

Las **armas** de la **crítica**

Gianfranco Casuso
Justo Serrano (Eds.)

Capítulo 14

ANTHROPOS



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

LAS ARMAS de la crítica / Gianfranco Casuso y Justo Serrano, editores ; prólogo de Axel Honneth. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018
446 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 101)

Bibliografías
ISBN 978-84-16421-89-3

1. Ética y filosofía moral 2. Filosofía social y política 3. Teoría social
I. Casuso, Gianfranco, ed. II. Serrano, Justo, ed. III. Honneth, Axel, pról.
IV. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) V. Colección

Primera edición: mayo de 2018

© Gianfranco Casuso, Justo Serrano y otros, 2018

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2018

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona

www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia

Universidad Católica del Perú,

Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN: 978-612-317-340-1

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-89-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-04659

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800424

Diseño de cubierta: Javier Delgado Serrano

Imagen de portada: Albert Requena Ramiro

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial

(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 93 697 22 96

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

ACTIVIDAD Y PASIVIDAD: LAS BASES NORMATIVAS DE LA CRÍTICA GENEALÓGICA

Sebastián León

Pontificia Universidad Católica del Perú

¿Por qué se mide la libertad, tanto en los individuos como en los pueblos? Por la resistencia que hay que superar, por el esfuerzo que cuesta permanecer arriba. El tipo supremo de hombres libres habría que buscarlos allí donde constantemente se supera la resistencia suprema: a dos pasos de la tiranía, en los umbrales del peligro de la esclavitud.

FRIEDRICH NIETZSCHE

[...] incluso si los tipos de carácter típicos de las democracias liberales son insulsos, calculadores, mezquinos y poco heroicos, puede que la prevalencia de estas personas sea un precio razonable a pagar por la libertad política.

RICHARD RORTY

1. Introducción

El autor estadounidense Robert Brandom dice que una de las principales tareas del filósofo es la de «formar vocabularios que podamos usar para interpretarnos, comprendernos, constituirnos y, en última instancia, transformarnos a nosotros mismos [...]. Es el deber del filósofo llegar a *comprender* el proceso por el que criaturas expresivas, autointerpretantes, autoconstituyentes e históricas producen y consumen esos vocabularios para devenir aquello que (entonces) son» (2009, p. 149). Es curioso que esta cita de claras reminiscencias nietzscheanas provenga de uno de los principales críticos de la genealogía desarrollada por Friedrich Nietzsche y Michel Foucault (o, como ha sido llamada más recientemente, «crítica genealógica»), puesto que, a mi entender, es esto precisamente lo que la labor genealógica tiene como objetivo: comprender al individuo y, en el proceso, tal vez, transformarlo. Brandom, junto con Jürgen Haber-

mas y otros críticos, ha puesto en cuestión la capacidad de la genealogía para lograr estos objetivos. Para estos críticos, la genealogía adolecería de una carencia de fundamentos normativos y se movería en el ámbito de un relativismo semántico.¹ Esta crítica caería, a mi parecer, en una simplificación de la genealogía como forma de crítica.

Para fundamentar mi posición, me remitiré, en la primera parte de este ensayo, a la relación entre ontología, ética y política que aparece en el pensamiento del filósofo holandés Baruch Spinoza, que considero puede aprovecharse para perfilar un cierto horizonte normativo sobre el que se podría hilvanar la crítica genealógica;² esta normatividad se expresa en la pareja de conceptos «actividad» y «pasividad» (o, «reactividad»). En la segunda parte, trataré de responder brevemente a las principales objeciones que hace Habermas al método de la genealogía, para luego ubicar la mencionada dicotomía conceptual en algunos de los trabajos genealógicos de Nietzsche y Foucault (sobre todo en los de este último).

2. La ética: ontología y psicología

La *Ética* de Spinoza parte de la explicación de su concepto de dios, que él define como sustancia. En la ontología spinoziana existe una única sustancia que podríamos entender sencillamente como la composición de todo lo existente. Para Spinoza, esta sustancia es un individuo o, si se quiere, una singularidad, expresada en un sinnúmero de atributos. Nosotros solo podemos concebirla según dos de estos: la extensión y el pensamiento. En la extensión nos encontramos con una multiplicidad de cuerpos en relaciones dinámicas; en el pensamiento, por su parte, nos encontramos con una vastedad de ideas en interrelación. Cuerpos y pensamientos son los modos en que se expresan estos dos atribu-

1. En el caso de Nietzsche, incluso se lo ha acusado de un naturalismo que reduciría la racionalidad a procesos fisiológicos, en la misma línea de la crítica que hace Habermas a Foucault: pretender un «objetivismo radical» que supuestamente reduce lo social a meros hechos. Se profundizará sobre esta crítica más adelante.

2. Debe quedar claro que la exposición que hago de la filosofía de Spinoza no pretende ser exhaustiva, sino meramente introductoria, pues basta para los propósitos de este trabajo.

tos de la sustancia. Ninguno de ellos tiene prioridad sobre el otro: es decir, ni un cuerpo extenso puede explicarse por un pensamiento, ni un pensamiento puede explicarse por un cuerpo. Dios, la sustancia, no es más que la infinita producción de modos por medio de los cuales se expresa y las relaciones diferenciales (Spinoza, *Ética*, I, definición II; 2005, p. 17) que se componen y descomponen entre ellos. Esta capacidad productiva de la divinidad estará determinada por la necesidad de su propia naturaleza, y no por ninguna fuerza exterior.³ En ese sentido, dice Spinoza, dios es libre (*Ética*, I, definición VII; 2005, p. 17).

Un ser humano, en estos términos, debe ser comprendido como un modo finito de la sustancia, una singularidad que posee cuerpo y pensamiento. Para Spinoza, cada singularidad representa un grado de intensidad, de potencia o poder, y tiene una tendencia natural a expresarlo afirmativamente (el llamado «conatus»). Inevitablemente, se sucederán encuentros entre los cuerpos o modos extensos y de estos encuentros se producirán los llamados sentimientos o afectos. Paralelamente, se producirán en el pensamiento ideas que representan a estos afectos del cuerpo o, dicho de otra manera, ideas que representan cómo otros cuerpos han afectado al nuestro (ideas sobre las imágenes que nos hacemos de esos cuerpos, sobre cómo nos marcan a nuestro pesar, sobre cómo nos han dejado afectados). Este tipo de afectos es llamado «pasiones»⁴ por Spinoza y puede subdividirse en dos tipos: alegrías y tristezas. Las primeras aumentan el poder de una singularidad, tanto su capacidad de obrar como la de comprender, mientras que las segundas lo disminuyen. Por su parte, de las ideas que se dan en paralelo a las pasiones, dirá que son imaginaciones que nos hacemos de los cuerpos que nos afectan (Deleuze, 2009, p. 95), que nos remiten a la memoria, al hábito o, eventualmente, a ficciones y abstracciones (p. 96). El rótulo bajo el que se catalogan las ideas de estas imaginaciones es el de «ideas inadecuadas» (p. 95).

Entonces, un cuerpo afectado por la potencia de otro más poderoso se verá determinado por este a actuar. Así, en princi-

3. Dicho de otra manera, para Spinoza, dios es libre porque actúa determinado exclusivamente por su propio poder. Otro detalle que quizá sea importante resaltar es que en la ontología spinoziana resulta imposible hablar de algo «exterior» a dios.

4. Por contraposición a «acción»; padecimiento, pasividad.

pio, la acción para Spinoza no se deriva del uso de ninguna facultad subjetiva;⁵ por esta razón, en estos casos tal vez sería más preciso hablar de una «reacción». Ahora bien, esta última es siempre un efecto producido por una naturaleza externa sobre la nuestra, naturaleza que nos produce pasiones tristes o alegres en función de la relación que tengamos con ella. Una pasión triste es el producto de un encuentro con un cuerpo cuya fuerza descompone una o más de las relaciones que nos conforman (piénsese, por ejemplo, en un veneno corrompiendo la sangre); al tener que lidiar con la tristeza, parte de nuestro poder quedará fijado en ella, disminuyendo nuestras capacidades (Deleuze, 2011, p. 234). En ese sentido, la tristeza es algo «malo» para nosotros y el cuerpo que nos la ha producido se hace recipiente de nuestro odio y resentimiento (Spinoza, *Ética*, III, definiciones VII y XXIII; 2005, pp. 159 y 162). Y no solo eso, sino que los individuos que sean capaces de expresar su potencia, recordándonos nuestra debilidad, también nos producirán este tipo de afectos reactivos (Spinoza, *Tratado político*, II, 3; 2010, p. 90).

En lo que concierne a las pasiones alegres, estas serán producidas por el encuentro con un cuerpo cuya naturaleza pueda componerse con la nuestra, conformando un tercer cuerpo más poderoso (como podría serlo una amistad, por ejemplo). Una pasión alegre, al igual que una triste, va siempre de la mano de una idea inadecuada sobre ella, atribuida al cuerpo que nos afecta (Deleuze, 2009, p. 95).

Ahora bien, este es para Spinoza el estado natural de las cosas: la naturaleza es un campo de fuerzas en el que entidades de mayor o menor poder entran en constante interacción y el único límite impuesto al derecho de cada una de ellas a obrar y a existir sería su poder (Spinoza, *Tratado político*, II, 3; 2010, p. 90). Por ello, la condición existencial de los cuerpos es la del peligro constante. En palabras de Spinoza: «La fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores» (Spinoza, *Ética*, IV, proposición III; 2005, p. 179).

Son interesantes las conclusiones que el autor saca de este estado de naturaleza tan similar al descrito por Hobbes en su

5. Spinoza habla frecuentemente en contra de lo que para él sería «un reino dentro de otro reino»: la idea del libre albedrío implicaría suponer que existe un estrato de la naturaleza desvinculado de sus leyes.

Leviatán. Donde para Hobbes la guerra de todos contra todos es el síntoma de la libertad ilimitada de los individuos, libertad que solo están dispuestos a refrenar tras un cálculo racional que los lleva a reconocer las mayores posibilidades de supervivencia que ofrece la mutua asociación, Spinoza niega, como ya lo hemos dicho, que en este orden de cosas pueda existir nada que podamos considerar «libertad». Más aún, en este estado de naturaleza, el hombre es presa de las pasiones y el filósofo no podrá considerarlo propiamente «racional». Entonces, si realmente surge algo así como un cuerpo social, esto no responderá a otra razón que a la necesidad de los seres humanos de afirmarse, pues la asociación constituye un cuerpo de mayor poder que los de los individuos que lo componen, con un derecho mayor frente a los cuerpos exteriores. Y, sin embargo, para Spinoza la sociedad no será un mal menor, una resolución paradójica de la naturaleza conflictiva de los seres humanos. Existe un lugar privilegiado para la razón y la libertad en su filosofía y la sociedad sería su condición de posibilidad: «el hombre es un dios para el hombre» (Spinoza, *Ética*, IV, proposición XXXV, escolio; 2005, p. 192), dirá en la *Ética*, ironizando sobre el «homo homini lupus» de Hobbes.

Para elaborar este último punto, retomemos lo concerniente a las pasiones alegres. Habíamos señalado que estas aumentan las capacidades de obrar del cuerpo y de comprender del pensamiento. Un individuo afectado por pasiones alegres será capaz, eventualmente, de acceder a una idea adecuada, puesto que el aumento de su potencia le permite tomar cierta distancia respecto al cuerpo que lo ha afectado (*Ética*, V, proposición X; 2005, p. 249). Podemos entender una idea adecuada como un pensamiento cuyo origen ya no es atribuido a un cuerpo externo, sino que remite a una sucesión de pensamientos que se elevan hacia la idea de dios. En otras palabras, se trata de una idea que es reconocida como una acción del pensamiento y no de una mera recepción pasiva (Deleuze, 2009, p. 96). Este pensamiento adecuado, en palabras de Laurent Bove, «responde de manera ajustada al problema planteado en lo real» (es decir, a la afección del cuerpo). La idea adecuada representaría un dominio del problema exterior, una comprensión del mismo, que a su vez afecta nuestro cuerpo (2009, p. 18). Este tipo de afecto es una alegría, pero ya no una de orden pasivo. Para Spinoza, en ese momento nuestro cuerpo obra determinado por la razón, por la necesidad

de la razón, y, en ese sentido, podemos decir que se ha afectado a sí mismo. Por ello, el autor llama «activos» a este tipo de afectos que ya no son pasiones, sino acciones (Spinoza, *Ética*, IV, apéndice, capítulo II; 2005, p. 229). Pero, volviendo a la idea adecuada, decíamos que esta responde al problema de la afección; lo que se quiere decir con esto es que nos brinda la pauta de cómo componer nuestra relación con las entidades que nos afectan de manera saludable.⁶ Es decir, nos brinda la pauta de cómo componer relaciones que nos permitan desplegar nuestra potencia. Solo de este conocimiento puede surgir la verdadera actividad, a la que Spinoza da el nombre de libertad.⁷

Ahora bien, estas condiciones solo pueden ser satisfechas donde existe la sociedad entre los seres humanos. Esto no implica, por supuesto, que la sociedad sea de partida un cuerpo íntegramente saludable, pero para Spinoza será siempre preferible a la vida fuera de ella (*Tratado político*, II, 15-16, III, 3; 2010, pp. 98-99, 107-108). Es evidente que tampoco cree que un individuo sea capaz de actuar bajo la guía de la razón en todo momento, ni tampoco que todo individuo pueda llegar a ser libre (*Tratado político*, II, 8 y 18; 2010, pp. 94, 100-101). La sociedad más perfecta, sin embargo, será aquella en que las condiciones hagan posible vivir bajo la guía de la razón, condiciones en las que los individuos puedan reconocer las pautas adecuadas para establecer relaciones saludables entre ellos; por este motivo, un individuo racional siempre tenderá a la creación de esas condiciones sociales (*Ética*, IV, proposición XXXV, escolio; 2005, p. 199). La tarea de la sociedad sería la de hacer que sus miembros actúen exclusivamente por las leyes de la razón (*Tratado político*, II, 21; 2010, pp. 102-103). En ese sentido, la vida social, por ser la condición de posibilidad de la libertad, podría, en condiciones ideales, optimizar la potencia de los individuos (*Tratado político*, II, 13 y 16-17; 2010, pp. 97, 99-100).

Lo interesante es que Spinoza, al aceptar que los individuos no siempre pueden actuar de esa manera, comprende también

6. Bove se refiere a la idea adecuada como una cierta posición estratégica (en términos muy próximos a los que luego, veremos, se define en Foucault), el movimiento mediante el cual «el modo conquista su autonomía» (2009, p. 18).

7. «La libertad no suprime [...], sino que presupone la necesidad de actuar» (*Tratado político*, II, 11; 2010, p. 97). Nótese que el individuo que actúa por mandato de la razón se vuelve similar a dios, quien se afecta siempre a sí mismo.

que las leyes e instituciones de una sociedad no siempre coinciden con ideas adecuadas, sino que, por el contrario, responden muchas veces a imaginaciones surgidas de los afectos reactivos de los seres humanos. Condiciones sociales de estas características producirán, a su vez, individuos de una constitución anímica reactiva, es decir, pasivos (Kaminsky, 1998, pp. 101-103). Sin embargo, el individuo pasivo no deja de tender a la afirmación de su *conatus* y, por ser tan incapaz de obrar como de aceptar su propia impotencia, solo podrá afirmarse por medio de esas imaginaciones que disfrazan su impotencia y su resentimiento —por ejemplo, confundirá los efectos con las causas, comprendiendo su pasividad como algo voluntario y la actividad ajena como una agresión— (*Ética*, I, apéndice; 2005, p. 50). Un cuerpo social predominantemente reactivo, entonces, fomenta la pasividad de los individuos y a la raíz de una alegría surgida en esas condiciones encontramos casi siempre un odio o una tristeza fundante (Deleuze, 2011, pp. 233-236; véase Kaminsky, 1998, pp. 101-107). Así pues, a este tipo de sociedades podemos llamarlas, justificadamente, patológicas.

De la comprensión spinoziana del cuerpo social que he descrito, se desprende una política basada en las estrategias derivadas de las ideas adecuadas: comprender la situación presente de tal manera que se conozcan cuáles son las posibilidades de maximizar el poder de la mayoría de los individuos en el cuerpo social y mantener a raya la reactividad.⁸

3. Crítica genealógica: un diagnóstico normativo

Como afirmaba al principio de este ensayo, pienso que podemos leer los trabajos genealógicos de Nietzsche y Foucault desde la óptica de la filosofía spinoziana, como si sus narrativas históricas se tejieran en el telar de su ontología.⁹ David Wollenberg, en un trabajo reciente sobre la relación entre Spinoza y Nietzsche, propone entender la ontología nietzscheana implíci-

8. Es en ese sentido, pienso, que Martin Saar habla de una ontología política que trate de comprender lo posible y lo imposible en ciertas condiciones sociales dadas.

9. Interpretándola no como una ontología de lo natural, sino únicamente como una ontología política y prescindiendo, tal como sugiere David Wollenberg, del concepto de sustancia.

ta en la genealogía en clave de una ontología modal desprovista de sustancia (2013, pp. 632-633). Soy de la opinión de que podríamos hacer lo mismo con el trabajo de Foucault.

En su prólogo a la *Genealogía de la moral*, Nietzsche llama a un cuestionamiento de la identidad de la cultura occidental de su tiempo. Para responder a la pregunta por quiénes somos en el presente, propone una aproximación a la vivencia, es decir, a la existencia como proceso (Nietzsche, 2009, p. 22). Entonces, llegar a un autoconocimiento implica conocer desprejuiciadamente¹⁰ los procesos históricos por los cuales hemos llegado a ser lo que somos (Foucault, 1999, p. 348). Solo por este camino podremos emitir un juicio sincero sobre el valor de aquello que somos y empezar a pensar sobre las posibilidades de aquello que podemos llegar a ser (Foucault, 1999, p. 348; véase también Saar, 2002, p. 240).

Así, la crítica genealógica, tanto en la obra de Nietzsche como en la de Foucault, partiría de un estado de cosas en el que ciertas condiciones propias de la subjetividad moderna se habrían sedimentado, es decir, donde el sentido común de los individuos tendería a darlas por sentadas o asumirlas como naturales. Tal es la crítica que Nietzsche hace a los psicólogos ingleses por asumir que la moral es el resultado de una tendencia natural a un bienestar comunitario entendido como utilidad (Nietzsche, 2009, p. 39), o la que Foucault dirige a la concepción de una supuesta verdad en lo que respecta a la sexualidad en los discursos de la psiquiatría y el psicoanálisis (Foucault, 2008a, pp. 107-110); al rastrear el origen de estas valoraciones, recuperarían la perspectiva histórica perdida. En este proceso, la dinámica agonística de las fuerzas históricas que han contribuido a formar la subjetividad quedaría expuesta como tal. En palabras de Foucault, el poder de estas fuerzas...

[...] se enraíza en el cuerpo. [...] es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error; como lleva en sí también, a la inversa, el origen —la procedencia—. [...] El cuerpo: superficie de la ins-

10. Es claro que desde la óptica del método genealógico no existiría una posición «propiamente objetiva» o «neutra» desde la cual valorar la cultura. Al hablar de un conocer libre de prejuicios, me refiero a un conocer que es capaz de aceptar la contingencia de los *a priori* de la propia cultura.

cripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructora del cuerpo [1992, pp. 14-15].

Ahora bien, la crítica genealógica, considerada exclusivamente en este nivel, presenta una serie de problemas que el teórico crítico alemán Jürgen Habermas critica en su libro *El discurso filosófico de la Modernidad*, problemas que dieron pie a un debate bastante conocido (y no demasiado fructífero) entre los seguidores de ambos autores.¹¹ En primer lugar, Habermas denuncia que el método de la genealogía, al aproximarse a las prácticas pretendidamente racionales que se han ido conformando históricamente en las sociedades modernas como si se tratara del subproducto de un entramado de relaciones de poder, elimina la posibilidad de hablar de criterios de validez normativa. Al quedar disuelta toda pretensión de validez y expuesta la condición fáctica del poder, quedaría imposibilitada en el proceso toda posible valoración de dichas prácticas, lo que terminaría por privar a la genealogía de todo suelo desde el cual justificar sus críticas (o, sencillamente, de toda posibilidad de pensar en sí misma como algo similar a una crítica): «a medida que se restringe a una objetividad vacía de toda reflexión, a una descripción del cambio caleidoscópico de prácticas de poder, que ascécticamente renuncia a toda participación siquiera sea virtual, la historiografía genealógica se delata como la pseudociencia *presentista, relativista y criptonormativista* que no quiere ser» (Habermas, 2008, p. 301).

Para Habermas, la crítica genealógica llegaría a estas aporías, que resume con el calificativo de «incurable subjetivismo», irónicamente debido a esa supuesta pretensión de objetividad radical que, como se ha señalado, le impediría comprometerse con una posición (p. 301). Asimismo, puesto que todo contrapoder se movería *a priori* sobre el horizonte de un poder omnipresente, toda resistencia se convertiría en algo fútil, surgiendo

11. Para un desarrollo de las críticas habermasianas, véanse McCarthy (1990) y Fraser (1981); para algunas perspectivas más afines a Foucault, véanse Owen (1996) e Ingram (2005).

la cuestión sobre por qué sería preferible la lucha a la sumisión (p. 306).¹² Habermas también critica otro punto fundamental: en el modelo del espacio social sobre el que trabaja Foucault desde la genealogía solamente se daría cabida a acciones de tipo estratégico, lo cual, en el léxico de la teoría de la comunicación que Habermas presupone, quiere decir que estas se orientarían teleológicamente, según un razonamiento instrumental (Habermas, 1998, pp. 126-127). Siendo ese el caso, toda posibilidad de hablar de acciones orientadas por entendimiento o consenso quedaría anulada dentro del marco genealógico, dificultando el pensar en acciones colectivas y minimizando al mismo tiempo el rol de los usos comunicativos del lenguaje en los procesos reales de subjetivación: «la socialización de los sujetos capaces de lenguaje y de acción no puede entenderse al mismo tiempo como individuación, sino únicamente como una progresiva subsunción de los cuerpos, de los sustratos vivos bajo tecnologías del poder. [...] se echa en falta un mecanismo de integración social como el lenguaje (con el entrelazamiento de actitudes realizativas de hablantes y oyentes) que pudiera explicar el efecto individuante que la socialización tiene» (Habermas, 2008, p. 313).¹³

Foucault no desarrolló nunca una respuesta formal a los argumentos de Habermas en contra del método genealógico; sin embargo, en una entrevista dada en el año de su muerte, se defendió frente a sus acusaciones. Para él, Habermas incurriría en una serie de simplificaciones que derivarían de una concepción del poder como algo esencialmente negativo y de lo que habría que liberarse, fundamentalmente opuesto a la racionalidad y a toda posibilidad de hablar de criterios normativos de validez en los

12. Nancy Fraser, a quien Habermas cita, es bastante enfática sobre este punto: «¿Por qué es preferible la lucha a la sumisión? ¿Por qué debemos oponernos a la dominación? Solo introduciendo algún tipo de nociones normativas podría Foucault empezar a dar respuesta a esta pregunta. Solo introduciendo nociones normativas podría empezar a decirnos qué es lo que está mal en el moderno régimen de poder/conocimiento y por qué debemos oponernos a él» (Habermas, 2008, p. 309).

13. Robert Brandom, por su parte, se referirá a Foucault muy brevemente como uno de los principales defensores del irracionalismo filosófico en el siglo XX, siendo Nietzsche su precursor. Para él, ambos autores considerarían a la razón como poco más que una forma históricamente condicionada de poder, tanto o más terrible que cualquier forma de opresión (2009, pp. 143-144, 176).

discursos (Foucault, 1999, p. 412).¹⁴ Y es que, desde la perspectiva genealógica, un discurso podrá perfectamente ser válido y, aun así, estar impregnado de prácticas de poder. De hecho, Foucault afirma que, pese a ser distintas, las relaciones de poder y las relaciones de comunicación se entrelazan las unas en las otras, se apoyan y aprovechan mutuamente (Foucault, 1988, p. 12). Esto es posible en la medida en que Foucault, en un fuerte contraste con la concepción negativa del poder, lo define como «[l]a multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte» (1999, p. 90).

Según Martin Saar, esta concepción del poder, que tendría sus precedentes en las obras de Spinoza y Nietzsche, sería eminentemente ontológica, de carácter constitutivo (2010, p. 11). Comprendido de esta manera, el poder no estaría opuesto a la libertad (ni a lo normativo), sino que se implicarían y condicionarían mutuamente dentro del espacio social. Aquello que un individuo es, lo que es capaz de hacer, la manera en que se comprende a sí mismo y el cómo se relaciona con los demás —todas esas son posibilidades que están definidas por el poder— (p. 11). Foucault mismo es bastante insistente sobre este punto:

Quando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros [...] se incluye un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre «sujetos libres» y solo en la medida en que son «libres». Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos, enfrentados en un campo de posibilidades, donde pueden tener diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos. [...] no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente exclusiva [...], sino un juego mucho más complicado. En este juego, la libertad puede muy bien aparecer como condición de existencia del poder [...]; pero también aparece como aquello que no podrá sino oponerse a un ejercicio del poder que, en última instancia, tiende a determinarla completamente [1988, p. 16].

14. Básicamente, poder entendido como dominación. La respuesta de Foucault según la cual Habermas malentendiendo su concepto de poder parece legitimarse al considerar que este último afirma que Foucault toma su concepto de poder de la tradición empirista de la filosofía moderna —y que le daría usos «trascendentales» de forma ilícita— (Habermas, 2008, p. 294).

Quizá habría que detenernos un poco sobre esta idea antes de proseguir. David Ingram da una explicación bastante clara sobre la posibilidad de una articulación entre las relaciones estratégicas del poder, tal como las concibe Foucault, y relaciones «incondicionadas» como lo serían los actos de habla comunicativos, usando un ejemplo recurrente del propio Habermas. Se trataría del ejemplo de una promesa: al hacer una promesa a un cierto oyente, este tendrá la posibilidad de aceptarla o rechazarla. Como señala Ingram, la oferta se le presenta a este sujeto como una oportunidad de ejercer su libertad; visto así, podemos decir que, al hacer el ofrecimiento, el hablante abre un espacio de posibilidades, hace un despliegue de poder que *conduce* necesariamente la respuesta del oyente. Y, sin embargo, este conducir —propio del ejercicio del poder (Foucault, 1988, p. 15)— no es sinónimo de un engaño. El acto de la promesa constriñe las posibles respuestas, pero al mismo tiempo da esas posibilidades —aceptar o resistirse a hacerlo—. Así pues, «la libertad y el poder del oyente están condicionados por la libertad y el poder del hablante y viceversa» (Ingram, 2005, p. 265).

Sobre el tema concreto de la dominación, Foucault se referirá a ella como una relación de poder que habría quedado fijada, en la que la ventaja estratégica de uno de sus polos se hace tan asimétrica con relación a la del otro que las posibilidades de agencia de este se ven reducidas al mínimo, e incluso llegan a desaparecer del todo —caso en el que, para el autor, ya no podría hablarse propiamente de poder— (1999, p. 395). Dicho esto, creo que es en este nivel donde podríamos ubicar las figuras de la «pasividad» y la «actividad» en la crítica genealógica.

Cuando Nietzsche habla, en el primer tratado de la *Genealogía de la moral*, acerca del individuo de moral esclava, define la comprensión que tiene este de su realización y felicidad como «narcosis, aturdimiento, quietud, paz, “sábado”, distensión del ánimo y relajamiento de los miembros, esto es, dicho en una palabra, como algo pasivo», un rechazo a las fuerzas exteriores que podrían violentarlo. Esto se muestra en claro contraste con la felicidad del individuo noble, para quien, según nos dice, sería imposible separar la felicidad de la actividad, una felicidad siempre comprendida en términos de un obrar bien (Nietzsche, 2009, p. 52). Para Nietzsche, estas dos comprensiones diferenciadas de la felicidad serán sintomáticas de los caracteres antitéticos de estos individuos, lo cual se refleja en sus valoraciones, sus mane-

ras de aproximarse a la realidad. En el caso del esclavo, su manera de valorar responderá a su propia impotencia: su ojo es siempre un ojo deshonesto, puesto que, en tanto existe, le es necesario afirmarse, aumentar su sentimiento de poder,¹⁵ y no habrá otra forma de hacerlo que comprender su incapacidad de obrar no como el producto de una dinámica relacional, sino como una acción voluntaria y, a partir de esa ficción, crearse un mundo que le dé la apariencia de la necesidad (Nietzsche, 2009, p. 50; véase también Owen, 1995, pp. 43-44). Esto es, desconocerá los procesos por los que ha llegado a ser lo que es, aceptando estas condiciones como dadas. Un buen contraste se hallará en la figura del filósofo descrita en los primeros párrafos del tercer tratado. Este, en principio, se encuentra atado a los mismos ideales ascéticos que en el esclavo aparecen como negadores de la vida y, sin embargo, hallará en ellos un suelo fértil para el despliegue de su libertad: «¿Qué significa, pues, el ideal ascético en un filósofo? Mi respuesta [...] es: al contemplarlo el filósofo sonríe a un *optimum* de condiciones de la más alta y osada espiritualidad —con ello no niega “la existencia”, antes bien, en ello afirma su existencia y *solo* su existencia—» (Nietzsche, 2009, p. 140).

Pienso que podemos encontrar una variante muy interesante de esta misma dinámica en las obras de Foucault, concretamente en la oposición entre las nociones de «poder pastoral» y «prácticas de sí». El autor identifica estos conceptos con dos formas distintas de subjetivación, ambas consecuencia de un ejercicio del poder. En uno de sus últimos trabajos, se refiere a ellas de la siguiente manera: «Hay dos significados de la palabra sujeto: sometido a otro a través del control y la dependencia, y sujeto atado a su propia identidad por la conciencia o el conocimiento de sí mismo» (Foucault, 1988, p. 8). Así pues, se tratará de una subjetividad formada de manera heterónoma y pasiva, en contraste con otra distinta, involucrada activamente en el proceso, que llega a la autonomía a través de la autoconciencia. Para sostener este punto, pasaré a detallar brevemente estos dos modos de subjetivación.

Foucault rastrea el origen del poder pastoral a las religiones orientales, pese a haberse desarrollado propiamente en las insti-

15. Pienso que, a pesar de la comprensión de Nietzsche del *conatus* spinoziano como una tendencia hacia la supervivencia, su concepto de «voluntad de poder», en este sentido específico, se aproximaría mucho al primero.

tuciones cristianas (1990, p. 99). El cristianismo, nos dice, al haberse organizado como Iglesia, habría propuesto la idea de que ciertos individuos particulares, legitimados por sus cualidades religiosas, estarían en capacidad de servir a los demás, no como monarcas, maestros o profetas, sino como pastores (1988, p. 8). El poder del pastor se diferencia del de otras autoridades, en primer lugar, por no preocuparse tanto de un territorio específico como de los miembros de su rebaño, más exactamente, por el alma de cada miembro individual del rebaño, a lo largo de toda su vida (p. 9; véase también Foucault, 1990, pp. 100-103). Para poder ejercer este poder adecuadamente, será necesario conocer los pensamientos de estos individuos, explorar sus almas para sacar a la luz sus secretos; por ello, los pastores deben tener un conocimiento del alma, además de la capacidad para conducirla (Foucault, 1990, pp. 100-103). Ahora bien, Foucault considera que en cierto momento el Estado moderno se habría apropiado de las técnicas propias de este poder individualizante, desarrollándolo y adaptándolo al gobierno de poblaciones (1988, pp. 8-9). Ya no se encargaría de una salvación supramundana, sino que se enfocaría en un bienestar terreno, asegurado no solo por los funcionarios estatales, sino también por una amplia red de especialistas de una variedad de instancias públicas y privadas (p. 10; véase también Foucault, 2008a, pp. 63-65; 2007, pp. 30-41), legitimados ya no por un saber eclesiástico, sino científico (2008a, pp. 107-110). Este nuevo poder pastoral secular, al que Foucault también llama «biopoder», se articula en dos ejes diferenciados: uno enfocado en una variedad de medidas relativas a la regulación poblacional («biopolítica») y otro, en toda la serie de técnicas y procedimientos que buscarían adiestrar los cuerpos de los individuos, formarlos y adaptar sus capacidades —«disciplina»— (pp. 131-133). Como decíamos antes, para ejercer esta forma de poder, los especialistas necesitan extraer de los individuos la verdad acerca de sus pensamientos, lo que implica poner en marcha un entramado de dispositivos y procedimientos de tipo confesional (pp. 19-38, 58-71). Este dinamismo del poder predispone a los sujetos a participar en estos mecanismos, retroalimentando el saber y autoridad de estas instancias —piénsese, por ejemplo, en un paciente en una consulta médica, o en un interrogatorio policial— (p. 60).

Por supuesto, tal como lo explica el propio Foucault y como se ha venido argumentando en este ensayo, estas intervenciones

del poder que buscan transformar, administrar y, en última instancia, dominar la vida de los individuos no se darían sin la posibilidad de resistencias (Foucault, 1988, p. 5) —la vida, dice, «escapa de ellas sin cesar» (2008a, p. 135)—. Sin embargo, el autor parece pensar que estas reacciones espontáneas de los individuos no serían una forma de resistencia lo suficientemente fuerte, en el sentido de que no transformarían por sí solas la distribución estratégica del poder propia de las instancias de saber-poder (1984, p. 343), ni se percatarían necesariamente de la contingencia de estos procesos (2008a, p. 60).

Al igual que para Spinoza, la libertad como ideal normativo parecería ir de la mano, en la crítica genealógica, de una noción de actividad que en los últimos trabajos de Foucault aparece desarrollada en la figura de las «tecnologías del yo» o «prácticas de sí». Como adelantáramos brevemente, en contraste con un sujeto que es adiestrado de manera pasiva por las tecnologías del poder en su paso por distintas instancias de poder normalizador, mediante programas biopolíticos, o por la asimilación de un discurso verdadero sobre la propia individualidad, el concepto de práctica de sí implica una actividad *reflexiva* del sujeto sobre sí mismo, sujeto que se comprende como partícipe de los procesos de formación de su subjetividad. Ahora, en un sentido estricto, estas prácticas no son otra cosa que disciplina, pero en la forma de un ejercicio metódico de comprensión y asimilación de un saber práctico¹⁶ por medio del cual el individuo buscaría establecer una relación de enseñoramiento consigo mismo. Por ejemplo, Foucault dirá de la relación entre discípulos y maestros en las escuelas filosóficas del mundo antiguo que no era una relación basada en una obediencia comprendida como virtud, como la que se daría posteriormente entre el abad y el monje del cristianismo temprano, ni tenía por objetivo la llegada a un estado de pureza a través de la renuncia (y que refleja el tipo de relación pasiva que ocasionalmente se da entre los individuos y las autoridades pastorales contemporáneas), sino que la describe como una relación fundada en «la capacidad del maestro de guiar al discípulo hacia una vida feliz y autónoma a través del buen consejo» (1990, p. 87), fortaleciéndolo de modo que sea capaz no

16. «[...] un conjunto de prácticas mediante las cuales uno puede adquirir, asimilar y transformar la verdad en un principio permanente de acción. *Altheia* se convierte en *ethos*» (Foucault, 1990, p. 74).

solo de enfrentar los obstáculos de la vida pública, sino, especialmente, de dominar su propio deseo —lo que no implicará una renuncia a él— (2008*b*, p. 77). Las verdades transmitidas por los maestros a sus discípulos solo serían validadas y asimiladas por estos últimos tras un proceso de reflexión, un «escuchar al *logos*», de quien vendría realmente la autoridad del discurso (1990, p. 69). Es decir, las normas transmitidas solo serían aceptadas en tanto que se las puede comprender como racionales y beneficiosas, como necesarias para la transformación en un individuo soberano. Es por ello que, para Foucault, en la mayoría de circunstancias, será más acertado hablar, antes que de una liberación del poder, de prácticas que liberan al individuo y que necesariamente implican poder. Este poder ya no debería ser entendido como venido de fuera, sino como una fuerza ejercida por el individuo sobre sí mismo en su relación consigo mismo y con los demás: «esta libertad es algo más que una simple no esclavitud, más que una manumisión que hiciera al individuo independiente de toda constricción exterior o interior; en su forma plena y positiva, es un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás» (2008*b*, p. 90).

Estas prácticas, en la medida en que involucran siempre relaciones dialógicas (entre maestros, discípulos y condiscípulos), pueden ser comprendidas como intersubjetivas. En este sentido, podría hablarse de una producción activa de valores o de normas, a los que se llega de manera conjunta. No habría una adecuación a las normas (en el sentido de normalización), sino más bien una apropiación creativa de las mismas por parte de los sujetos.¹⁷ El modelo de libertad que encontramos aquí sería el de una libertad positiva entendida en términos de expresividad y que surgiría de esta apropiación. Piénsese, por ejemplo, en la amplia gama de melodías que se convierten en una posibilidad para quien se ata a las reglas, intersubjetivamente reconocidas, de la praxis de un instrumento musical; en este sentido, la aplicación creativa de esas normas abriría el espacio de las posibilidades (para una explicación bastante clara de este concepto, véanse Brandom, 1979; y Owen, 2008, pp. 143-167).

17. «[...] la distinción entre los modelos provistos por las prácticas disciplinarias y el cuidado de sí es la diferencia entre la normalización del individuo (de acuerdo con normas impuestas por uno mismo o por los demás) y la individualización de las normas» (Owen y Woodford, 2012, p. 304).

Por supuesto, Foucault no cree que estas prácticas sean algo exclusivo del mundo antiguo precristiano, sino que las ubica entre las posibilidades del individuo contemporáneo, junto con los procesos de subjetivación más bien pasivos (Foucault, 1999, pp. 403-406). Se trataría de posicionamientos distintos en la red de relaciones estratégicas que hemos convenido en llamar poder, formas diferentes de relacionarse con uno mismo y con los demás (tanto entre los gobernados como entre ellos y los gobernantes). Foucault no se opondría al ejercicio del poder gubernamental, sino que, en pos de mantener un equilibrio de fuerzas en el campo social, este poder debe hallar un contrapoder adecuado en las prácticas y resistencias de los sujetos gobernados, así como en la propia actitud de los gobernantes (Ingram, 2005, p. 261).

Interpretada de esta manera, pienso, la crítica genealógica puede ser comprendida como una herramienta que, al rastrear los efectos del poder en el espacio social, evidenciaría las normas sedimentadas bajo la apariencia de una normalidad fáctica, es decir, sería un «hacerlas explícitas»,¹⁸ contribuyendo así en el proceso de hacer del individuo un agente activo en las condiciones de su subjetivación y, en esa medida, emprender la marcha hacia aquello que puede llegar a ser.

4. Conclusiones

Para recapitular, la idea que se ha tratado de sustentar en este ensayo es que la crítica genealógica quedaría provista de una base normativa si se la comprende como fundada sobre la base de una ontología modal, esto es relacional, de tipo spinoziano. En la ontología de Spinoza, los individuos establecen relaciones de fuerzas que, según su carácter, aumentan o disminuyen su poder o potencia, siendo caracterizadas a partir de este criterio como más o menos saludables. La economía de las fuerzas que componen una relación saludable proveería a la larga a los individuos en ella de los medios para reconocer su ser-relacional y, así, componer nuevas relaciones saludables («actividad»), reduciendo a un mínimo los momentos de padecimiento o reactividad («pasividad»). En los momentos de pasividad, los indivi-

18. Tomo la expresión que usa Robert Brandom y que halla su precedente en la tradición kantiana.

duos no se comprenden como efectos de relaciones de fuerzas, sino que las identidades relacionales pasan a «sustancializarse», creando ficciones —en el lenguaje de Spinoza, se confunden las causas con los efectos— (*Ética*, I, apéndice; 2005, p. 50).

La genealogía podría adaptarse a este esquema en la medida en que sus narrativas pretenden aproximarse a un espacio social en el que cierto desequilibrio en las relaciones de poder habría sedimentado las identidades y valoraciones normativas de los sujetos, ocultando de esta manera las prácticas sociales y demás procedimientos a partir de los cuales estos se habrían constituido como sujetos. Estos efectos normalizadores del poder limitarían las posibilidades de ser de los individuos afectados, pese a no privarlos enteramente de la capacidad para resistir. Así, el papel de las narrativas genealógicas sería exponer el carácter contingente de estas condiciones sociohistóricas, ayudando a los sujetos a tomar conciencia de ello, abriéndoles nuevas posibilidades que les permitan adoptar un papel más activo en la conformación de su subjetividad. Esto implicaría no solamente una nueva forma de relacionarse consigo mismos y con los demás, sino también la posibilidad de participar más activamente en la producción de las normas y prácticas sociales.

Por supuesto, no estaría de más mencionar que ninguno de los autores trabajados en este ensayo consideraría plausible la existencia de un cuerpo social enteramente activo (ni, evidentemente, uno enteramente pasivo o reactivo), ni tampoco individuos enteramente activos/pasivos. Habría que pensar en la actividad y la pasividad, tal como he buscado definir las, como dos momentos propios de la economía de las fuerzas en el espacio social, los cuales coexisten en él. Asimismo, si se quiere hablar de una sociedad saludable, idealmente deberá haber una abundancia de fuerzas activas expresadas por los sujetos por encima del padecimiento y la reactividad, sin dejar de reconocer a esta última como un momento necesario para el adecuado funcionamiento de lo social. No olvidemos que la reacción y la pasividad pueden ser un primer síntoma de resistencia en una relación de poder asimétrica (Foucault, 2008a, p. 135), donde eventualmente podrían desarrollarse nuevas prácticas de sí y formas activas de contrapoder. Así pues, como ya lo habíamos dicho, el problema no será propiamente el poder, sino el equilibrio que logre establecerse entre las relaciones estratégicas que lo conforman.

Bibliografía

- BOVE, Laurent (2009). *La estrategia del conatus. Afirmación y resistencia en Spinoza*. Traducción de Gemma Sanz Espinar. Madrid: Tierradenadie Ediciones.
- BRANDOM, Robert (1979). «Freedom and Constraint by Norms». *American Philosophy Quarterly*, 16(3), 187-196.
- (2009). *Reason in Philosophy: Animating Ideas*. Cambridge-Londres: Harvard University Press.
- DELEUZE, Gilles (2009). *Spinoza: filosofía práctica*. Traducción de Antonio Escohotado. Segunda edición. Barcelona: Tusquets Editores.
- (2011). *En medio de Spinoza*. Segunda edición. Buenos Aires: Cactus.
- FOUCAULT, Michel (1984). *The Foucault Reader*. Edición de Paul Rabinow. Nueva York: Pantheon Books.
- (1988). «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3-20.
- (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós.
- (1992). *Microfísica del poder*. Traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Tercera edición. Madrid: Ediciones Endymión.
- (1999). *Ética, estética, hermenéutica*. Traducción de Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2008a). *Historia de la Sexualidad: 1. La voluntad de saber*. Traducción de Ulises Guiñazú. Segunda edición. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2008b). *Historia de la sexualidad: 2. El uso de los placeres*. Segunda edición. Traducción de Martí Soler. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRASER, Nancy (1981). «Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions». *Praxis International*, 1, 272-287.
- HABERMAS, Jürgen (1998). *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus.
- (2008). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Buenos Aires: Katz Editores.
- INGRAM, David (2005). «Foucault and Habermas», en Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (pp. 240-283). Nueva York: Cambridge University Press.
- KAMINSKY, Gregorio (1998). *Spinoza: La política de las pasiones*. Segunda edición. Barcelona: Gedisa.
- MCCARTHY, Thomas (1990). «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School». *Political Theory*, 18(3), 437-469.
- NIETZSCHE, Friedrich (2009). *Genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.

- OWEN, David (1995). *Nietzsche, Politics and Modernity*. Londres: SAGE Publications.
- (1996). «Foucault, Habermas and the Claims of Reason». *History of the Human Sciences*, 9(2), 119-138.
- (2008). «Nietzsche, Ethical Agency and the Problem of Democracy», en Herman W. Siemens y Vasti Roodt (eds.), *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought* (pp. 143-167). Berlín: Walter de Gruyter.
- y Clare WOODFORD (2012). «Foucault, Cavell and the Government of Self and Others: On Truth-telling, Friendship and an Ethics of Democracy». *Iride*, 25(2), 299-316.
- SAAR, Martin (2002). «Genealogy and Subjectivity». *European Journal of Philosophy*, 10(2), 231-245.
- (2010). «Power and Critique». *Journal of Power*, 3(1), 7-20.
- SPINOZA, Baruch (2005). *Ética*. Traducción de Gustavo Sidwell. Buenos Aires: Terramar Ediciones.
- (2010). *Tratado político*. Traducción de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial.
- WOLLENBERG, David (2013). «Nietzsche, Spinoza and the Moral of Affects». *Journal of the History of Philosophy*, 51(4), 617-649.