre du discours*, Foucault analiza las diversas formas de una “voluntad de verdad” que se repite incesantemente a lo largo de la historia: “Si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)”⁷⁹. Como ha señalado acertadamente Habermas, “Foucault establece la existencia de una voluntad constitutiva de verdad en *todos* los tiempos y para *todas*

75 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 49-50 ; DE I, p. 1016

76 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 38; DE I, p. 1012- 1013 (el subrayado es mío)

77 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), p. 39; DE I, p. 1013. (el subrayado es mío)

78 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 7), pp. 39; DE I, p. 1013. (el subrayado es mío)

79 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 37), p. 19 ; Versión francesa, p. 16.

las sociedades”⁸⁰: “Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad: es decir, los tipos de discurso que acepta y hace funcionar como verdaderos”⁸¹. El objetivo es, por tanto, determinar bajo qué formas y de acuerdo a qué reglas la verdad ha sido históricamente producida. Foucault dedica a esta cuestión varios textos, incluyendo *L'ordre du discours* (1971) y *A verdade e as formas jurídicas* (1974). En este último, Foucault considera que hay dos maneras diferentes de llevar a cabo esta tarea: una historia interna y una historia externa de la verdad⁸². En el primer caso se trata de una historia de la verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación: este es, según Foucault, el modelo propuesto por la historia de la ciencia.⁸³ Frente a este modelo, Foucault propone escribir una *historia externa de la verdad* en la que se trataría de reconocer que en cualquier sociedad existen múltiples espacios donde la verdad se forma y donde ciertas reglas del juego (las “verediciones” o los “juegos de verdad”) determinan los procesos de objetivación y de subjetivación que conforman el saber. Así, Foucault pasa revista a las diversas modalidades de la verdad a lo largo de la historia: *l'enquête, l'épreuve, l'examen*.

Lo interesante es que, al igual que Nietzsche, Foucault considera que la “voluntad de verdad” es el correlato de un poder omnipresente que se oculta detrás de los discursos.⁸⁴ Esto significa que “la verdad no existe fuera del poder ni sin poder [...] la verdad es de este mundo; se produce en él gracias a múltiples coacciones y en él detenta efectos reglados de poder”⁸⁵. Por consiguiente, hay que admitir que “el poder produce saber [...] que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que *no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder*”⁸⁶. Sin embargo, esta *liaison* saber-poder no es evidente, ya que “el discurso verdadero, al que la necesidad de su forma exime del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa, y la voluntad de verdad que se nos ha impuesto desde hace tanto tiempo, es

80 HABERMAS, J. 1994. “Some Questions Concerning the Theory of Power: Foucault Again”, en: M. Kelly (ed.) *Critical Theory and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*, The MIT Press, Cambridge, p. 82.

81 FOUCAULT, M. 1977. “Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana”, en: *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p. 143; DE II, p. 158.

82 FOUCAULT, M. 1974. *Op. cit.* (nota 35), p. 172 ; DE I, p. 1409.

83 Foucault olvida que fueron los propios historiadores de la ciencia quienes a principios de los años sesenta criticaron lo que él denomina *historia interna de la verdad* (y que ellos denominaron *whiggish history*). Entre quienes participaron en aquella corriente crítica habría que citar a Kuhn, Stocking o Merton.

84 Este es, según Deleuze, el vínculo fundamental que puede establecerse entre ambos autores: “El vínculo esencial entre Nietzsche y Foucault es su crítica de la verdad comprendida del siguiente modo: ¿cuál es la “voluntad” de verdad presupuesta por un discurso “verdadero”, una voluntad que ese discurso no puede sino ocultar? En otras palabras, la verdad no presupone un método capaz de descubrirla, sino procedimientos y procesos, formas de quererla” DELEUZE, G. 1986. *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, p. 187.

85 FOUCAULT, M. 1977. *Op. cit.* (nota 81), p. 143 ; DE II, p. 158.

86 FOUCAULT, M. 1975. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 34 (el subrayado es mío), FOUCAULT, MICHEL (1975), *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, Paris, pág. 32.

tal que no puede dejar de enmascarar la verdad que quiere”⁸⁷. Es aquí donde entra el genealogista, cuya función principal será desenmascarar la voluntad de poder que rige los discursos. De este modo, al afirmar que cada sociedad tiene su régimen de verdad y al considerar que dicho régimen siempre remite a un juego de poder, Foucault cae en la misma contradicción que Nietzsche: Por un lado sostiene que todo es historia y, por otro, afirma la trascendencia del poder. De este modo, la genealogía concebida como proyecto de historización radical de los valores se tambalea al erigirse sobre un sustrato no historizable, una concepción histórico-*trascendental* del poder: “El historiador genealógico explica este ir y venir apelando a innumerables sucesos y a una única hipótesis, a saber: que lo único que perdura es el poder, el cual en el cambio de procesos de avasallamiento anónimos aparece bajo máscaras siempre nuevas”.⁸⁸ La cuestión es saber si la genealogía puede sobrevivir a dicha aporía.

4. Conclusión

En este artículo se han analizado las dos características fundamentales de la genealogía: En primer lugar, se trata de una filosofía crítica cuyo objetivo es sacar a la luz la voluntad de poder que rige nuestras ideas y nuestros principios. En segundo lugar, la genealogía es un trabajo de historización radical que pretende mostrar la naturaleza histórica de los conceptos y valores sobre lo que se asienta nuestra actualidad. Estas dos características la convierten en una herramienta capaz de promover nuevas realidades. Por un lado, al desenmascarar la voluntad de poder que rige nuestras verdades y nuestras acciones, la genealogía genera la posibilidad de una resistencia ante dichos poderes. Por otro lado, al mostrar que lo que hoy nos parece esencial y natural es contingente y circunstancial, la genealogía abre las puertas a un cambio. Al fin y al cabo, si la “moral”, la “sexualidad” o la “locura” no son estructuras trascendentales, sino configuraciones históricas, entonces podrían y *pueden* adoptar una forma diferente en el futuro. En este sentido, los análisis genealógicos “subrayan el carácter arbitrario de nuestras instituciones y nos muestran cuál es el espacio de libertad del que disponemos y cuáles son los cambios que pueden efectuarse todavía”⁸⁹.

Sin embargo, tal y como hemos intentado demostrar en este artículo, existe una contradicción entre el intento de *historizar* los fundamentos de nuestro presente y la creencia en un poder *trascendental* que se perpetúa a través de nuestros discursos. Aceptando la existencia de esta aporía ¿es posible salvar el proyecto genealógico de extensión máxima del concepto de historia? Mi opinión es que, al no existir un vínculo necesario entre los dos elementos en conflicto (el deseo de historización radical no conduce *necesariamente* a un concepto trascendental del poder), es precisamente el examen de esta contradicción lo que puede permitirnos superarla. Se trataría, a través de un ejercicio de reflexividad, de aplicar los principios genealógicos a la propia genealogía para sacar a la luz sus contradicciones y, de este modo, desactivarlas. En primer lugar, la genealogía es

87 FOUCAULT, M. 1971. *Op. cit.* (nota 37), p. 24; Versión francesa p. 22.

88 HABERMAS, J. 1985. *Op. cit.* (nota 13), p. 303.

89 FOUCAULT, M. 1988. “Truth, Power, Self”, en: *Dits et écrits II, 1976- 1988*, Gallimard, Paris, 2001, p. 1598.

un intento de hacer *visible* aquello que está oculto y que se impone por ser considerado evidente, por pasar desapercibido. En cierto sentido, esto es lo que hemos pretendido hacer en este artículo: sacar a la luz la existencia de una aporía que, generalmente inadvertida, lastra el proyecto de historización radical que une a Nietzsche y Foucault. De este modo, esperamos evitar que dicha contradicción se reproduzca en el futuro y esperamos sentar las bases que permitan desarrollar una reflexión crítica al respecto. En segundo lugar, y en relación con esta tarea, la genealogía sólo tiene sentido si es capaz de dirigir hacia sí misma su propuesta de historización radical. Es decir, si es capaz de *historizarse* y de *historizar* aquellos elementos que tiende a considerar universales. Se trataría de pensar *con* y *contra* Nietzsche y Foucault para extender el concepto de historia más allá de donde ellos se detuvieron, para mostrar que ni siquiera el poder escapa de los vaivenes de la historia.

Agradecimientos

Las hipótesis fundamentales de este trabajo fueron presentadas en una sesión del seminario “Una nueva filosofía de la historia para una nueva Europa” dirigido por Concha Roldán. Quisiera agradecer a los allí presentes (Johannes Rohbeck, Jaime de Salas, Maximiliano Hernández, Tomás Gil, Roberto R. Aramayo y, especialmente, Concha Roldán) sus interesantes críticas y comentarios a mi línea de investigación. También quisiera agradecer los comentarios sobre mi trabajo de José Manuel Romero, José Luis Moreno Pestaña, Francisco Vázquez, Manuel Cruz, Eloy Rada y Jacinto Choza.