BENEMERITA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

MAESTRIA EN CIENCIAS POLITICAS

LA PSICOPOLÍTICA Y LAS FUENTES DE LA VOLUNTAD DE PODER

Tesis

Para la obtención del grado de:
MAESTRO EN CIENCIAS POLÍTICAS

Presenta:
LICENCIADO EROS DE JESUS ALTAMIRANO LUGO

Director de Tesis:
DOCTOR MIGUEL ANGEL RODRIGUEZ RODRIGUEZ

CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología

Puebla, Puebla Junio, 2018

Para mi esposa y mi hijo…

Porque somos en la mirada

de quien nos reconoce

LA PSICOPOLITICA Y LAS FUENTES DE LA VOLUNTAD DE PODER

Dentro del ámbito de las ciencias políticas existe un tema que podríamos decir está presente desde hace mucho tiempo en la mesa del debate: la psicopolítica. En mi opinión la psicopolítica, una disciplina relativamente nueva, pretende relacionar la voluntad incondicional de poder, entendida como el deseo del dominio sobre los otros, con la psicología y el psicoanálisis y, en los tiempos de la biopolítica que corren, con la maquinación de los consensos políticos.

Mi inquietud nace con Friedrich Nietzsche cuando afirma que la psicología se entiende mejor desde la voluntad de poder y no a la inversa.

En ese sentido, mi tesis, aborda el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad del rendimiento, o, bien, de la biopolítica a la psicopolítica. En un primer momento abordo el estudio de la voluntad que parte de Arthur Schopenhauer para convertirse en voluntad de poder en Friedrich Nietzsche y su desarrollo posterior en Martin Heidegger y Ernst Jünger, hasta convertirse en una propuesta del pensar ontológico.

Respecto al segundo momento se abordan a los pensadores contemporáneos Michel Foucault, quien dejó una obra escrita concreta alrededor del poder, que en tiempos recientes se ha ampliado; posteriormente, Giorgio Agamben que retoma el hilo de pensamiento de Foucault en una arqueología y genealogía que rescata el concepto homo sacer para comprender y desnudar la violencia del derecho y el estado estructural del poder en nuestros tiempos; así mismo Slavoj Zyzek, quien por la vitalidad y popularidad de su pensamiento resulta pertinente revisitar; y de igual manera polémico, el coreano Byung Chul Han, con un estudio puntual y crítico del poder y la violencia.

Estudiar la voluntad y diferenciarla de la voluntad de poder, que es voluntad de vida, de la voluntad incondicionada de poder, que es el resultado del predominio de la verdad como técnica, es el propósito de este texto.

PRIMER CAPITULO

SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE

Arthur Schopenhauer. La voluntad.

Me verás volar, por la ciudad de la furia,

donde nadie sabe de mí, y yo soy parte de todos.

Gustavo Cerati

Arthur Schopenhauer nació en Danzig el 22 de Febrero de 1788, presentó a sus 30 años de edad el que se dice su único libro "El mundo como voluntad y como representación". En abril de 1853 un periódico inglés lanza a la luz al en ese entonces desconocido filósofo alemán; su padre hubiera deseado y visto con orgullo esta filiación, a pesar de presionarlo a decidir por una vida comercial como la que en algún momento tomó.

Sin lugar a dudas, el pensamiento de Schopenhauer se centra en que el mundo es el autoconocimiento de la voluntad. La voluntad, a su vez, es expresión del no-ser, del no-yo, siguiendo con las características personales y de vida del filósofo, que abordaré más adelante, el mal se transcribe en la pregunta filosófica fundamental ¿Por qué el ser y no la nada?

Muy pronto en su juventud, la naturaleza irrumpe en Arthur de forma que no le permite sentir el calor de la vida, lo asombra y le espanta de igual manera la voluntad de vivir, de la que no podemos librarnos porque constituye la totalidad de nuestra propia esencia. La vivencia que percibe es una corriente fría que le atraviesa y que le arrastra.

La realidad palpitante del cuerpo del joven filósofo, que vivió en el puerto de Hamburgo en su momento más álgido, se presentó lejana y extraña, incluso volviéndose un enigma, el enigma filosófico. Según Rudiger Safranski esta realidad corporal la denominará más adelante voluntad y será el núcleo de su filosofía.

El momento cultural y social que le tocó vivir a Schopenhauer fue una época filosófica que Safransky describe como los años salvajes de la filosofía. Estando en Alemania, una Alemania post-kantiana en el momento revolucionario, el concepto de la cosa-en-sí,

describe lo percibido por Schopenhauer, somos nosotros mismos en nuestra corporalidad, vivenciada por dentro.

De tal manera, que intuitivamente Arthur se aproxima a la cosa-en-sí como la voluntad que vive, incluso antes de entenderse a sí misma. La inquietud que provoca este concepto kantiano y su aproximación al de la voluntad con el que responderá más adelante Arthur, se describe como el corazón del universo, la voluntad está inmediatamente relacionada con la totalidad, una totalidad provocadora, en conflicto, salvaje, careciendo de sentido y de propósito.

En una historia de las ideas, Safranski da una descripción rica en simbolismos y momentos significantes y de signaturas, una genealogía que rompe con el imaginario de la figura de Schopenhauer, o la sustenta. El espíritu de Arthur fue alimentado por la contemplación directa de las cosas, el conocimiento que construye es de una intuición, aspirando a la separación y no a la unión, de tal manera que no corre el peligro de tomar las palabras por las cosas.

Hay una admiración, descrita por su madre, por la miseria humana, al verse enfrentado por el padre para tomar una de las decisiones más importantes de su vida entre viajar y terminar formándose como comerciante continuando con una tradición familiar o dedicarse al estudio, Arthur tenía una fascinación por las lecturas, mismas que realizaba a escondidas de su padre, sin embargo, decidió viajar.

Encontró la miseria humana de primera mano durante su viaje, en su experiencia en el arsenal de Toulon, que puede tomarse como la ilustración necesaria de su metafísica de la voluntad. El encadenamiento de existencia individual y de la razón a la voluntad de vivir anónima.

> *Todos nosotros estamos forzados a galeras por mediación de la voluntad que constituye nuestro ser. Incluso antes de que asome la razón, estamos ya firmemente encadenados a un impulso ciego de autoafirmación y la cadena nos sujeta nos vincula a la vez con nuestros prójimos. De modo que cada movimiento que ejecutamos sólo sirve para infligir dolor al otro. Hay una inmanencia trascendente,*

> *una altura sobreterrenal sin cielo, un éxtasis divino sin Dios. Es posible el éxtasis del conocimiento puro. La voluntad puede volverse contra sí misma, puede consumirse en sí misma y convertirse completamente en ojo: ya no es, sólo ve.*

Schopenhauer regresa de su viaje y empieza con su carrera como comerciante, sin embargo, no deja de lado sus lecturas que continúa ocultando, su inquietud lo lleva a descubrir en el subsuelo afectivo del discurso de la teodicea no tanto la fe cuanto la voluntad de creer.

Con la muerte de su padre Arthur podría haber eliminado un peso de sí al no seguir en una carrera que sólo le brindaba tedio, pero tuvo que intervenir su madre para ayudarlo, ya que ella pudo de igual manera liberarse por medio de una serie de actos como liquidar la empresa, vender la casa y mudarse de ciudad.

La madre de Arthur se estableció en Weimar, generando un círculo cercano de burgueses, aristócratas y personalidades de la vida cultural, que la hizo sentir plena, entre otros Goethe formaba parte del círculo. La admiración de Arthur por Goethe por la estrecha relación que mantuvo con su madre en las veladas que organizaba, al parecer no fue correspondida, incluso hubo una carta de recomendación nunca entregada.

Después de una alargada vida de decisiones que lo llevaron por caminos de abnegado regocijo, retoma sus estudios en Medicina, no tan alejada de la filosofía según Kant, pero la declina después del tercer trimestre, en la Universidad de Gotinga donde estuvo dos años. Platón y Kant son, después del romanticismo alemán cultivado por Schopenhauer sus primeras influencias filosóficas. A Kant lo nombra el Epicuro de filosofía especulativa, demostrando en el autor la incognoscibilidad de la cosa-en-sí.

Rousseau y Kant compaginaron en el sentido de que ambos, según Safranski, abrieron las puertas del yo, de la subjetividad. Rousseau explica que solo se puede tener sensación del mundo exterior cuando forma parte del sentimiento del yo, y puesto que las sensaciones introducen en mí el ser exterior y a su vez solo existen en el ámbito del sentimiento del yo, sin éste no puede haber ser. La perspectiva que deja Kant es que, por un lado, está el ser que es ser representado, y la cosa-en-sí, como la sombra del conocer.

Se hablará entonces que el mundo es construido por uno mismo, abriendo la posibilidad de llegar a dominar lo hecho; esta utopía es enajenante e introduce el temor de que con la pérdida de fuerza de la utopía quede el temor ante la historia construida por uno mismo.

Las reflexiones de Schopenhauer, que propone Safranski, alrededor de Kant, explican mucho sobre los fundamentos de la filosofía de la voluntad: por una parte, en la representación está la necesidad o causalidad del actuar, pero en el momento de la acción hay indeterminación. El hombre vive en dos mundos, en términos kantianos, un *phainomenon*, el mundo sensible sometido a sus propias leyes, por otra parte, es un *noumenon*, una cosa-en-sí, sin necesidad y sin causalidad, un algo que ya es incluso antes de que yo pueda comprenderlo y explicarlo, y que es diferente e infinitamente más de lo que yo puedo entender.

Siguiendo con las influencias teóricas de Schopenhauer, fue Rousseau quien había considerado a la voluntad como la fuerza de la libertad. Kant por su parte consideró que la voluntad es la naturaleza en nosotros. La fuerza de la libertad en Kant no es la voluntad, sino el deber, un deber con fuerza y autonomía suficiente para extraer de sí mismo un querer, punto que marcó la diferencia mucho más adelante para nuestro autor.

Respecto al platonismo que alumbra a Schopenhauer es posible decir que se aleja del imperativo moral kantiano. Refiere que el mito de la caverna le deja la reflexión que apunta hacia otro ser. Descrito como un erotismo de la verdad, donde lo semejante se aproxima a lo semejante, es decir, a través del conocimiento nos asemejamos a lo conocido.

Schopenhauer es movido a Berlín, atraído por Fichte, quien a su vez motivado por Kant desarrolla que el mundo empieza con una acción y con una acción empieza lo que llama yo, yo me engendro a mí mismo en cuanto yo, luego soy, dirá. Y continúa diciendo que el yo es fuente de toda realidad, y toda realidad del no-yo ha sido transferida desde el yo. Por lo tanto, sólo el yo es capaz de representar, toda limitación del yo es autolimitación.

La cosa-en-si propuesta por Kant es dejada de lado incluso por él mismo, bajo la interpretación que la cosa-en-si es una cosa para nosotros. Así Fichte llevó esta idea como

bandera, llegando a popularizar el yo, portando el espíritu del subjetivismo y las posibilidades de acción ilimitadas.

Novalis quien siguió el pensamiento de Fichte, se adentró con su yo en la profunda naturaleza terminando por sorprenderse de que no es la naturaleza lo que aparece bajo la forma del yo, sino que es el yo lo que aparece bajo la forma de la naturaleza. El yo, que quiere reencontrarse y volver a reconocerse en todas partes, se ve rodeado repentinamente de oscuridad y siente que pertenece a la zona nocturna de la naturaleza.

Dentro de uno mismo se alza un reino de sombras y se vislumbran los contornos de un continente desconocido: el inconsciente. El que quiere entenderse y sentirse a sí mismo con tanta intensidad hace pronto el descubrimiento de lo indefinible y lo equívoco.

Schopenhauer buscaba en Fichte la respuesta a su pregunta sobre el alejamiento platónico de la consciencia empírica. La consciencia del yo, como respuesta era desalentadora, buscaba la integración o conciliación del desgarre provocado por Kant, que la vida pudiese convertirse en un todo nuevamente, como la reconciliación propuesta por Hegel o Marx. Schopenhauer tomó otro camino.

Para Safranski, el filósofo de Danzig concibe la misión de la filosofía en protegerse frente a sí misma, frente al peligro de ser seducida por el impulso de las propias construcciones intelectuales. Pero lo inefable no debe convertirse en algo completamente inexpresable, en palabras de Wittgenstein citado por Safranski, decir en lenguaje discursivo lo que se puede decir de modo tal que quede delimitado el ámbito al que no llega el lenguaje, llevar hasta sus límites los conceptos para que brote en lo que no puede haber ningún concepto.

Decepcionado por la filosofía de Fichte y movido por el tiempo político y de guerra que transcurre en Berlín, abandona la ciudad y se lanza a escribir, en una suerte de iluminación metafísica, su tesis doctoral: “Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente”, la cual, al ver la luz, no le genera público. Será la actitud persistente de Arthur para enfrascarse en su contemplación y las reflexiones alrededor de Kant las que lo llevarán a identificar a la cosa-en-si kantiana con la voluntad. Con lo que se abre el camino para abordar la obra “El mundo como voluntad y representación”.

La siguiente frase se muestra contundente: “Fuera de la voluntad y la representación no conocemos ni podemos pensar nada” (Schopenhauer, 2009).

Encontramos que ambos conceptos, voluntad y representación, se encuentran en el mundo. El mundo como representación es correlato en forma mediata del acontecimiento de la subjetividad. Es desarrollado en el libro primero de la obra y explica la teoría del conocimiento valiéndose del principio de razón kantiano.

La frase “el mundo es *mi* representación” describe esta verdad válida para todo ser viviente y cognoscente, fruto de la reflexión filosófica. El mundo es representación en relación con otro ser, que no es más que uno mismo. La representación puede ser de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica, pero como *a priori* es la forma de toda experiencia, más que el tiempo, espacio y causalidad, pues están supuestas en aquella. Sin embargo, todas están bajo una forma común, general y pensable: la división en sujeto y objeto. Todo lo que existe para el conocimiento, todo el mundo sometido al principio de razón, es objeto en referencia a un sujeto, alguien que intuye, en una palabra, representación.

No obstante, por el momento, abordaremos únicamente el tema de la voluntad.

Ahora bien, en opinión del pensador alemán, el sujeto conoce el mundo por medio de sus expresiones universales, es decir, el principio de razón, a través de representaciones, es decir, es en ese sujeto precisamente, en su cuerpo, que se suceden las dos formas: la representación, a través de la intuición y del conocimiento de las leyes de los objetos y la voluntad, como movimiento de su cuerpo.

Para Schopenhauer (2009) la acción del cuerpo no es más que el acto de voluntad objetivado. El cuerpo es convertido en representación de tal manera que cuando una acción es contraria a la voluntad se llama dolor y cuando es acorde a ella será placer. Así, se conoce la voluntad y el cuerpo como inseparables, como unidad, pero no en su esencia. La voluntad es en sí y en su esencia más íntima. Y nos recuerda que: “la voluntad se manifiesta en los movimientos voluntarios de ese cuerpo, visibilidad de los actos de voluntad individuales”.

La voluntad objetivada se entiende, en modo visible como representación, a través del cuerpo, en fenómenos, ya que la *cosa en sí* es únicamente la voluntad. Los motivos y el carácter, son actos de voluntad, fenómenos sometidos al principio de razón. Entonces la voluntad no es representación sino lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y de la totalidad que se manifiesta en toda fuerza natural que actúa ciegamente, así como también en el obrar reflexivo del hombre.

Pero la voluntad no es fuerza, más bien, la voluntad son todas las fuerzas de la naturaleza. Según Schopenhauer: "el único (concepto) entre todos los posibles que no tiene su origen en el fenómeno, no en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, y a la vez es el mismo, ya que aquí el cognoscente y lo conocido coinciden".

De lo anterior, la voluntad como cosa *en si* es distinta del fenómeno, está libre de las formas fenoménicas, ni siquiera es objeto para un sujeto, tampoco tiene expresión en el principio de razón, donde se incluye el tiempo y el espacio y la causalidad, es decir, las formas de conocer. Por lo tanto, el individuo o la persona no son la voluntad sino un fenómeno de la voluntad bajo el principio de razón. Conviene recordar lo que Nasio escribe alrededor del esquema del inconsciente en Freud sobre el Principio de realidad, en primer lugar, es preciso considerar que en cuestión al principio de placer-displacer la excitación es siempre interna y se traduce como representante ideativo o representante de la pulsión y se mantiene así constantemente sin posibilidad de descarga total y por medio de una metáfora de la acción, además de introducir el mecanismo de represión. Al interior del esquema se instala un conflicto entre dos grupos; uno, a la izquierda, ansía de inmediato el placer de una descarga total*:* "el placer aquí es soberano; el otro grupo, a la derecha, se opone a esta locura, recuerda las exigencias de la realidad e incita a la moderación: la realidad aquí es soberana. Mientras que el principio que rige el primer grupo mayoritario de representantes se denomina Principio de displacer-placer, el que rige el segundo grupo minoritario de representantes se denomina Principio de realidad" (Nasio, 1996. pp.31).

La voluntad carece de razón, pero como fenómeno está sometida a la ley de la necesidad que en Schopenhauer se equipara al principio de razón. La voluntad actúa sin conocimiento alguno. No se determina por motivos, sino por estímulos. Schopenhauer nos explica que: “el estímulo, al igual que todas las causas en general, como también el motivo, nunca determina más que el punto en el que irrumpe la manifestación de toda fuerza en el tiempo y el espacio, pero no la esencia interna de la propia fuerza que se manifiesta y que, conforme a nuestra deducción anterior, hemos conocido como voluntad”. Es el punto medio entre el motivo, que es la causalidad mediada por el conocimiento, y la causa.

Po lo tanto, mientras mayor necesidad lleva consigo un conocimiento, más hay en él que no se puede pensar ni representar de otro modo. Para cada manifestación de la voluntad, para cada acto individual de la misma en este momento y en este lugar se puede demostrar un motivo del que se ha de seguir necesariamente bajo el supuesto del carácter del hombre.

El obrar del hombre es un fenómeno inmediato de la voluntad, el carácter igualmente carece de razón, está fuera de las causas y del dominio del principio de razón, se conoce como objetividad inmediata de la voluntad que constituye el en sí de toda la naturaleza. En el hombre se objetiviza la voluntad como caracteres individuales, como una personalidad completa “expresada ya externamente por una fisonomía fuertemente marcada que abarca toda la corporación” (Schopenhauer, 2009). Por lo tanto, todo hombre se ha de ver como un fenómeno de la voluntad especialmente determinado y caracterizado.

Toda causa es causa ocasional, tanto en las causas, estímulos tanto como en los motivos, así apunta que “los motivos no determinan el carácter del hombre sino únicamente el fenómeno de ese carácter, o sea, las acciones, la forma externa de su curso vital, no su significado y contenido internos: estos surgen del carácter, que es el fenómeno inmediato de la voluntad, así que carece de razón” (Schopenhauer, 2009).

Dado que todo cuerpo es visto como un fenómeno de la voluntad, la voluntad se presenta necesariamente como una aspiración, como movimiento, esfuerzo hacia adelante en el espacio infinito sin descanso ni fin. El movimiento por motivos y el conocimiento como razón del motivo, resulta necesario para la conservación del individuo y la propagación de la especie.

Schopenhauer nos muestra el mundo compuesto de dos caras, la voluntad y la representación, volviéndose la primera al mismo tiempo representación, objeto del sujeto cognoscente. La voluntad impulsada por la seguridad y la infalibilidad actúa sola, sin la perturbación de la representación, la cual aparece para dar luz y conexión a los fenómenos de la voluntad; surge una necesidad interna de gradación de los fenómenos de la voluntad.

Decir que "los animales están ya expuestos a la ilusión y el engaño" es expresar poéticamente que el surgimiento del conocimiento nace de la voluntad, pero está destinado al servicio de la voluntad y a la realización de sus fines, cuando ese conocimiento se sustrae de esa servidumbre nace el arte. Así, se entiende la voluntad como única, ni el medio o el fin son más que fenómenos de la voluntad.

Cuando hablamos de voluntad podemos decir que toda voluntad es voluntad de algo, que tiene un objeto o un fin de su querer, la pregunta sobre qué quiere la voluntad, es una pregunta que se basa en una confusión entre la cosa en sí y el fenómeno, ya que sólo al fenómeno se extiende el principio de razón, del cual también la ley de motivación es una forma. Siempre se puede dar razón de los fenómenos como tales, de las cosas individuales, pero nunca de la voluntad misma ni de la idea en la que se objetiva adecuadamente.

Entonces cada acto de voluntad particular de un individuo cognoscente posee necesariamente un motivo sin el cual nunca se produciría, es decir todo hombre tiene constantemente fines y motivos conforme a los cuales se conduce y siempre puede explicar sus acciones individuales, pero en lo general no existe una respuesta, esto quiere decir que él mismo no es nada más que voluntad, cuyo querer general se entiende por sí

mismo y solo en sus actos individuales, por lo tanto para cada momento se necesita una determinación próxima por motivos. Acertadamente Schopenhauer expresa que “cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general”. El único autoconocimiento de la voluntad en conjunto es la representación en conjunto, la totalidad del mundo objetivo, él es su objetividad, su revelación, su espejo.

Para finalizar la revisión sobre la voluntad desde Schopenhauer resta decir que la ausencia de fines y límites es la esencia de la voluntad y esa es una aspiración infinita, por lo tanto se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y que aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde ésta al nuevo deseo, como se mencionó al principio cuando ese tránsito es rápido se llama felicidad y cuando es lento sufrimiento; por otro lado se encuentra aquella parálisis de terrible y mortecino aburrimiento de un fatigado anhelo sin objeto determinado.

Friedrich Nietzsche. La voluntad de poder

Si el equilibrio es Dios y el equilibrio murió,

¿Qué pasó con Dios? Gira y da vueltas

Café Tacuba.

Nace el 15 de Octubre de 1844 en Röcken cerca de Lützen. En su infancia se caracterizaba por cierta calma y tendencia a permanecer callado, manteniéndose alejado de los niños. Muy pronto muere su padre que fue un pastor luterano, lo que le causó un sentimiento profundo de amargura. Su forma de pensar sobre su propia vida lo llevó a configurar una mirada poética, ensayística, encontrando en la vida un orden de experimentación.

Nietzsche usa con demasiada frecuencia la palabra yo, como ningún otro filósofo, sin embargo, eso no significa que no concibiera un pensamiento sin yo, tal vez el motivo es que Nietzsche sabe que él es Nietzsche, en una conciencia de sí. La carga que pesa sobre él como su sufrimiento y pensamiento ostentarán un carácter ejemplar sobre los problemas del mundo, sin embargo, danzará y jugará con ellos.

En palabras de Rudiger Safranski en su galardonado texto "Nietzsche" nos dice que: "El propio lenguaje alado arrebata a Nietzsche, que persigue con admiración creciente lo que el lenguaje hace de él. La propia persona, el individuo divisible, se convierte para él en escenario de una historia interior del mundo, y quien la investiga tiene que compartir la condición de aventurero y circunnavegador de aquel mundo interior que se llama hombre. Y este hombre está radicado en su tiempo, de modo que, sólo porque el horizonte temporal de Nietzsche abarca también nuestro tiempo, sus exploraciones pueden ser todavía descubrimientos para nosotros."

Michel Foucault describe, en su texto "Nietzsche Freud Marx", respecto a la interpretación desde Nietzsche, que las palabras no son otra cosa que interpretaciones, las palabras han sido inventadas por clases superiores e impuestas, de tal manera que toda interpretación

violenta. También considera que el intérprete es lo verídico, no por apoderarse de la verdad sino porque pronuncia la interpretación que toda verdad tiene por función recubrir. En este sentido es genealogía.

Así, de manera general, desarrolla dos consecuencias de la interpretación: la primera es que será siempre de ahora en adelante la pregunta por el quién, no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo quién ha planteado la interpretación. El principio de la interpretación no es otro que el intérprete y ese es, tal vez, el sentido que Nietzsche ha dado a la palabra psicología. La segunda consecuencia es la de que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volver sobre ella misma. Se tiene un tiempo de la interpretación que es circular.

En este mismo sentido Nietzsche sabe, como menciona Safranski, que en el instante vivido se sustrae a sí mismo y que sólo logrará descubrirse mediante una mirada retrospectiva, momento en que comprenderá lo que le ha determinado y guiado inconscientemente. Es capaz de mirarse desde afuera, acepta su seriedad, surgida ante las sucesivas muertes familiares que lo dejaron abatido en soledad: su padre, su hermano, su tía y su abuela. Pero también sueña tener un destino que lo sacuda e imprima en él un sello salvaje.

Para el Nietzsche de la época de su formación académica en Pforta, el hombre solamente es creativo cuando sigue siendo enigmático para sí mismo. Más tarde Nietzsche se atribuirá la denominación de amigo de los enigmas, no quiere dejarse arrebatar fácilmente el carácter enigmático de las cosas. El propio carácter enigmático le proporciona no poco placer.

El joven Nietzsche, estando en Bonn desarrolla que la observación de uno mismo más allá de la contemplación se decide y clarifica en la acción. Es invitado a enseñar en Basilea. En 1865 descubre en Leipzig los dos tomos de El mundo como voluntad y representación, lo leyó y se mostró conmocionado. Safranski refiere que ve inmediatamente con toda claridad que la esencia del mundo, su sustancia, no es algo racional, lógico, sino un impulso oscuro, vital. Se deja estimular por la concepción sombría del mundo, para comprobar en qué medida la soporta sin perder la ilusión de vivir.

Nietzsche expresa que Schopenhauer no sólo fue un maestro, sino un educador, un liberador que ayuda a descubrir la ley fundamental del propio sí mismo. Era un guía que cumplía con lo que se esperaba de un filósofo, que se le pudiera obedecer por confiar más en él que en uno mismo. Imagen, por lo tanto, que no sería disminuida al desarrollar críticas a su trabajo.

Estas críticas van de la mano de la lectura de Friedrich Lange. Algunas de sus críticas, según Safranski, son:

> "Que no se puede hacer ninguna afirmación acerca de la desconocida cosa-en-sí, y ni siquiera se puede decir que todos los predicados del mundo fenoménico como el espacio, tiempo y causalidad, han de eliminarse de esta cosa-en-sí. Lo inaccesible al conocimiento no puede interpretarse como imagen negativa de lo cognoscitivo, pues también con la lógica de la oposición se trasladan falsamente determinaciones del mundo cognoscitivo a lo indeterminable. La cosa-en-sí ni siquiera puede interpretarse como voluntad, pues eso lleva consigo una afirmación demasiado determinada sobre la esencia indeterminable del mundo. Ve claro que la voluntad es un poder elemental, e incluso el poder primario de la vida, pero critica el hecho de que se asigne a la voluntad aquel lugar categorial que Kant había dejado libre para la cosa-en-sí."

Sin embargo, también se adhiere a dos ideas. Que el mundo en su naturaleza interior no es algo racional o espiritual, sino impulso y tendencia oscura, una realidad dinámica y carente de sentido, si la medimos según nuestra razón. Y, la posibilidad de un conocimiento trascendente, bajo el título de la negación de la voluntad. No es trascendencia en sentido religioso sino la superación del egoísmo, una especie de éxtasis al librarse del poder de la voluntad.

Nietzsche interpretará la inversión de la voluntad como una ascética, la voluntad que prefiere querer la nada o no querer. En Schopenhauer, según Safranski, el contenido esencial del mundo no es ningún fundamento bueno, sino un abismo, la voluntad histórica, el ser atormentador, el corazón de las tinieblas. Lo exonerante no está en el qué de la esencia descubierta sino en el acto de conocimiento que toma distancia, en el cómo.

La distancia estética abre un lugar de trascendencia, que debe quedar vacío. No hay allí ningún querer, ningún deber, solamente se da un ser, que se ha convertido enteramente en visión, en ojo del mundo.

Schopenhauer será con su gesto seguro, su juicio de la vida y una filosofía de la negación el iniciador de lo que Nietzsche denominó la transvaloración de los valores. De vivir en un tiempo atomista, donde los hombres no se comparan con los de otros tiempos, y construyen para su día y su placer.

La obra de Nietzsche, desde la perspectiva de Safranski, ofrece siempre dos cosas: el pensamiento y el pensante. Y no se limitará a desarrollar pensamientos, sino que mostrará cómo los pensamientos brotan de la vida, repercuten en la vida y la cambian. Solo los pensamientos encarnados tienen valor y significación.

Cuando Nietzsche conoce a Wagner coinciden en opinión sobre Schopenhauer, Wagner habla con calidez del filósofo de la voluntad y afirma que es el que mejor ha conocido la esencia de la música. Wagner encuentra en Nietzsche un complemento a su labor, uno inspirando al otro, Wagner en la música y Nietzsche desde la filosofía.

La filosofía de Schopenhauer tiene un eco más en la obra de Nietzsche, en este caso en sus escritos sobre la tragedia, lo dionisiaco es entendido como el mundo de la voluntad instintiva, y lo apolíneo al mundo de la representación, lo consciente. Lo dionisiaco, siguiendo a Schopenhauer, representa el poder primario, elemental de la vida, creador pero cruel e incurable.

Según la concepción de Nietzsche lo dionisiaco es el tremendo proceso mismo de la vida y las culturas no son sino frágiles intentos de crear una zona en la que se pueda vivir. Las culturas subliman las energías dionisiacas, las instituciones son representaciones y sustituciones que se alimentan de la propia sustancia de la vida y la mantienen alejada. Lo dionisiaco, en su aspecto seductor, contiene una triple eliminación del límite, con la naturaleza, con el otro y con el inconsciente.

Nietzsche identifica la voluntad schopenhaueriana con lo dionisiaco, incluido su aspecto bélico. Schopenhauer pensó la voluntad como la unidad de las encarnaciones de la

voluntad particular enemistadas entre sí. Nietzsche encuentra enemistad tanto en la vida como en el subsuelo de la cultura. Lo dionisiaco, está sujeto por lo tanto a las transformaciones culturales a través de la ritualización y la sublimación.

Alegóricamente Nietzsche describe como necesario para la conservación de la vida de la cultura que salga a la luz su fértil subsuelo, como lava de un volcán, renueva la tierra para una mayor fertilidad. Así se entiende el poder culturalmente creador del genio militar. El fin supremo sigue siendo el desarrollo de la cultura para Nietzsche.

Continuando sobre la línea de lo dionisiaco en Nietzsche, se describe como la quintaesencia de lo real, es decir, designa a la realidad absoluta. Por lo tanto, no es una terminología rigurosa. Usado de manera histórica cultural o antropológica se refiere a lo que está antes o debajo de la civilización, sin embargo, el núcleo de su significación será ontológico o metafísico.

Tenemos entonces que el ser es lo dionisiaco, en la experiencia es algo movido, amenazador y seductor a la vez, cuando lo familiar se hace inhóspito. La sabiduría dionisiaca es la fuerza de soportar la realidad dionisiaca. Hay que soportar dos cosas: un placer nunca conocido y un hastío.

Según Safranski nuestro presente comienza con la victoria socrática del conocimiento optimista sobre el sentimiento trágico de la vida. Nietzsche formula una especie de ley ontológica fundamental para la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco: de ese fundamento de toda existencia, del fondo dionisiaco del mundo solo puede penetrar en la conciencia del individuo humano aquella medida exacta que puede ser superada por la transfiguradora fuerza apolínea.

Nietzsche todavía ligado al concepto schopenhaueriano de metafísica, describe un mundo metafísico por detrás o por encima de nosotros, un estado diferente que nos saca fuera de lo cotidiano, se trata del enigmático impulso y excitación. En estas reflexiones cercanas a su maestro Schopenhauer también habla de la superación del deseo como presupuesto de una experiencia transformadora del mundo; pero cambian los acentos, pues insiste en el elemento activo del proceso, no se apaga la voluntad, sino a algo en el hombre, algo que

da este salto, triunfa sobre la voluntad ordinaria, es una voluntad extraordinariamente fuerte, la sabiduría dionisiaca.

Nietzsche, según Safranski, no abriga dudas sobre el hecho de que la voluntad de verdad conduce a la negación lógica del mundo. No se refiere aquí a la negación del mundo en Schopenhauer, entendida como negación de la voluntad, sino a la evidencia –lograda por la propia reflexión del conocimiento- de que el mundo conocido por nosotros no es el real, sino el que nosotros hemos compuesto. La negación lógica del mundo niega el valor de verdad, a diferencia del mundo dionisiaco, experimentado con horror y arrobamiento, no lleva en si nada dramático ni trágico. La negación lógica del mundo es comparable a la kantiana cosa-en-sí; todo conocimiento es siempre una configuración para nosotros, y que nunca puede aprehender el en sí de las cosas. Es una trascendencia enfriada que no lleva inherente nada más ni nada menos que el envés siempre invisible de nuestras representaciones.

Schopenhauer afirmaba que el núcleo de la voluntad es imperecedero, y como tal, toma cuerpo de múltiples maneras en el mundo fenoménico y, en este sentido, retorna. Aparece la imagen del tiempo como circulo que da vueltas sin fin; el presente como el ahora imperdible en el estado de vigilia; lo permanente del presente significa que todo puede cambiar en el torrente del tiempo menos la forma del estar presente. Nietzsche estaba afectado por este pensamiento y lo asume en la imagen del mediodía eterno en Así habló Zaratustra, en la doctrina del eterno retorno, de igual manera contenido en el mito dionisiaco del Dios que muere y renace siempre de nuevo.

¿Qué es el superhombre? Aborda el tema de la configuración y superación. Un joven encuentra la ley fundamental de su auténtica mismidad recorriendo la serie de modelos bajo cuyo influjo ha estado. Un alma que decida por sí misma y con temple de ánimo elevado descubrirá una línea creciente. Cada modelo actúa de estimulante para el propio sí mismo. Guiados por un modelo, hemos de salir de nosotros: tu verdadera esencia no está profundamente escondida en ti, sino inmensamente elevada sobre ti o, por lo menos, sobre lo que acostumbras a tomar como tu yo.

Safranski menciona que Nietzsche no defendía la desinhibición, sino la configuración, a través de una voluntad fuerte. No está dispuesto a abandonar la idea del espíritu, aunque haya abandonado la imagen de un superhombre idealista o de la negación de la vida schopenhaueriana. La negación del mundo que propone Schopenhauer todavía contiene demasiada moral cristiana, aunque se adhiere a la idea del vencimiento de sí mismo no quiere saber nada del alejamiento del mundo.

Ahora, el vencimiento de sí mismo es para Nietzsche un aspecto de la voluntad de poder, a saber, el poder sobre sí mismo. El superhombre se da a sí mismo la ley de la acción, que por esa razón es una ley individual, más allá de la moral tradicional, que refrena al hombre ordinario, pero no puede significar sino un impedimento para el Superhombre.

De tal manera que el superhombre sólo respeta las reglas a las que él mismo se ha obligado; no continuará el juego hasta el agotamiento o el aburrimiento; también tiene la fuerza de poder interrumpir el juego. El superhombre es un jugador lleno de poder. Puede formar parte por un tiempo del juego moral, pero lo hará con libertad, pues no hay ningún imperativo categórico, sino solamente reglas de juego de la vida.

De igual manera se entiende que los impulsos y las tendencias calificadas como malas pertenecen al superhombre, pero de igual manera son configuradas. Esto es la apropiación del superhombre de todo el espectro de la vitalidad humana. Así las cualidades específicas de la vida como la injusticia, la mentira o el saqueo se dan con mayor grado en los grandes hombres.

En el contexto de la voluntad de poder la lucha por la existencia se interpretará como una lucha por avasallamiento. Safranski menciona al respecto que la filosofía de la voluntad de poder nietzscheana ha sido utilizada para fundamentar ideológicamente, como doctrina, la lucha del pueblo alemán en pro del antisemitismo, a pesar de que Nietzsche manifestó ser contrario a ese ideal antisemita.

Safranski comenta que fue Alfred Baeumler quien lanza esta interpretación de la doctrina de Nietzsche, apuntando a denominarse heraclítea y no dionisiaca. En este sentido, se trata de un mundo que nunca descansa, que es todo devenir, entendido como luchar y

vencer. Este autor encuentra en Nietzsche una falsificación para sostener su ideal, a saber, la unilateralidad, ya no tenemos ninguna verdad, sino más bien, reconocemos que la voluntad de poder, partiendo de la experiencia, forma lo que denominamos verdad.

Esta interpretación sentencia que las preguntas por la verdad son cuestiones acerca del poder. Se asocia inmediatamente el poder como disputa y lucha de los opuestos, o sea, la guerra que determina el gran devenir. Así las preguntas por la verdad se deciden en la disputa de los poderes de la vida.

Siguiendo esta lógica doctrinaria, es introducida la respuesta de Nietzsche a lo que brinda fortaleza a una verdad por encima de otras. Será la gran razón del cuerpo. Para Nietzsche, según Safranski, sólo es poderoso aquel pensamiento que mantiene contacto con las fuerzas del cuerpo y de los sentidos; se parte del cuerpo y se toma como hilo conductor, el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. Es una fe mejor constatada.

Es notorio que fue Nietzsche quien inicia un razonamiento alrededor de los cuerpos. Este pensamiento lo retomará también Foucault, a saber, la contingencia de los cuerpos en lucha y competencia de los poderes en el fondo del ser. Siguiendo este razonamiento no hay humanidad sino solo unidades concretas, delimitadas, que se hallan en lucha entre ellas, son raza, pueblo y estamento. Según Safranski, Nietzsche diría, hay que considerar al individuo, al singular, como unidad concreta, con la limitación de que este individuo singular es un producto tardío de la historia.

Una vez tejidas las relaciones de poder el hecho se complica y confunde. Referir el pensamiento nietzscheano exclusivamente a la raza, al pueblo o el estamento, fundamenta una ideología específica que deja de lado la vertiente, el hilo conductor del cuerpo, y que llega a ser, contrariamente individualista, por lo tanto, es falsificación.

A partir de esta amplia introducción se abordará lo dicho por el autor, me detengo en dos libros fundamentales, el primero de su pensamiento tardío *Así habló Zaratustra* y el póstumo *La Voluntad de Poder.*

Nietzsche a lo largo del tiempo ha adquirido muchos calificativos que lo describen como un gran sabio, un amante de la música de su época, el primer psicólogo que abordó los

espacios más recónditos de la muerte humana, incluso anticipándose al concepto de inconsciente, un heredero del pensamiento de su maestro Schopenhauer, a quien siempre reconoció en lo relacionado con la voluntad; sin embargo, la cadencia de su pensamiento, ese movimiento elegante y poético que caracteriza su obra y que percibo claramente en Zaratustra marca un hito en la historia del pensamiento, llevando su pensamiento hacia la crítica dinamitadora de la filosofía kantiana y platónica.

En el libro *Así habló Zaratustra* aparece la idea génesis de la voluntad de poder, es el momento en donde se deslinda de lo que Schopenhauer menciona como voluntad, a través de tres subtítulos: De las mil metas y de la única meta, incluido en la primera parte Los discursos de Zaratustra; La canción de los sepulcros, y La superación de sí mismo, incluidos en la segunda parte del texto que revisaremos en este apartado.

Para Nietzsche lo bueno y lo malo, las valoraciones, no son ajenas, no son extranjeras, no son propias del vecino; se suspenden sobre cada pueblo. Estas valoraciones son "la tabla de sus superaciones; es la voz de su voluntad de poder". De tal manera que lo que hace que un pueblo domine y venza y brille es lo elevado, lo primero, la medida y el sentido de las cosas. Y esto se lo ha dado a sí mismo el hombre, ha implantado valores a las cosas.

Para Nietzsche la naturaleza del hombre radica en realizar valoraciones [En Alemán Mensch – hombre, En latín mensuratio - medida]. Así mismo valorar es de creadores, el hombre es creador por realizar valoraciones, el tesoro y joyas de las cosas. También crear es cambiar, aniquilar. Sin embargo, recalca Nietzsche que los primeros creadores fueron los pueblos y después el individuo que es una creación más reciente. Ese yo más reciente que el ser rebaño, es malvado, contrario al bien del amor que domina y obedece, es su ocaso.

El nombre del subtitulo adquiere sentido, mil metas son las mil tablas de los mil pueblos, de las mil valoraciones que han surgido en el mundo. Es un monstruo de mil cabezas, un monstruo de poder, que le ha sido otorgado por el alabar y censurar. Un monstruo no domeñado, sin una única meta, sin humanidad.

En la canción de los sepulcros inicia con la muerte de los recuerdos de la juventud, una maldición en contra de esos enemigos que acortaron su eternidad, su sabiduría gaya, en la que todos los seres deben ser divinos, y todos los días santos. Toda benevolencia fue herida. Pero resurgió de su sepulcro gracias a lo único invulnerable e insepultable "mi voluntad, silenciosa e incambiada. Duro de corazón e invulnerable es para ella el sentido. […] Si, todavía eres tú para mí la que reduce a escombros todos los sepulcros: ¡Salud a ti, voluntad mía! Y solo donde hay sepulcros hay resurrecciones".

A La canción de los sepulcros le sigue "De la superación de sí mismo". En este subtitulo se despliega el tema de la voluntad de poder. Así, establece que a lo que los sabios llaman voluntad de verdad, es solamente voluntad, una voluntad que obliga a hacer pensable todo lo que existe, que todo sea pensable, desde ellos mismos, plegada a los sapientísimos. Pues bien, esta voluntad es voluntad de poder, aunque hable del bien y del mal y de las valoraciones.

Esta voluntad se coloca sobre el río en el que avanzan los no sabios, entonces eso que es creído por el pueblo como bueno y malvado se revela como vieja voluntad de poder. Pues bien, estos sabios le han dado pompa y nombre a su propia voluntad de dominio. "No es vuestro peligro el final de vuestro bien y vuestro mal, sapientísimos: sino aquella voluntad misma, la voluntad de poder, -la inexhausta y fecunda voluntad de vida".

Esta vida, para Nietzsche, habla por todos sus poros de obediencia. Todo ser viviente es un ser obediente. Y, en segundo lugar, escribe: "se le dan órdenes al que no sabe obedecerse a sí mismo". En tercer lugar "mandar es más difícil que obedecer. Y no sólo porque el que manda lleva el peso de todos los que obedecen, y ese peso fácilmente lo aplasta: - Un ensayo y un riesgo advertí en todo mandar, y siempre que el ser vivo manda se arriesga a sí mismo al hacerlo. Aún más, también cuando se manda a sí mismo tiene que expiar su mandar. Tiene que ser juez y vengador y víctima de su propia ley".

La voluntad de poder se encuentra de tal manera incluso en el que sirve, no le gusta renunciar a la posibilidad de dominar al más débil todavía. "Así como lo más pequeño se entrega a lo más grande, para disfrutar de placer y poder sobre lo mínimo: así también lo

máximo se entrega y por amor al poder –expone la vida”. Esa es la entrega de lo máximo, el riesgo y peligro de la muerte.

Este poder que puede terminar en la muerte, en la inmolación, y con miradas de amor, es a la vez el misterio que devela Nietzsche, “yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo”. Unos llaman voluntad de engendrar o instinto de finalidad a esta única cosa y único misterio, el poder. La voluntad de poder camina también con los pies de la voluntad de verdad de los sabios, tal como la voluntad de existir, la voluntad de vida no existe más que como voluntad de poder.

Y en esto consiste el dilema de la superación de sí mismo, no hay un bien y un mal que sean imperecederos, “por sí mismos deben una y otra vez superarse a sí mismos”. Pero a su vez, los valores han engendrado violencia y una nueva superación, una nueva valoración.

Es oportunidad de revisar el planteamiento que hace Nietzsche de la Voluntad de Poder. Donde desarrolla a fondo a la Voluntad de Poder como una dimensión renovada y parte de una nueva Era. El pensamiento de Schopenhuaer, desde luego, pero también el de Kant, aparecen confrontados inteligentemente. Nietzsche piensa la problemática del nihilismo que ensombrece la existencia de tal forma que es necesario escribir un ensayo sobre la transmutación de todos los valores. La historia moderna contaminó los valores griegos con una degradada moral cristiana a la que responsabiliza del nihilismo a que nos condena por los próximos dos cientos años.

El nihilismo surge de la voluntad ciega de poder y la transmutación de los valores. Nietzsche presupone lógica y psicológicamente al nihilismo. ¿Qué significa nihilismo? Para Nietzsche es la perdida de los valores. Una de sus formas es el pesimismo, como la falta de sentido. Buscar el sentido en algo que no lo tiene hace perder el ánimo de quien lo busca, es despilfarro de fuerzas. El nihilismo como estado psicológico surge cuando deliberadamente son sistematizadas estrategias de conducción acrítica del juicio y procesos masivos de domesticación. Finalmente, la tercera forma de nihilismo tiene que ver con la carencia de un pensar metafísico; es decir, en donde no gobierna una gran

unidad y se descubre el mundo sin sentido, sin un para qué. Como un engaño, como un devenir, prohibiéndose a sí mismo la creencia en un mundo mejor.

Las tres categorías, fin, unidad y verdad, quedan desvalorizadas y son la base del nihilismo; sin embargo, no han resultado, hasta ahora, suficientemente poderosas como para desvalorizar el universo. Cuando el mundo aparece como de menos valor somos pesimistas. El pesimismo es pensado o inventado, pero no es causa. La banalidad del placer y del dolor son signos que apuntan al nihilismo, teniendo el rango de medios dentro del suceder; es decir, se define el nihilismo como un estado patológico intermedio, en su forma activa es signo del creciente poder del espíritu, por otro lado, en su forma pasiva, es decadencia y retroceso del poder. Se muestra un dilema de la voluntad de poder: voluntad de vivir o voluntad de morir. Con esto nace la era trágica.

La voluntad débil tendría que ser lo suficientemente fuerte para no hacer nada. Pero es una puerta que conduce conscientemente a la autodestrucción y se traduce en la decadencia. Es un error combatir el nihilismo pasivo con una interpretación moral en lugar de pensar en una salida fortificante.

Nietzsche lo escribe del siguiente modo:

> "He tenido la suerte de volver a encontrar, después de milenios de extravío y equivocaciones, el camino que lleva a un sí y a un no. Enseño el no contra todo lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño el sí hacia todo lo que fortalece, acumula fuerzas, justifica el sentimiento de la fuerza. Hasta ahora no se enseñaron ni lo uno ni lo otro: se ha enseñado la virtud, el altruismo, la compasión, se ha enseñado la negación de la vida".

La moral cristiana ha enseñado a odiar y despreciar la voluntad de poder. El sentido más terrible del pensamiento nietzscheano es la comprensión de que la existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, nos conduce a la miseria de la miseria, que es el olvido del ser. Si la existencia tuviera un fin éste tendría ya que haber sido alcanzado. De tal manera, el hombre no es más que Voluntad de Poder, una red de fuerzas que se enfrentan entre sí para tener la razón. Y tener la razón se traduce en la búsqueda de una verdad única e

inapelable. Cada fuerza interpreta y valora el mundo de acuerdo a sus intereses de dominación.

La voluntad de poder, por otro lado, también es voluntad de vida, voluntad creadora. Destruye y niega porque afirma la vida en su eterno devenir transfigurador. En este sentido Hannah Arendt (2003) es elocuente al decir que: “Nietzsche, con su extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y a pesar de su prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio en la facultad de las promesas (la «memoria de la voluntad», como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal”.

HEIDEGGER

Martin Heidegger. La verdad y la técnica.

Nace en Messkirch Alemania el 26 de Septiembre de 1889. Vivió una niñez alegre en la sacristía de la Iglesia, sus padres eran creyentes, pero no fanáticos; no reinaba la opulencia, pero tampoco la pobreza. Martin recibió apoyo de la Iglesia por medio de una beca para continuar sus estudios, debiéndole gratitud durante trece años.

Posteriormente es becado durante su estadía en Friburgo para mantener la filosofía y teología de Santo Tomas de Aquino. Safranski describe que Heidegger, el filósofo, viene de lejos, al manejarse con Heráclito, Platón, Kant como si fueran sus coetáneos, llegando tan cerca, que tradujo al lenguaje lo no dicho en ellos.

En Heidegger todavía está toda la maravillosa metafísica, si bien en el instante de su enmudecer o, podemos decir también, en el instante en que ella se abre a otra cosa.

Siguiendo la historia de las ideas de Safranski acerca de Heidegger, menciona que no buscaba responder sino preguntar, a eso buscado lo denominó el ser, y durante toda su vida filosófica planteó esta pregunta por el ser, para devolver a la vida su misterio.

El desafío de la época moderna desde Heidegger se puede entender por la amenaza por la desaparición del misterio. De tal manera, que el desarrollo de la filosofía de ser-ahí, del Dasein, arroja al hombre a cielo abierto para proyectar su vida, es una filosofía que interpela al individuo en su libertad y responsabilidad, tomando muy en serio a la muerte.

Safranski aclara que la pregunta por el ser en el sentido hedeggeriano significa iluminar al ser-ahí, es un rasgo liberador que en ocasiones cohíbe el pensamiento, pero lo que busca es superar esta cohibición. Las razones filosóficas llevaron a Heidegger, de igual manera, a superar su transitoriedad por el nacionalsocialismo, librándose de la maquinaria política, obteniendo una cruda lección sobre la seducción del espíritu por la voluntad de poder.

“El camino filosófico de Heidegger conduce desde la resolución, a través de la metafísica del gran instante histórico, hasta el abandono místico y un pensamiento del contacto protector con el mundo”. (Safranski, 1994).

Fue acusado por los ideólogos nazis de nihilismo en contra del pueblo alemán. Heidegger responde desde su curso sobre Nietzsche, demostrando que la voluntad del poder defendida por los ideólogos nazis no es la superación sino la consumación del nihilismo; lanzando ataques frontales a la metafísica del racismo y biologismo. También admite que Nietzsche es utilizable para la ideología dominante de la que se desmarca, intentando apoyarse en Nietzsche, presenta su filosofía como superación.

"Heidegger trata el concepto nietzscheano de voluntad y acentúa la importancia del crecimiento, del querer hacerse más fuerte, del ascenso y del avasallamiento. Sigue a Nietzsche en la crítica del idealismo y subraya su exigencia de permanecer fiel a la tierra" (Safranski, 1994).

Es precisamente en el punto de permanecer fiel a la tierra en donde lanza sus críticas, enviando el mensaje de forma invertida; en el sentido de que permanecer fiel a la tierra significa no olvidar el ser a causa de los lazos con el ente, siendo que en la voluntad del poder nietzscheana todo es arrastrado al círculo del hombre que valora. El hombre todo, y su ser es convertido en un objeto, un valor.

Las implicaciones de esta animación nietzscheana por la mismidad, repercuten en Heidegger para presentar el problema de la rebelión de la técnica y de las masas, es decir, la dominación técnica que convierte al hombre en los últimos hombres descritos por Zaratustra, que buscan establecerse en su pequeña felicidad defendiendo toda seguridad y posesión.

El mundo convertido en objeto, la tierra misma atacada, la naturaleza tecnificada, nos recuerda Safranski, sobre el pensamiento heideggeriano tiene sus raíces en Nietzsche, al ver al ser desde la perspectiva de la valoración estética, teórica, ética y práctica, desviando la mirada del ser. Esto es, la voluntad de poder mira el mundo solo como conservación y crecimiento; por otra parte, el ser condicionado como valor, se denigra a las condiciones de la voluntad de poder, disolviendo la posibilidad de la experiencia del ser.

Esta experiencia del ser es lo inagotable de la realidad y su admiración, la conciencia de que la naturaleza está ahí. En la experiencia el ser del hombre se descubre a sí mismo

como espacio de juego y no está cautivado por el ente, en pocas palabras Heidegger apunta que el problema del ser es el problema de la libertad.

Si en Schopenhauer encontramos una respuesta a Kant sobre la cosa-en-si, como la voluntad. En Nietzsche, por su parte, encontramos que esa voluntad, es reinterpretada como voluntad de poder, respondiendo en el mismo sentido, encontramos que en Heidegger la misma voluntad de poder es reescrita como la pregunta por el ser, una vuelta a su aspecto filosófico por excelencia.

Así, el movimiento lúdico permite pensar el ser, dando pie a la aparición del ente. Sin embargo, Heidegger dirá que el asunto del ser es nada; no es un asidero, es la disolución de toda respuesta, voluntad y representación de por medio. Como dice Safranski, la pregunta por el ser ha de impedir que el mundo se convierta en imagen del mundo. Para Heidegger, Nietzsche será un filósofo de la imagen del mundo.

Y continúa mencionando que Heidegger critica a Nietzsche la redondez de su pensamiento que gira y da vueltas en el eterno retorno borrando el tiempo, por su parte, para Heidegger, el sentido del ser es el tiempo. Sin embargo, la visión dionisiaca nietzscheana no es un fundamento sino un abismo, que amenaza los intentos de firmeza.

Así puede Heidegger interpretar que la filosofía de Nietzsche es una metafísica objetivadora y valorativa a la que se le escapa el ser; y ubica que es desde Platón que la noche cayó en el olvido del ser y no es con Nietzsche donde termina, pues eso monstruoso es lo que ha adquirido diferentes nombres en cada filósofo: dioniso para Nietzsche, el ser para Heidegger, la naturaleza para Adorno y Horkheimer, y podemos incluir más, después de los siguientes capítulos.

Después de esta necesaria y esclarecedora introducción, analizaré lo dicho por Heidegger en el texto *Nietzsche*, y en segundo lugar, en *Acerca del nihilismo* en conjunto con Jünger.

Cerca del final del tomo uno, Heidegger comienza el debate alrededor de la voluntad de poder. Dice que el significado de la misma es dar poder para la sobreelevación a la esencia propia. La sobreelevación será devenir y dará consistencia.

Según Heidegger, para Nietzsche el devenir será en lo fundamental el ente en su totalidad, lo propiamente ente. Puntualiza que el devenir será el de la metafísica de los pensadores griegos. Heidegger pregunta entonces cual es la suprema voluntad de poder, respondiéndose que es suprema porque la voluntad de poder es volver consistente el devenir en la presencia. “Surgir y aparecer, devenir y presenciar, son pensados, en el pensamiento de la voluntad de poder, retrotrayéndolos a la unidad de la esencia de ser según el sentido de su primer inicio, no como transformación del pensar moderno del ente en el acabamiento que le está asignado” (Heidegger, 2000).

Se interpreta que la pregunta por los fundamentos de la metafísica del ser parece estar tan lejos que no se puede formular pues la esencia del ser parece tan amplia y esencial que está a la altura de lo que deviene, de la vida. De tal manera que la pregunta por la verdad en la metafísica nietzscheana queda sin plantearse y da un nuevo comienzo, el cual, advierte Heidegger, dependerá del futuro para experimentar su carácter necesario.

Estos planteamientos llevan a Heidegger a establecer que el ser está ensombrecido por el ente, este ensombrecimiento viene de sí mismo, es un abandono, en el sentido de rehusarse de la verdad del ser. Finalizando lo dicho en el Tomo I en relación a la voluntad de poder.

En el segundo tomo de Nietzsche de Heidegger se aborda la voluntad de poder como conocimiento. Entonces, la voluntad va junto con el saber, constituyendo la esencia de la razón. El pensamiento de la voluntad de poder en su forma biológica interrumpe, desfigura y aplana la tradición de la metafísica, en lugar de llevarla a su acabamiento.

El acabamiento de la metafísica, se refiere a la constatación de una doctrina en cuanto se mantiene dentro del proyecto del ente despejado en el ser, dejando el proyecto en el campo de lo incuestionado. Se comprende la entidad del ente dentro del proyecto, al igual que el ser del ente está determinado en el sentido de la consistencia del presenciar. Estos argumentos sostienen que la filosofía de Nietzsche no es superficial, ni debe prestar a cualquier falsificación.

Entonces para Heidegger la doctrina del eterno retorno de lo mismo tiene un carácter metafísico necesario. El eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder es la posición histórica final de la metafísica, desde el proyecto heideggeriano de la entidad del ente.

La metafísica occidental ante tal situación se retrotrae a lo esencialmente sido, lo que es su carácter futuro. "Lo esencialmente sido es la liberación hacia su esencia de lo que aparentemente no es más que pasado. […] Lo pasado que esencia, la entidad proyectada en cada caso como velada verdad del ser, predomina por encima de todo lo que, en el presente, gracias a su eficacia, vale como lo efectivamente real". (Heidegger, 2000)

Heidegger menciona que la conexión entre el eterno retorno de lo mismo y la voluntad de poder requiere los pasos siguientes: 1) El pensamiento del eterno retorno de lo mismo piensa el pensamiento fundamental de la voluntad de poder anticipadamente en un sentido metafísico-histórico, es decir, lo piensa en dirección de su acabamiento. 2) Ambos pensamientos piensan metafísicamente lo mismo, en el ámbito de lo moderno y en el de la historia final. 3) En la unidad esencial de ambos pensamientos la metafísica que llega a su acabamiento dice su última palabra. 4) El que la unidad esencial quede sin expresar funda la época de la acabada carencia de sentido. 5) Esta época cumple con la esencia de la modernidad, que sólo de esta manera llega a sí misma. 6) Históricamente, este cumplimiento es, de modo oculto y en contra de la apariencia pública, la necesidad de la transición que asume todo lo ya sido y prepara lo venidero en el camino hacia la guardia de la verdad del ser. (Heidegger, 2000, pág. 12)

Analizare cada uno de los puntos según Heidegger. En cuanto al primero, la voluntad de poder es la esencia del poder mismo. Refiere que la voluntad está dentro del poder detentando el poder que domina en la esencia del mismo. Cuando se coloca al ser solo como poder o como voluntad o la voluntad de poder en el sentido de voluntad como poder o de poder como voluntad, deja sin pensar como determinación metafísica del ser.

De tal manera que pensar el ser como voluntad de poder significa comprender el ser como un desligarse del poder en su esencia; el poder que ejerce el poder incondicionadamente pone al ente en una preminencia exclusiva frente al ser. Para Heidegger no es Nietzsche ni

ninguna metafísica capaz de pensar este desligarse del poder porque no puede llegar a ello con sus preguntas. El pensar de Nietzsche para Heidegger sobre la voluntad de poder en su esencia está recogido en el eterno retorno de lo mismo.

La permanencia del devenir se entenderá como retorno, se aunará a un girar que vuelve a sí y se adelanta hacia así con el termino eterno. De tal manera lo que deviene es lo uno y lo mismo.

> "En lo mismo se piensa la presencia en devenir de lo idéntico uno. Nietzsche piensa el constante volverse consistente del devenir de lo que deviene en la presencia una del repetirse de lo idéntico. Este mismo está separado por un abismo de la unicidad de la irrepetible con-junción de lo que se copertenece, sólo desde la cual se inicia la diferencia." (Heidegger,2000, pág. 14)

Si no se pregunta por el sentido metafísico histórico de la doctrina nietzscheana del eterno retorno se confirma el abandono del ser, se ejerce la maquinación que deja olvidado al ser. Si la voluntad de poder es el carácter esencial de la entidad del ente, tiene que pensar lo mismo que piensa el eterno retorno de lo mismo.

En cuanto al segundo punto. La voluntad de poder se vuelve consistente en el devenir, por lo tanto, el eterno retorno de lo mismo lleva su esencia delante de sí. De esta manera, el eterno retorno de lo mismo y voluntad de poder son determinaciones del ente. "La voluntad de poder dice qué es el ente, es decir, como qué ejerce poder".

El ente del poder no tiene condiciones. El eterno retorno forma parte de la voluntad de poder, constituye el volver consistente de la presencia. La superación de la metafísica, por medio de una inversión, que transforma lo inferior o sensible, en vida. Esta transformación de la metafísica en su última figura elimina la diferencia entre qué-es y que-es.

De esta manera, la voluntad de poder no es un en-sí, no remite a un que-es sino a un qué-es. En cuanto la voluntad de poder se asocia a lo qué-es, en su esencia es condición de vitalidad, adquiere un valor, y al estar condicionada es al mismo tiempo el ente en su totalidad. "La voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, en cuanto

determinaciones de ser, no sólo tienen que copertenecerse sino que tienen que decir lo mismo".

Siguiendo este hilo Heidegger menciona que la voluntad de poder es el sobreelevarse a las posibilidades de devenir, de un ordenar que se instaura a sí; un volver consistente el devenir en cuanto tal y que se contrapone a él. Pero retrocede en su pensar al inicio, para encontrarse con la pregunta por la verdad que inicia con el acabamiento de la metafísica en el sentido de dar el poder a la inesencia.

Pasando al tercer punto descrito por Heidegger sobre Nietzsche y la voluntad de poder enlazada al eterno retorno de lo mismo, al invertir el platonismo, se traslada el devenir a lo viviente, llegando al acabamiento. El devenir sigue la lógica del volver consistente del presenciar, donde impera la inicial verdad del ser. Esto es, dar al devenir el poder del ser, en otras palabras, la entidad lo es todo y lo cubre todo.

> "La esencia inicial de la verdad se ha transformado de tal modo que la transformación equivale a un apartamiento (no a una aniquilación) de su esencia. El ser verdadero se disuelve en la presencia, que en cada caso retorna, de un dar poder al poder. La verdad se vuelve nuevamente lo mismo que el ser, sólo que éste, entretanto, ha asumido el acabamiento en su inesencia" (Heidegger, 2000, pág. 14)

La verdad, entendida también como lo mismo que el ser, y bajo el impulso de su sobreelevación, ordenándose a sí misma, convirtiéndose en justicia, es suprema voluntad de poder. Por el contrario, cuando entra en la conformidad de vida la esencia de la verdad, que es el poder, pierde todo dominio. El sentido llegará por intermedio de la transvaloración de todos los valores.

La carencia de sentido se convierte en el único sentido y comienza una época, lo dicho da pie a lo descrito en el cuarto punto de Heidegger. Se piensa desde aquí la historia del ser, se deja totalmente la metafísica. Así, como lo describe, lo carente de sentido es carente de ser, se despeja al ser. La preponderancia del ser será llamada la maquinación, la entidad está sometida al ser, por medio del cálculo y la factibilidad en una planificación e institución incondicionada.

La maquinación se volverá consistente cuando se mantenga bajo la orden incondicionada de sí misma. Donde la maquinación llega al poder, la carencia de sentido y el interrogar por la verdad del ser se sustituye por la proposición maquinante de fines, entendidos como valores. De tal forma para Heidegger:

> "La época de la acabada carencia de sentido es, por lo tanto, el tiempo de la invención e imposición, basadas en el poder, de «cosmovisiones» que llevan al extremo toda la calculabilidad del representar y producir, ya que, por su esencia, surgen de una autoinstauración del hombre dentro del ente apoyada sobre sí misma, así como de su dominio incondicional sobre todos los medios de poder" (Heidegger, 2000, pág. 23).

En este sentido, la maquinación heideggeriana adquiere un papel fundamental en el proceso de la transvaloración de todos los valores, el qué-es determina ya no el sentido sino instaura por sí mismo el valor del ente, inventa los valores, esencialidad de la esencia traducida en algo calculable y estimable.

Heidegger describe lujosamente lo dicho respecto al acabamiento de la metafísica con la consolidación de la carencia de sentido:

> "En efecto, el acabamiento nietzscheano de la metafísica es en primer lugar una inversión del platonismo, lo sensible se convierte en el mundo verdadero, lo suprasensible en el mundo aparente. Pero en la medida en que, al mismo tiempo, la «idea» platónica, en su forma moderna, se ha convertido en principio de la razón y éste en «valor», la inversión del platonismo se convierte en «transvaloración de todos los valores». En ella, el platonismo invertido se transforma en ciego endurecimiento y aplanamiento. Ahora sólo existe el plano único de la «vida» que se da a sí misma y por mor de sí misma el poder de sí misma" (Heidegger, 2000, pág. 23).

Transcrito lo dicho por Heidegger en la alegoría del superhombre, es éste el acabamiento del último hombre, animal dependiente de ideales en-sí verdaderos; por su parte el superhombre es el animal racional.

Encontramos finalmente que la carencia de sentido atraída por la inversión y la transvaloración de todos los valores, será el sentido del ente. Esto es, la entidad

abandonada a sí misma como maquinación. El hombre se las tendrá que arreglar por sí solo con algunos valores. Esto es, casi un modelo a seguir, se cae en la presunción, un presupuesto que da respuesta a lo planteado, de haber encontrado y de poder dar a todo un sentido. “La época de la acabada carencia de sentido buscará refugio en su propio transmundo y asumirá la confirmación última de la preponderancia de la metafísica en la forma del abandono del ente por parte del ser” (Heidegger, 2000, pág. 24).

En cuanto al punto número cinco, la metafísica moderna es consecuencia de la carencia de sentido. La certeza de la verdad viene dada por la totalidad del ente, esto es, no porque el ente sea en-sí verdadero, sino que es concordante con la maquinación, sobrepotenciación calculante del ente. Así, el ente es dejado en libertad en sus posibilidades de devenir, es vuelto consistente en ellas en cuanto pertenecen a la maquinación. De vuelta sobre el primer argumento, la carencia de sentido será entendida como la carencia de despejamiento del ser.

Finalmente, en su punto número seis, Heidegger, dice que a la esencia de la verdad le queda rehusada toda posibilidad de convertirse en lo más digno ser cuestionado y a la carencia de sentido se le da el poder y determina el acabamiento de la época moderna. Respecto a la figura del poder, se encuentra oculta la parte de lo desmedido, el poder se sobrepotencia a sí mismo y esta es su única consistencia, el poder al estar encubierto es por sí mismo su medida.

En estos seis puntos quedan expresados los pensamientos de Heidegger alrededor de la voluntad de poder y el eterno retorno de lo mismo, a través de los ojos del ente y el ser propuestos por Heidegger, de tal manera que lo que sucede en sus propias palabras es el abandono del ente por parte del ser.

A manera de síntesis Heidegger desarrolla que el ser entrega al ente a sí mismo y en ello se rehúsa. Es revelación inicial y primera del ser en su dignidad de ser cuestionado, en cuanto ser. La verdad anuncia el dominio de su esencia: el despejamiento del ocultarse. Aquellos que, afectados por el despejamiento del rehusarse huyen presos de la servidumbre de la metafísica hacia la mística o al calculo que apela a los valores.

Finalmente, Heidegger menciona que el acabamiento es transición de un final hacia un inicio, que retoma lo que ya ha sido. La transición, de tal manera, carece de transición, es la decisión de la vuelta al inicio que no se deja aprehender. Así Heidegger menciona que *el inicio sólo es en el iniciar. Inicio es: tra-dición [Überlieferung].*

> "La preparación para tal inicio [An-fang] la asume ese preguntar que entrega a los que preguntan a la responsabilidad de algo que responde. El preguntar inicial no responde nunca él mismo. A él sólo le queda el pensar que concierta al hombre con el escuchar la voz del ser y lo vuelve dispuesto a guardar la verdad del ser" (Heidegger, 2000, pág. 29).

En *La pregunta por la técnica* Heidegger nos dice que la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. En todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos librar de ello. Sin embargo, abandonados a la esencia de la técnica, esta, se asume como neutral. Ahora, ¿qué es la técnica? No es una definición instrumental como medio y hacer, sino que se centra en su esencia, es una forma de desocultamiento que consiste en traer ahí adelante, relacionado con la episteme.

Después de revisar el Nietzsche de Heidegger, y la pregunta por la técnica, es en un intercambio epistolar entre Heidegger y Ernst Jünger en donde el nihilismo es puesto sobre la mesa nuevamente para que se pregunte sobre algunos aspectos que éste último pensador, en su momento difícilmente ubicado dado su nacionalismo y afinidad por la filosofía de Nietzsche, reflexiona.

Ernst Jünger en *Acerca del nihilismo* piensa en la visión optimista del nihilismo. Como se sabe, para Nietzsche el nihilismo es un momento histórico del proceso espiritual, una transición, aunque en su desarrollo activo la decadencia se incrementa demasiado y abre el espacio a la nada, a consideraciones que llevan más allá del mundo del horror. Solo queda la angustia, el terror, la duda, y el dolor. Hasta ahora el ser humano no es capaz de superar la profecía del destierro del ser y la catástrofe ecológica del dominio de las máquinas, del triunfo absoluto de la técnica.

El superhombre. El último hombre no puede, en las miserias en que habita el mundo, superar el nihilismo. Sólo el superhombre, a medias entre Dios y el ser humano, podría enfrentar dignamente el desafío de la historia.

Al igual que Nietzsche, Jünger, ve en el pesimismo no la contradicción del optimismo, pues éste muchas veces llama a lo bello, al optimismo. Lo que sí es contrario al pesimismo es el derrotismo. La propagación del nihilismo desmoraliza, se vuelve un rumor que prepara para la caída. Entonces es un horror por los medios con los que aumenta la debilidad en el hombre. Al mismo tiempo se vuelve destino inevitable y se le ve con odio y rechazo.

Coincidiendo en que el nihilismo es tanto una señal de debilidad como de fuerza. Lo cierto es que la representación del nihilismo es imposible, ni la razón ni la intuición pueden dar cuenta de él, pues el espíritu no puede alcanzar una representación de la Nada. Tanto la intuición como el conocimiento desaparecen. Se pone el nihilismo sólo en relación con la periferia, con las tierras de la Nada, de la carencia de todo fundamento.

En Jünger podemos encontrar la representación del nihilismo acompañada de tres fenómenos: lo enfermo, lo malo y lo caótico. Con respecto al caos dice que el nihilismo puede armonizar con amplios sistemas de orden, únicamente se presupone que el orden sea abstracto y por lo tanto espiritual. El caos es la peor consecuencia del nihilismo. El caos no es necesario para los nihilistas. En lo que respecta a lo enfermo no puede sostenerse que el nihilismo consista en la enfermedad, incluso en la *decadence*. El nihilismo es un estado normal y sólo patológico si se le compara con valores que ya no son o todavía no son válidos.

En lo tocante al mal, el nihilismo no necesita aparecer en él, pues, donde el nihilismo se convierte en estado normal a la persona singular le queda todavía la elección entre tipos de injusticia. Si el nihilismo se dejara abordar como algo específicamente malo, entonces el diagnóstico sería más favorable ya que contra el mal hay remedios preparados. Más inquietante es la difuminación del bien y del mal.

Finalmente Junger resalta que de estos síntomas o fenómenos como los nombra en primera instancia, sólo una característica resalta, la reducción, que será percibida como

desaparición. Es decir, por el destronamiento de los supremos valores, todos y cada uno ganan la posibilidad de la iluminación. Las concepciones del mundo y las sectas prosperan, la apoteosis cae en suerte a los partidos políticos y se vuelve divino lo que sirve a sus doctrinas y a sus metas cambiantes.

SEGUNDO CAPITULO

INTRODUCCION. WALTER BENJAMIN

Walter Benjamin. La violencia divina.

Nacido en Berlín en un 15 de Julio del año 1892, es asociado como un pensador perteneciente a la Escuela de Frankfurt. Como filósofo alemán se nutre de las fuentes del idealismo y del romanticismo. A pesar de su origen judío sus padres no le inculcaron la tradición permitiéndole ciertas libertades, finalmente defiende el judaísmo de manera cultural. Los inicios de su obra estarán marcados por este aspecto, lo cultural, la narración, el lenguaje y el arte.

El momento en el que vivió caracterizado por el ascenso de la ideología nazi y la persecución de los judíos en Europa no le permitió mantener una estabilidad, sin embargo, su obra política vio la luz y quedó constancia de sus motivaciones y experiencias en la relación epistolar que mantuvo con el círculo de la Escuela de Frankfurt, pero sobre todo con su amigo Gershom Scholem.

En esta pequeña introducción a la segunda parte, abordaré el texto *Para una crítica de la violencia* de Walter Benjamin, en donde observaré, lo político en relación con la violencia y la sociedad.

Primeramente, la relación que se establece es la del derecho y la justicia siendo entendida en un contexto ético. El derecho será de tal manera un medio y un fin de todo orden. La violencia será, así, el dominio de los medios, pero no de los fines. La distinción de los medios permitirá una distinción de la violencia. Por lo tanto, el derecho natural distinguirá una violencia, también, natural que adquiere una legitimación legal. A su vez, el derecho positivo la nombrará violencia histórica, será la que emite juicios sobre todo derecho envías de constitución.

De tal manera, vista desde sus fines justifica, y vista desde sus medios legitima y brinda garantías, abarcando a la violencia y dándole un espacio y un lugar. Las diferentes formas de la violencia, descritas en este sentido, corresponden a la violencia legítima e ilegítima.

Benjamin advierte que la violencia en manos de personas individuales será un peligro para el orden legal. La violencia se contiene en el ámbito del derecho, visto así, el derecho natural no tiene cabida para la contención de la violencia. Los fines del derecho no se sostienen en los fines naturales, ya que estos últimos no pueden ser perseguidos por las formas de la violencia. La violencia, en sus formas tiene que ser aplicada por las instancias del derecho, buscando los fines justos.

Entonces, los ámbitos en los que el orden legal tiene permitido desplegar los medios de la violencia serán, para Benjamin, el derecho de huelga, como primer medio limpio de violencia. En segundo lugar, el derecho de guerra, como fundador de derecho. Es importante observar, el surgimiento de una función de la violencia, será fundar o conservar el derecho. De tal manera, el derecho necesita de la violencia. Toda violencia como medio participa de la problemática del derecho.

Por lo tanto, en el derecho hay un elemento coactivo, a saber, la violencia, todo conflicto se resuelve por ese medio. Sin embargo, cuando su utilización incide sobre la vida y la muerte el derecho se ve forzado. En este caso, Benjamin, propone la utilización de medios limpios de solución de conflictos, que se centran en una cultura del corazón, condicionada por la cortesía, la sinceridad, la afinidad, el amor a la paz y la confianza.

La intención final de los medios limpios implica la aniquilación de toda violencia, Benjamin recuerda que todo derecho sanciona para evitar acciones violentas. Sin embargo, como toda representación de soluciones a los objetivos humanos es irrealizable, las huelgas como medios limpios y legales han perdido su derecho, a su vez, otro elemento que pudiera considerarse como medio limpio, a saber, la diplomacia, parece encontrarse como una virtud por encima de la ley, es preciso formularse otras formas de violencia.

Entonces, el problema de la violencia no se zanja por medio del derecho, sino que más bien lo incluye, el dique de los objetivos humanos para la solución por medios limpios será el lenguaje, bajo el signo del entendimiento y el engaño, el derecho impone la sanción. Si la razón, en este caso del lenguaje, del entendimiento, no pone fin a la violencia como un

medio sin fin, y se espera una nueva relación, los dioses, en su forma de violencia mítica se vislumbran como una respuesta, ante la indeterminación del derecho.

Para Benjamin, "la violencia mítica en su forma original es pura manifestación de los dioses, no es medio para sus fines, apenas si puede considerarse manifestación de sus voluntades, es ante todo manifestación de su existencia. Los castigos divinos al contrario de un derecho conservador instauran un nuevo derecho entre los humanos" (Benjamin, 2001, pág. 39).

La violencia mítica nos explica, la función de la violencia en el proceso de fundación del derecho, esta función es doble: tiene como fin la fundación del derecho y como medio lo implanta la violencia. Entonces, la violencia está ligada íntima y necesariamente al derecho en nombre del poder, fundación de derecho equivale a fundación de poder; es manifestación inmediata de violencia.

Si interpretamos que la justicia es el principio de toda fundación divina de fines, también tenemos que el poder es el principio de toda fundación mítica de derecho. Así, la manifestación mítica de la violencia inmediata se muestra idéntica a toda violencia de derecho. Manteniendo la búsqueda de una esfera más limpia.

Tal como Dios y mito se enfentan en todos los ámbitos, Benjamin, opone la violencia mítica a la divina. La violencia divina a diferencia de la mítica es destructora de derecho. "Si la primera establece fronteras, la segunda arrasa con ellas; si la mítica es culpabilizadora y expiatoria, la divina es redentora; cuando aquella amenaza, esta golpea, si aquella es sangrienta, esta otra es letal, aunque incruenta. (Benjamin, 2001, pág. 41)

Respecto a la violencia divina, diferenciada de la violencia del derecho de la que a lo largo del texto hasta este momento no se ha podido escapara de su dominio, Benjamin escribe que no es trascendencia de la mera vida, esto es, la violencia divina irrumpe sobre todo lo viviente con amor por lo vivo, incluso acepta sacrificios; pudiera resultar difícil de comprender estando cegados por una sacralidad envuelta en la confusión de la tradición occidental. Con lo que nos recuerda a la transvaloración de todos los valores.

La violencia divina no es sangrienta en su propio nombre, su exterminación es relativa, aunque se dirige a bienes, derecho y vida, sin ser absoluta respecto al alma de los seres vivientes, de tal forma que lo humano y la mera vida se diferencian, pareciendo retomar las distinciones que observaremos más adelante en lo dicho por Agamben.

Encuentro ecos de lo dicho en la primera parte, en el eterno retorno de lo mismo de Nietzsche, en el ser y el ente de Heidegger cuando Benjamin menciona que la crítica de la violencia es la filosofía de su propia historia:

> "Es filosofía porque esta idea constituye su crítica, diferenciadora y decisiva respecto a sus datos. Una visión reducida a lo inmediato intuirá lo sumo el devenir dialéctico como fundadora y conservadora. Toda violencia conservadora de derecho inmediatamente debilita a la fundadora de derecho en ella misma representada, al reprimir violencias opuestas hostiles. Esta situación perdura hasta que nuevas expresiones de violencia o las anteriormente reprimidas llegan a predominar sobre la violencia fundadora hasta entonces establecida y fundan un nuevo derecho sobre sus ruinas. Sobre la ruptura de este ciclo hechizado por las formas de derecho míticas, sobre la disolución del derecho y las violencias que subordina y está a la vez subordinado, y en última instancia encarnadas en la violencia de Estado, se fundamente una nueva era histórica" (Benjamin, 2001, pág. 44)

Finalmente, de nuevo queda en manos del ser humano la decisión de cuándo se trata efectivamente de violencia limpia en cada caso particular, pero desde Heidegger habrá que pensar en plantear la pregunta en primera instancia, pues, la fuerza redentora de la violencia no está al alcance de los humanos, ya que el derecho en su forma mítica mancillará sus formas para fundarse o conservarse.

FOUCAULT Y AGAMBEN

Michel Foucault. La voluntad de saber y el orden disciplinario.

Michel Foucault nace en Poitiers, Francia un 15 de Octubre de 1926. Como filósofo escribió grandes obras y entre sus influencias estuvo velado Nietzsche, lo dionisiaco y el poder, estos dos términos fueron los que atrajeron su atención. En su primera obra, en 1961, *Historia de la locura*, al analizar el mundo de la razón se puede leer que en lo otro de la razón se esconde el rostro de Dioniso, teniendo ayuda de Bataille en estos desarrollos. "De alguna manera, Foucault se incluye entre las grandes investigaciones nietzscheanas al describir la historia de las separaciones y escisiones como el instante en el que la razón occidental se afirma contra la experiencia de lo trágico" (Safranski).

Foucault toma de Nietzsche el principio de genealogía en sus propias investigaciones según lo desarrollado en el orden del discurso. Será el método genealógico el instrumento que servirá para investigar el origen real de los sucesos históricos y de las formas de pensamiento para dejar de lado toda hipótesis que brinde respuestas finales. Foucault seguirá de Nietzsche, por lo tanto, la destrucción de todo mito originario.

Foucault maneja en sus investigaciones como problema de fondo, la libertad, es decir, no hay un gran orden, los fundamentos de la razón no son razonables, los fundamentos de la moral no son morales. El orden de las cosas tendrá que responder a la pregunta sobre quién habla.

De la misma manera, la microfísica del poder descrita por Foucault como la que impacta en los cuerpos puede tener su raíz en el proyecto nietzscheano. Safranski menciona que cuando Foucault pregunta por los espacios de juego de la soberanía, se ocupa de las doctrinas sapienciales, en donde el señorío sobre las propias virtudes ha de ser un instrumento para adquirir poder.

De tal manera que Foucault, visto como el Foucault nietzscheano queda encadenado, en una historia del pensamiento en la que se incluye como un eslabón entre otros más anteriores y por insertar que dilucidan sobre la línea de la voluntad y el poder como proyecto filosófico político alterno.

Foucault puede ser un punto de encuentro interdisciplinario entre las ciencias sociales, la psicología social, el psicoanálisis, la filosofía, el método discursivo y lo político. El psicoanálisis ocupa en *Las palabras y las cosas* un lugar privilegiado, pues en dicho saber forma un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos y un perpetuo principio de inquietud. De poner en duda, de criticar y discutir lo que parece ya adquirido, mantiene de cerca una función crítica.

El psicoanálisis, para Foucault, se da a la tarea de hacer hablar, a través de la conciencia, al discurso del inconsciente. Se establecen las relaciones entre la representación y la finitud; es un camino contrario al de las ciencias humanas, se dirige a lo que está allí, lo que se hurta, lo que existe con la misma solidez muda de una cosa, de un texto cerrado sobre sí mismo o de una laguna blanca en un texto visible.

Con estas palabras poéticas quiere mostrar que el psicoanálisis va hacia el momento donde los contenidos de la conciencia se articulan, franqueando de un solo paso la representación. Representación que se encuentra en suspenso, al borde de sí misma.

El psicoanálisis es un saber que se aloja en la representación y desde ahí es un saber mitológico compuesto por tres figuras: Muerte, Deseo y Ley. Estas mismas figuras son las formas de la finitud, polaridades que se encuentran con la imposibilidad del hombre, así la Muerte es la duplicación empírico trascendental, el Deseo es lo impensado del pensamiento, y la Ley - lenguaje es en lo que toda significación tiene su origen y cuyo retorno ha sido prometido.

Esta Muerte, este Deseo, y esta Ley nunca se encuentran en el saber empírico del hombre, dado que son la posibilidad de todo saber sobre el hombre, su surgimiento designa la aparición de la verdad y su alteridad, revelando la finitud del hombre, el hueco mismo de nuestra existencia a la vez real e imposible, pensamiento impensable, un saber que se escapa a toda significación. De tal manera que el psicoanálisis no puede desplegarse como puro conocimiento especulativo o teoría general del hombre ya que no puede atravesar el campo de la representación, sino sólo dibujar las fronteras, señalar lo fundamental.

Entonces, en el saber psicoanalítico no sólo se compromete al conocimiento del hombre sino el hombre mismo, el hombre con la Muerte que trabaja en su sufrimiento, con este Deseo que ha perdido su objeto y con este lenguaje que articula su Ley. Así el psicoanálisis se convierte en ésta animación crítica que como ya se mencionó inquieta desde el interior, la dimensión de lo inconsciente o la subjetividad: el dominio de las ciencias del hombre.

Es sólo a través del método de la genealogía, que construyó Foucault, como se puede empezar a abordar un particular fenómeno que observó y que en una sola palabra se denomina poder, pero que es necesario remarcar que se trata de los mecanismos o instrumentos de dominación que se han implementado en distintos momentos históricos y sociales. Esta genealogía que se remite en sus últimos momentos a una de las más antiguas tradiciones, como la griega, ha llevado al autor a buscar cómo responder a los problemas de la sociedad moderna, sin embargo encontramos que esa sociedad se ha ido formado sucesivamente de distintas doctrinas y prácticas, partiendo de un modelo menos complejo que al que nos enfrentamos hoy en día, pero que se puede trasladar.

De tal forma nos plantea Foucault (1996) en *La hermenéutica del sujeto* que: "Aquel que quisiese hacer la historia de la subjetividad o, mejor, la historia de las relaciones entre sujeto y verdad, debería intentar reencontrar la muy larga transformación de un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por parte del sujeto en este otro dispositivo de subjetividad que está gobernado por la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo y de la obediencia del sujeto a la ley".

Es bastante conocida la frase socrática "conócete a ti mismo", sin embargo ese conocimiento está desprovisto de su complemento, a saber, "ocúpate o cuida de ti mismo". Esta frase complementada implica un paso de observar el exterior hacia el interior, una vigilancia de lo que uno piensa. La edad moderna de la historia, según Foucault (1996) empieza a partir del momento en que lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento; cuando el científico que busca la verdad reconoce el conocimiento en sí mismo, sin que su ser sea modificado. Así, la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto.

También, el cuidado de uno mismo, se liga al ejercicio del poder. Foucault (1996) escribe que “Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre otros”. De tal manera que el conocimiento de uno mismo conduce a la sabiduría y de esta forma estará capacitada para gobernar. Así mismo el cuidado de uno mismo tiene otras dos relaciones, además de la política, la pedagógica y la erótica.

La pedagogía por su parte se muestra insuficiente, pues, el cuidado de uno mismo, pasa a través de convertirse en algo que nunca se ha sido, lo que puede interpretarse también como un acto médico. Un acto que pasa, también, a través de otro, su presencia es indispensable, se inserta, e interviene de tres maneras: por el ejemplo, por la capacitación y el desasosiego. Para Foucault (1996) el maestro es un operador en la reforma de un individuo y en la formación del individuo que se constituirá como sujeto.

Todo pase tiene un destino. Para el cuidado de sí mismo, generalmente, es el cuidado del otro. A su vez podemos definir tres, de manera específica: la filosofía, la política, y la catarsis. La filosofía se puede ocupar del cuidado de los otros, haciéndolo un sujeto político. La política establece una relación de reciprocidad, por el ejemplo en el bienestar de la ciudad. Y, por último, la catarsis descubre su ser y su saber.

Con la aparición del modelo científico, se produce una inversión en la relación, el sujeto que era transformado por la verdad, ya no se transforma, sino que le basta con ser lo que es para tener el conocimiento. De ser una trans-subjetivación a una auto-subjetivación (Foucault, 1996). En este proceso de conversión, de un saber complejo que es teórico, práctico y coyuntural, se han vinculado tres técnicas: la medicina, el gobierno político y la dirección de uno mismo que tiene que ver con el gobernarse a sí mismo.

Entendido así, el análisis del poder debe referirse a una ética y política del sujeto, definida por la relación de uno para consigo mismo, en una cadena, una trama. Este discurso sobre la ética relaciona inmediatamente con la verdad y mediatamente con el ámbito de lo pedagógico, entablándose así una relación íntima entre el saber y la verdad.

El acceso al discurso de la verdad en esta lectura de Foucault se establece por medio de la ascesis: se imponía al discípulo una técnica y una ética del silencio, de la escucha, de la lectura y de la escritura que constituyen en sí ejercicios de subjetivación del discurso verdadero; al maestro se le planteaba el problema del decir de esta ética. La parresia es un decir-todo, por generosidad, un abrir a los otros la verdad de su propia alma, lo que implica responder con un discurso verdadero; decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, hacer que el lenguaje corresponda con la conducta, una adecuación entre la enunciación y el sujeto de la conducta.

Finalmente, la pedagogía es la transmisión de un tratamiento de la verdad por parte del maestro que tenía que dotar a un sujeto de actitudes, capacidades, saberes que antes no poseía y que debería poseer al final de la relación.

Esta hermenéutica del sujeto planteada por Foucault abre camino a plantear la más grande bifurcación entre la más antigua tradición y la tradición moderna. No hay cuestionamiento de que las ideas de esta antigua tradición se mantienen como la base fundamental de muchas tradiciones de hoy en día, de nuestro conocimiento y acontecimientos diarios, es decir de nuestra ideología; por otro lado, se encuentran tan alejadas que es casi una conclusión lógica el decir que la práctica política, educativa y psicoanalítica son imposibles.

Sin embargo, el sujeto se halla en medio de estos discursos, y Foucault responde ante este dilema de manera muy práctica, los discursos de verdad son formulados por personas calificadas dentro de una institución científica y tienen un poder de vida y muerte.

> "En el punto donde se cruzan la institución judicial y el saber médico o científico en general, en este punto se formulan enunciados que tienen el status de discursos verdaderos, que poseen efectos judiciales considerables y que tienen, sin embargo, la curiosa propiedad de ser ajenos a todas las reglas, aun las más elementales, de formación de un discurso científico; de ser ajenos también a las reglas del derecho y grotescos en un sentido estricto." (Foucault, 2000 p. 24)

Lo grotesco adquiere en Foucault el sentido de un status o efecto de poder: lo odioso, lo infame, lo ridículo también adquieren este sentido de engranarse en los mecanismos de poder y sumarse en lo que se llama indignidad del poder, manifestado como la inevitabilidad del poder, la imposibilidad de eludirlo. Ubú el sabio es el ejemplo de ello. En síntesis, es dar parte de verdad a la justicia efectuada por la parodia del discurso científico, es continuación del célebre apartado Hegeliano sobre el rey y el ciervo.

Foucault puntúa que en ese preciso momento existe un doblete del fenómeno, en el interior del terreno jurídico, se deja de juzgar o sancionar no el crimen sino las conductas, conductas irregulares, que devienen en características individuales rastreables en el sujeto incluso desde su infancia, marcas que lleva en su cuerpo. He ahí un probable razonamiento para percibir la importancia del cuerpo a lo largo de todo el pensamiento de Foucault. Llegando también a establecerse la aplicación de un mecanismo de poder, una técnica de transformación: "Lo esencial es que permite reubicar la acción punitiva del poder judicial en un corpus general de técnicas meditadas de transformación de los individuos" (2000, p. 31).

La nueva tecnología que propone leer Foucault, es la de un objeto susceptible de reparación, readaptación, reinserción, corrección y, por ende, reeducación. Es una técnica de igual manera de normalización, que surge más allá del encuentro del saber médico y el poder judicial, sino en un entramado social dado en la mitad del siglo XIX, donde se activó un discurso parento-pueril, discurso del padre al hijo, discurso de la moralización del niño, que plantea el dilema teórico y político del anormal.

Con este discurso se sustituye a un modelo anterior, que se describe por dos procesos que se vivieron en Occidente en el siglo XVIII, la exclusión del leproso y la inclusión del apestado. Pudieran ser similares al partir de la bipolaridad pertenecer/no pertenecer, pero visto en su finalidad encontramos la diferencia, la lepra significa la muerte de una persona o de la población o al menos su exclusión definitiva y desaparición, por el otro lado el apestado después de una cuarentena, puede tener acceso, es el paso a través de una especie de purificación. "Se trata del examen perpetuo de un campo de regularidad,

dentro del que se va a calibrar sin descanso a cada individuo para saber si se ajusta a la regla". (2000. P. 54)

Este modelo, el de la peste, es invención de la edad clásica, de la monarquía administrativa. Llamado por Foucault tecnologías positivas del poder. Este poder fabrica, observa, sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos, es un poder de producción y su maximización. Actúa no por separación sino por distribución de las diferencias individuales. Ligado a la formación, inversión, acumulación y crecimiento del saber.

Estas técnicas de poder se transfirieron a las instituciones de cualquier tipo: estatales, familia, etc. Creando en consecuencia un arte de gobernar, por ejemplo: el gobierno de los niños, los locos, los pobres, los obreros, etc. El gobierno en sentido amplio representa para Foucault (2000) una teoría jurídico política del poder centrada en la noción de voluntad, su alienación y transferencia y su representación en el aparato gubernamental apoyado en diversas instituciones que entraña un dispositivo tipo, la organización disciplinaria, cuyo fin es la normalización. La norma, es portadora de una pretensión de poder. Este poder normalizador y disciplinario no es de una superestructura sino que está en el juego, en la distribución, en la dinámica, la estrategia y la eficacia de las fuerzas, es un poder inventivo, que por sí mismo contiene principios de transformación e innovación, gracias a la formación de un saber.

Para acercarse a un terreno más fenoménico Foucault ejemplifica por medio de tres tipos a la anormalidad, a saber: el monstruo, el incorregible y el masturbador. El segundo corresponde al terreno educativo. Su campo es limitado: es la familia misma en el ejercicio de su poder interno o en la gestión de su economía o en su relación con las instituciones que lindan con ella o la apoyan: escuela, taller, callle, barrio, parroquia, iglesia, policía, etc. El incorregible es tan frecuente que se invisibiliza o mimetiza por estar próximo a la regla haciéndolo difícil de determinar. En la evidencia familiar se puede reconocer, pero no se pueden dar pruebas o demostrar efectivamente su incorregibilidad. La persona a corregir se presenta en ese carácter en la medida en que fracasaron todas las técnicas y procedimientos de domesticación. El incorregible exige intervenciones específicas como una nueva tecnología de recuperación o sobrecorrección, en un juego entre la

incorregibilidad y la corregibilidad. Esbozando un eje de soporte a todas las instituciones especificas por desarrollarse para los anormales.

La tecnología del anormal aparece en el momento en que se establece una red de saber y poder entorno a las tres figuras planteadas, pues se encuentran separadas. El incorregible se precisa y transforma en el orden de las funciones de la familia y el desarrollo de las técnicas disciplinarias. Se refiere al saber de las técnicas pedagógicas, de educación colectiva, de formación de aptitudes. La consolidación de esta tecnología aumentó los efectos de poder, llegando hasta ser continuo, un mecanismo permanente de vigilancia y control, logrando penetrar en la totalidad del cuerpo social. Este nuevo poder que se separa del poder soberano se muestra como una especie de ley fatal y necesaria, va a ejercerse con gastos menores y disminuir las posibilidades de resistencia, descontento y rebelión.

Es importante recalcar el impacto del pensamiento de Foucault y de donde viene también lo que Agamben desarrolla como *homo sacer*. Foucault retoma que el primer monstruo moral que aparece es el monstruo político. Foucault menciona que:

> el criminal es quien tras romper el pacto que ha suscripto, prefiere su interés a las leyes que rigen la sociedad a la que pertenece. Vuelve entonces al estado de naturaleza, porque ha roto el contrato primitivo. […] Como el crimen es, por lo tanto, una suerte de ruptura del pacto, afirmación, condición de interés personal en oposición a todos los demás, podrán ver que el crimen es esencialmente del orden del abuso de poder. En cierta forma, el criminal es siempre un pequeño déspota que hace valer, como despotismo y en su propio nivel, su interés personal. […] De una y otra parte del pacto así quebrado, hay una especie de simetría, de parentesco entre el criminal y el déspota. (Foucault, 2000, p. 93).

En este sentido, y a manera significante, Foucault recuerda que el primer monstruo es el rey, el gran modelo general del cual se derivarán históricamente por una serie de desplazamientos y transformaciones sucesivas los innumerables pequeños monstruos; inclusive este primer rey imaginariamente se puede encontrar en un antecesor mítico

como el padre de la horda primitiva. Por otro lado, también se remarca que el rey para imponer su voluntad al cuerpo social lo hace por medio de un estado de violencia permanente quedando así solo.

A su vez, y de manera dialéctica, Foucault menciona que el monstruo real tiene una figura contraria anti-jacobina o contra-revolucionaria, será el monstruo que rompe el pacto por la revuelta, será el pueblo como imagen invertida del monarca sanguinario.

Sin embargo, mirando a la estructura de este problema planteado, nos encontramos con dos líneas que confluyen con la antropología y el psicoanálisis, la primera del totemismo o antropofagia y el segundo la prohibición del incesto, planteándolo como Foucault lo hace es el rey incestuoso y el pueblo caníbal. Ambas imágenes de una dinámica social que sirven de modelo mítico-histórico para describir lo que después de manera transferencial y/o sustitutiva sucede en nuestra sociedad actual. Valga decir que Foucault describe dos momentos relacionados con el psicoanálisis: el momento del planteamiento de la inteligibilidad de la neurosis que se relaciona con crimen o ruptura de la ley de prohibición del incesto, crimen de reyes y de la demasía de poder; posteriormente el momento del planteamiento de la inteligibilidad de la psicosis que se relaciona con el canibalismo, la devoración, y por lo tanto con los hambrientos.

Un elemento que descubre Foucault en el estudio del poder, visto desde el abordaje de lo anormal y en el campo de la psiquiatría como modelos, es que los principios del ejercicio de castigar eran cuestionados, perturbados o minados por una dinámica sin intereses, que es, en específico, la dinámica mórbida de los instintos y que la ubica en el nivel de las conductas más elementales y cotidianas. Se genera, entonces, una gran tecnología de corrección y normalización de la economía de los instintos, por un lado, y del otro a la tecnología eugénica.

El instinto retoma un papel político importante, invitando a la psiquiatría a ser un discriminante político entre los individuos, así mismo, entre grupos, ideología, y procesos históricos. A título de hipótesis Foucault plantea que:

> “luego de la revolución industrial del siglo XVII, se asistió no a la edificación completa sino, en todo caso, a la recuperación y reformulación de toda una teoría jurídico política de la soberanía, el contrato que funda la soberanía, las relaciones entre la voluntad general y sus instancias representativas. […] Luego de la Revolución Francesa de fines del siglo XVIII, lo que se propuso, al menos teóricamente, en concepto de elemento discriminante, fue la historia. […] Luego de la tercera gran ola de reivindicaciones que sacudió a Europa entre 1848 y 1870, el discriminante que se trató de usar fue la psiquiatría, y de una manera general, la psicología. (Foucault, 2000, p. 145)

Teóricamente la psiquiatría al respecto de lo jurídico, lo político y lo histórico es menor, pero contaba con la ventaja de la medicina como poder y el hospital como institución sancionadora. De esta manera introduce la norma, entendida como regla de conducta, como ley informal, como principio de conformidad, opuesto a la irregularidad, el desorden, la excentricidad; y por su cercanía a la neurología le da un nuevo sentido, como regularidad funcional, principio de funcionamiento adaptado y ajustado, opuesto a lo patológico, mórbido, desorganizado, disfuncional.

De igual manera, que el planteamiento de la norma, surge un elemento más en el estudio del poder, la proliferación del derecho de examen. Sigue un camino nuevamente de sustituciones, parte de la confesión puntual de la falta ante un testigo, confesor o director hasta el juez y médico que define los castigos o recetas. De tal manera para Foucault:

> “en los siglos XVI y XVII, vemos crecer en el ejército, los colegios, los talleres, las escuelas, toda una domesticación del cuerpo, que es la domesticación del cuerpo útil. Se ponen a punto nuevos procedimientos de vigilancia, de control, de distribución en el espacio, de notación, etc. Hay toda una investidura del cuerpo por mecánicas de poder que procuran hacerlo a la vez dócil y útil. Hay una nueva anatomía política del cuerpo. Pues bien, si no miramos ya el ejército, los talleres, las escuelas primarias, etc., sino las técnicas de penitencia, lo que se practicaba en los seminarios y los colegios derivados de ellas, vemos aparecer una investidura del cuerpo que no es la del cuerpo útil, no es una investidura hecha en el registro de

> las aptitudes, sino en el nivel del deseo y de la decencia. Frente a la anatomía política del cuerpo, tenemos una fisiología moral de la carne. (Foucault, 2000, p. 186).

En eso consiste el procedimiento de examen, una asignación de culpa en el cuerpo y una posibilidad de objetivación de ese cuerpo como carne. Obedeciendo dos reglas, la exhaustividad y la exclusividad, es decir, abarca la totalidad de la existencia y está inserto en una relación de autoridad con una sola persona, ya sea director o confesor.

En ocasiones, es pertinente realizar una distinción a qué cuerpo pudiera estar refiriéndose Foucault; en este caso habla de un cuerpo formado por la pastoral cristiana, pero también es un cuerpo que parte de lo físico:

> "Me parece que es al hacer historia de las relaciones entre el cuerpo y los mecanismos de poder que lo invisten como podremos llegar a comprender cómo y porqué aparecieron en esa época, como relevo de los fenómenos un poco anteriores de la brujería, los nuevos fenómenos de la posesión. En su aparición, su desarrollo y los mecanismos que la sostienen, ésta forma parte de la historia política del cuerpo" (Foucault, 2000, p. 199).

Tenemos entonces un cuerpo como objeto médico, atravesado por una historia política. Encontramos un transcurso también: el del cuerpo racional-científico; al cuerpo nervioso-convulsionado, de la vieja concupiscencia; y finalmente al anticonvulsivo. Es importante resaltar de este modelo anticonvulsivo se refiere al apoyo que el poder eclesiástico buscó por el lado de los sistemas disciplinarios y educativos para controlar, frenar, borrar definitivamente todos esos fenómenos de posesión que entrampaban la nueva mecánica del poder eclesiástico, la conciencia y la confesión como mecanismos disciplinarios ya fuera en los cuarteles, las escuelas, los hospitales, etc. Buscando extinguir el deseo y el placer en el cuerpo.

La conciencia y la confesión nuevamente son el primer paso significante que encuentra Foucault, que a su vez se borra, se vela y se metaforiza al introducirse una regla, de igual manera, las arquitecturas, las disposiciones de lugares y cosas, la forma en que se ordenan dormitorios comunes e institucionalizan las vigilancias, como se construye y dispone un salón de clases con bancos y mesas, toda visibilidad organizada con tanto cuidado, en los

establecimientos escolares, sustituye finalmente al discurso indiscreto de la carne, el de la dirección de conciencia.

Otro cruce importante en el desarrollo teórico-histórico, propiamente genealógico, que construye Foucault, lo representa uno de los desarrollos finales sobre el modelo del masturbador. La cruzada antimasturbación pertenece a una cruzada más amplia, la cruzada por la educación natural de los niños del siglo XIX.

> "Es la idea de una educación que sería tal que, en primer lugar, se confiaría íntegramente o en lo esencial a los padres mismos, que son los educadores naturales de sus hijos. Pero, esta educación debe obedecer a cierta cantidad de reglas que tienen que asegurar la supervivencia de los niños, por una parte, su domesticación y desarrollo normalizado, por la otra" (Foucault, 2000, p. 241)

Lo anterior implica que los educadores, los médicos, los pedagogos, en general, los representantes de un saber, incluido el médico, estarán por encima de y penetrarán en la familia como instancias técnicas con criterios políticos y morales, desplegándose una técnica de poder indirecta o directamente controlada por el Estado. Se busca entonces la utilidad de los hijos al servicio del Estado, confiados en la educación básica, en su instrucción o formación técnica. Se juega un intercambio:

> "Conserven a sus hijos con vida y bien sólidos, corporalmente bien sanos, dóciles y aptos, para que nosotros podamos incorporarlos a una maquinaria cuyo control ustedes no tienen y que será el sistema educativo, de instrucción, de formación del Estado" (Foucault, 2000, p. 243).

Los impactos que plantea la tesis de Foucault tienen varios niveles, un nivel físico, orgánico, corporal; y en escala gradiente, un impacto social y político. La psiquiatría atraviesa como la tecnología inmaterial de los mecanismos de poder en sus distintos dispositivos como la familia o el sistema judicial, o incluso en la relación Estado-individuo, como mencionamos. No está de más destacar que a pesar de que el resultado del análisis de lo anormal es de los tres tipos, el monstruo, el incorregible y el masturbador, estos se mezclan, encontramos pertinente a nuestra investigación recalcar que el sistema

normativo de educación discernirá al indócil o el inasimilable, valga la expresión actual de no idóneo para este caso.

El poder psiquiátrico se planta como el modelo surgido de los análisis genealógicos seguidos por Foucault (2007). En este texto el autor dilucida sobre la relación de objetividad que se despliega alrededor del saber médico y los cuerpos. Remarcando que se refiere a cuerpos, gestos, comportamientos, discursos y no a individuos que se establece dentro de un orden disciplinario.

Es momento de claridad en la terminología Foucaultiana. El poder en Foucault (2007) se describe como surgido de la dispersión, de relevos, de redes, de apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc. Nunca lo tiene alguien ni emana de alguien, pertenece a un grupo. Este desarrollo del poder se encuentra en el modelo de lo "psi", en primera instancia con el nacimiento de la psiquiatría. Esta práctica se equipara a la de un tratamiento moral y no es efectuada efectivamente por un médico como se pudiera imaginar hoy en día, es un enfrentamiento realizado por un vigilante.

De esta manera Foucault (2007) plantea que el enfrentamiento del poder psiquiátrico no requiere un discurso de verdad, sino que se trata de dos voluntades la del representante "médico" y la del enfermo en una especie de terapéutica que implica una cura. En este sentido, se describe este enfrentamiento como un dispositivo particular de poder, como dispositivo es productor de una práctica discursiva, y en razón de su tema se encuentra en el nivel fundamental de la arqueología, en el momento en que se forma.

El concepto de biopoder referenciado a Foucault adquiere sentido cuando describe que el poder en última instancia, en su punto de aplicación, en sus fibras más sensibles puedo decir, es físico, es una relación estrecha entre el cuerpo y el poder, sin embargo, es irregular, pues obedece a una microfísica que lo caracteriza como violento.

Visto como dispositivo el poder no se puede concebir como institucional, lo que da por descontado la referencia a un cuerpo sensible y alcanzable, moldeable, pues se individualiza o colectiviza dentro de una institución. Tampoco al decir de Althuser de aparato del Estado en este caso por su amplitud y abstracción que impide vislumbrar los

finos hilos de una microfísica que alcanza a los cuerpos, como poder inmediato, minúsculo, capilar.

El poder se implementa por una serie de enunciados y tácticas. En primer lugar, es anónimo, repartido, e implacable porque nada dice, al igual que un reglamento y su prescripción independiente de su conocimiento, de tal forma que todos los agentes del poder permanecen mudos. Este poder también denominado disciplinario radica en la docilidad y la sumisión sobre quienes se ejerce. El poder político y los poderes en general tocan el cuerpo, toman los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras, los modifican y los dirigen a las "fibras blandas del cerebro", generando una sinapsis poder político-cuerpo individual. (2007, pag. 59)

Aquí precisamente es donde vemos aparecer al sujeto. Foucault (2007) menciona que el poder disciplinario sucedió a un poder soberano, de tal manera que se liberó al siervo de su rey, para pagar esta deuda por medio de la obediencia, es decir el siervo ahora se sujetó a una relación de disciplina. Estas relaciones de poder genealógicamente se encuentran diferenciadas por escenas, la primera es la protopsiquiátrica, posteriormente la de la hipnosis, la de los fenómenos histéricos, la psicoanalítica y la antipsiquiátrica. Sin embargo, ese poder no nació de una sola vez, pero tampoco existió siempre.

Se constituyó dentro de las comunidades religiosas:

> De esas comunidades religiosas se trasladó, transformándose, hacia las comunidades laicas que se desarrollaron y multiplicaron en el periodo previo a la Reforma, digamos en los siglos XIV y XV. Y se puede captar a la perfección ese traslado en ciertos tipos de comunidades laicas no exactamente conventuales, como los famosos "Hermanos de la Vida Común ", que, a partir de una serie de técnicas tomadas de la vida conventual, y a partir también de una serie de ejercicios ascéticos procedentes de toda una tradición del ejercicio religioso, definieron métodos disciplinarios concernientes a la vida cotidiana y a la pedagogía. Pero éste es sólo un ejemplo de todo ese enjambre, anterior a la Reforma, de disciplinas conventuales o ascéticas. Y poco a poco vemos que éstas técnicas se difunden en escala muy amplia, penetran la

> sociedad del siglo XVI y sobre todo de los siglos XVII y XVIII y se convierten durante el siglo XIX en la gran forma general de ese contacto sináptico: poder político-cuerpo individual" (Foucault, 2007, pag. 60).

Al decir de Foucault, la evolución de esta doctrina religiosa que toma forma social se da con la publicación del panóptico de Bentham como la formula política y técnica más general del poder disciplinario. Caracterizado con una serie de particularidades descritas por Foucault el panóptico y el orden disciplinario pierden sus límites. Implica una captura total, exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo. Es captura del cuerpo y no del producto.

Es el sistema disciplinario, bajo la perpetua mirada de alguien, un procedimiento de control constante, pero pareciera que Foucault con esta interpretación capta un carácter estructural de nuestros tiempos, es decir, la vigilancia lanzada hacia el futuro se torna virtual, dándole un sentido de hábito, es algo más, es una virtualidad. Dicho control se convierte en una captura permanente y global del cuerpo del individuo, una escritura, una trama discursiva, o para acentuarlo más hacia los tiempos que vivimos, un big data, anotación y registro de todo lo que ocurre, de todo lo que hace el individuo, todo lo que dice, transmitido de abajo a arriba a lo largo de la escala jerárquica, de manera accesible, permitiendo una omnivisibilidad. Así, "los cuerpos, los comportamientos y los discursos de la gente son rodeados poco a poco por un tejido, una escritura, una suerte de plasma gráfico que los registra, los codifica, los transmite a lo largo de la escala jerárquica y termina por centralizarlos" (Foucault, 2007, p.69).

La extrema prontitud de la reacción del poder disciplinario es fruto de la permanente y continua visibilidad de la escritura. El poder disciplinario interviene sin descanso, al nivel de lo que sucede, incluso antes del propio acto si es posible, y es a través de un juego de vigilancia, recompensas, castigos y presiones infrajudiciales.

> "El reverso de la relación disciplinaria es ahora el castigo, la presión punitiva a la vez minúscula y continua. Presión continua sobre la virtualidad del comportamiento, el poder disciplinario debe intervenir en el plano de la

> virtualidad, la disposición, la voluntad, el nivel del alma" (Foucault, 2007, p.72).

De tal manera, el poder disciplinario es isotópico, el desplazamiento no es por discontinuidad o guerra sino a través de un movimiento reglado que va a ser el del examen, el concurso, la antigüedad, etc., pasando de uno a otro dispositivo, creando articulación, es decir, las clasificaciones escolares por ejemplo se proyectan en jerarquías sociales. Sin embargo, implica un residuo, algo inclasificable; todo poder disciplinario tiene sus márgenes en ese residuo irreductible, inclasificable e inasimilable. Por ejemplo, en la disciplina escolar ese residuo en 1904 con Alfred Binet se denominó: débil mental. Por su parte el enfermo mental viene a significar el residuo de todos los residuos, de todas las disciplinas, la distopía del sistema disciplinario.

En este sentido el poder disciplinario es anomizante, pone a distancia a una serie de individuos y es normalizador ya que inventa nuevos sistemas de recuperación para reestablecer la regla, la norma en la anomia. Este sistema que venimos describiendo, está hecho para funcionar por sí solo, el responsable no es un individuo sino una función, e implica una individualización tendencial muy fuerte en la base. "La función del sujeto se ajusta a la singularidad somática: el cuerpo, sus gestos, su lugar, sus desplazamientos, su fuerza, el tiempo de su vida, sus discursos" (Foucault, 2007, p.77).

La disciplina es la técnica de poder por la cual la función sujeto se superpone y se ajusta exactamente a la singularidad somática. Es decir,

> "El poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura o un sistema de panoptismo pangráfico que proyecta por detrás de la singularidad somática, como su prolongación o su comienzo, un núcleo de virtualidades, una psique, y establece, además la norma como principio de partición y la normalización como prescripción universal para todos esos individuos así constituidos (Foucault, 2007, p.78).

El poder del que se habla en este momento es un poder político. El individuo surge como efecto de la disciplina, y como su blanco, como partenaire, contracara en la relación de

poder. El sujeto es el que, como función, está proyectado en todas estas instancias disciplinarias, ya sea la proyección de una psique o una instancia normalizadora.

> "El individuo es resultado de algo anterior: el mecanismo, todos los procedimientos que fijan el poder político al cuerpo. Debido a que el cuerpo fue subjetivizado –esto es, la función sujeto se fijó en él–, a que fue psicologizado, a que fue normalizado, resultó posible la aparición del individuo, y con referencia a ello se puede hablar, se pueden emitir discursos, se puede intentar fundar ciencias" (Foucault, 2007, p.78).

Finalmente, Foucault nos explica que tenemos el desarrollo de toda una tecnología disciplinaria que puso de manifiesto al individuo como realidad histórica, como elemento de las fuerzas productivas, como elemento, también de las fuerzas políticas, y ese individuo es un cuerpo sujeto, atrapado en un sistema de vigilancia y sometido a procedimientos de normalización.

Acerca del dispositivo disciplinario se ubica su surgimiento no antes de la existencia de las comunidades religiosas, sustituyendo a la sociedad de soberanía, si se ubica temporalmente va del siglo XV al XVIII, la juventud escolar que había conservado su autonomía o vagabundeo es colonizada por el sistema disciplinario apoyada en primer lugar por una práctica de ascetismo sobre sí misma establecida por el modelo de los Hermanos de la Vida Común, que generaron los primeros esquemas de la pedagogía basados en una serie de etapas emparentando el tiempo y el progreso. En segundo lugar, el enclaustramiento como medio cerrado sobre sí mismo y con la dirección de un guía o protector en el camino del ascetismo. Y en tercer lugar, la colonización de vagabundos, delincuentes, etc.; para posteriormente transitar como dispositivo de la vida religiosa a otros ámbitos como el ejército e instituirse como sistema disciplinario.

> Estos sistemas disciplinarios comienzan a abarcar toda la sociedad mediante un tipo de proceso que podríamos llamar colonización externa e interna. Encontrando los elementos del sistema disciplinario: la fijación espacial, la extracción óptima del tiempo, la aplicación y la explotación de las fuerzas del cuerpo por una reglamentación de los gestos, las actitudes y la atención, la

> constitución de una vigilancia constante y un poder punitivo inmediato y, por último, la organización de un poder reglamentario que, en sí mismo, en su funcionamiento, es anónimo, no individual, pero conduce siempre a un señalamiento de los individuos sojuzgados. (Foucault, 2007, pag. 93).

En todo este desarrollo falta un aspecto fundamental, que es el tema biopolítico. Dentro de la descripción del dispositivo y la sociedad disciplinaria vemos aparecer a un individuo en un proceso de enclaustramiento en diferentes espacios, esto implica la acumulación de hombres, símil a la acumulación de capital.

> "Consistiendo en maximizar la utilización posible de los individuos: hacerlos utilizables, y no para poder usarlos a todos, sino justamente, para no tener que hacerlo […] permitir la acumulación no sólo de fuerzas, sino también del tiempo; del tiempo de trabajo, del tiempo de aprendizaje, de perfeccionamiento, de adquisición de los saberes y las aptitudes" (Foucault, 2007, pág. 94).

De esta manera la disciplina fue la táctica de la que se valió lo económico para clasificar no taxonómicamente a los hombres sino en un esquema de distribución en espacio y tiempo donde se maximiza la fuerza de trabajo y la actividad productiva. Así se entiende el panóptico benthamiano como el maximizador y multiplicador de la fuerza de una institución, aunque cabe resaltar que esta fuerza es inmaterial y poco utilizada. Aniquila todo poder colectivo, pues la disciplina individualiza a aquellos sobre quien recae.

Ahora, si el poder del que hablamos es inmaterial, habrá que responder que entonces es un efecto óptico, es una iluminación perpetua. Alegoría sobre el saber;

> "El centro del poder es al mismo tiempo un centro de anotación ininterrumpida, de transcripción del comportamiento individual. Codificación y anotación de todo lo que hacen los individuos, acumulación de ese saber, constitución de sucesiones y series que caracterizarán a los individuos, cierta individualidad escrita, centralizada". (Foucault, 2007, pág. 101).

Foucault habla sobre el nacimiento de unas instituciones que son espacios contenedores de cuerpos, claustros, acumuladores de un capital que se ha individualizado, también un

saber disciplinario, al que se le anexa una función, un discurso, unos agentes que organizan al mismo dispositivo disciplinario, en específico, se refiere a los sustitutos disciplinarios de la familia, la función psi: psiquiátrica, psicología y sus ramas, y psicoanálisis. Esto quiere decir que esta función es la instancia de control de todas las instituciones y todos los dispositivos disciplinarios y que remite al discurso de la familia como cuna de toda anormalidad. Foucault desarrolla que*:*

> "Los sistemas disciplinarios tuvieron una función: ajustar la multiplicidad de individuos a los aparatos de producción o los aparatos de Estado que los controlan, e incluso adaptar el principio de acumulación de hombres a la acumulación de capital". En sus márgenes, y por su carácter normalizador, esos sistemas disciplinarios deben necesariamente su origen, por exclusión y a título residual, a otras tantas anomalías, ilegalidades e irregularidades. Cuanto más riguroso es el sistema disciplinario, más numerosas son las anomalías e irregularidades. Ahora bien, de esas irregularidades, ilegalidades y anomalías que el sistema disciplinario debía reabsorber, pero, a la vez, no dejaba de provocar con su mismo funcionamiento, de esos campos de anomalías e irregularidades, el sistema económico y político de la burguesía del siglo XIX extrajo una fuente de lucro, por una parte, y de fortalecimiento del poder, por otra" (Foucault, 2007, pág. 137).

Como vemos el beneficio económico de la irregularidad, que hoy en día se manifiesta también pero ahora de manera directa sobre la variable pobreza, genera desde hace tiempo una filosofía de la desigualdad.

Terminaré esta revisitación de los textos foucaultianos en el momento en que se ve enfrentado el psicoanálisis a la psiquiatría, concebidos ambos como una función psi. No fue el psicoanálisis quien puso en entredicho la verdad sobre los síntomas que observaba la psiquiatría, refiriéndose a los síntomas histéricos, sino que fueron las histéricas mismas, concebidas como simuladoras, las que plantearon esta crisis de la verdad en la psiquiatría. Trampa tendida a la posición de verdad del poder psiquiátrico. Propongo que la educación no se ha visto enfrentada aún a una crisis de verdad como la aludida, de una verdad de la educación, de la escuela o del aprendizaje, sino que continúa en el claustro de un discurso

dialéctico, en el discurso lacaniano del amo y del saber en el mejor de los casos, en la sociedad disciplinaria, a pesar del no tan reciente confrontamiento con el saber cognoscitivo, a través de romper con el mito del niño como tabula rasa.

Centrado Foucault en el análisis arqueológico de la clínica, que pasa por el claustro, parece demostrar que el lenguaje portador de imperativos ajusta el sistema de poder, este lenguaje sin duda es el del amo, por lo tanto, no es recuperación de la verdad sino incorporación de un orden disciplinario. En este ámbito de imposición, sobre los enfermos mentales, es importantísimo procurar un estado de insatisfacción, el cual es remediado a su vez por medio de someterse a la disciplina, esforzándose y obedeciendo hasta obtener un pago.

Finalmente, si se ve surgir una verdad en este dispositivo, pero será una verdad particular, enunciada como una confesión, será una expresión terapéutica de una identidad impuesta por el saber médico, el construido por la maquina asilar, identidad administrativa en la que debe reconocerse el sujeto por un lenguaje de verdad. El modelo de Foucault del dispositivo se remite al caso del médico en un asilo influyendo sobre la locura y gobernándola, sin embargo, poco a poco este modelo, esta microfísica del poder psiquiátrico, se transferirá sigilosamente a diferentes ámbitos como los talleres, los colegios, los orfelinatos y la sociedad en sí.

De lo que se habla en último término es de la voluntad de uno, del médico sobre la voluntad del otro, el enfermo mental, manifestando uno un poder superior sobre el otro; a la voluntad se le aplica el poder psiquiátrico, y ahí se captará su naturaleza. Sin embargo, valga recordar las palabras de Nietzsche: donde hay voluntad de obedecer, hay voluntad de dominar. La psicología, el campo de lo psi, se precisa en todo ámbito como he mencionado, por la necesidad de hacer funcionar la realidad como poder o bien dar valor de realidad al poder que se ejerce dentro de toda disciplina.

> “El saber funciona como poder, y ese poder del saber se da como realidad dentro de la cual está situado el individuo. Al cabo de la manipulación de la psicología escolar, el individuo resulta ser efectivamente el portador de una realidad que, entonces, se manifestará doble:

> realidad de sus aptitudes, por una parte, y realidad de los contenidos de saber que él es capaz de adquirir, por otro" (Foucault, 2007, pág. 225).

Sobre la escuela, el ejemplo del que se vale Foucault y no por interés sino por cercanía es la educación del retrasado mental, la educación especial como la conocemos hoy en día, misma que plantea el dilema del poder sobre los cuerpos y nos recuerda que:

> "el poder escolar actúa como realidad con respecto al poder psiquiátrico, que la postula como aquello con referencia a lo cual podrá señalar y especificar a quienes son retardados mentales; por otra, el poder psiquiátrico hace actuar la escolaridad dentro del asilo, afectada por un complemento de poder" (Foucault, 2007, pag. 254).

Foucault en *Nietzsche, Freud, Marx*, nos recuerda que la interpretación es inacabada en esencia, es decir, siempre habrá algo que interpretar; y se sustenta en dos principios: el lenguaje no dice exactamente lo que dice, y el lenguaje desborda, de alguna manera, su forma propiamente verbal. De tal manera que, los postulados de la hermenéutica moderna quedan de lado. Así, la idea fundamental es que no hay nada que interpretar, pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.

Giorgio Agamben. El homo sacer.

Giorgio Agamben (2010) en su libro *Signatura rerum. Sobre el método* plantea un abordaje interesante de análisis arqueológico que lo hace destacar entre los estudiosos de lo político, por su originalidad y argumento. Agamben plantea la respuesta a qué es la Arqueología Política, puntualizando de una manera sincrética en tres características primordiales: Los paradigmas como herramientas de trabajo, las signaturas como objetivos de la ciencia, y el a priori histórico como fundamento epistémico.

En primer término, para Agamben un paradigma es el conjunto de reglas, convenciones y modelos compartidos por cierta comunidad científica y es un ejemplo singular que permite explicar principios constituyentes de determinada comunidad. El filósofo italiano recuerda que Foucault lo nombra régimen discursivo y que lo distingue de Khun, quien en ese entonces publicaba su *Revolución de las ciencias.* En ese texto explica el concepto de paradigma sin tantas diferencias, como las tiene el concepto de régimen de Foucault. Khun lo entiende como todas aquellas normas implícitas que moldean y dan sentido a los distintos enunciados particulares de una época. Pero puntualizándolo más bien cómo un régimen interno de poder que determina el modo en que los enunciados se gobiernan entre sí para constituir un conjunto.

Así un paradigma es el combustible que ayuda a entender el funcionamiento de cierta máquina histórica; es un ejemplo cargado de la singularidad que todo ejemplo trae consigo, que nos posibilita la comprensión de aquello que articula. La Arqueología Política hace empleo de paradigmas como herramientas y son el punto de partida y el punto final en una investigación arqueológica. Por lo tanto, un paradigma es el ejemplo analizado y la consecuencia final de lo entendido. Es aquello que ilustra, no metafórica sino constitutivamente al fenómeno histórico.

En el segundo punto metodológico Agamben quiere conocer las signaturas, es el objetivo, ya que contienen elementos semióticos que son determinantes para comprensión del

objeto en cuestión. Una signatura no sólo nombra, sino que es un indicio, un signo signante, activo, eficaz, que construye relaciones, modos concretos de abordar algo. La signatura toma distancia del signo. El signo no tiene vida propia, es neutral. La signatura, en cambio, es activa y da inteligibilidad a los signos. La signatura es eficaz, transforma actitudes, modos de ser. Se puede constituir una ciencia de las signaturas, la cual se puede entender como la propia de la arqueología que se encargue de desentrañar y comprender el papel jugado por aquellos signos eficaces.

Sin embargo, la empresa de la construcción de esta ciencia es velada por su utilidad, la cual incluso ha sufrido los avatares mismos de los ciclos científicos; es decir, ha sido relegada o excluida de los paradigmas dominantes en las ciencias y en las disciplinas que norma, Agamben retoma el estudio de las signaturas desde los textos de Paracelso, mencionando que son pequeños detalles que explican relaciones discursivas completas o indicios minúsculos que posibilitan una comprensión profunda del modo en que se dirigían a algo. Uno de estos ejemplos es el de los lapsus que analiza Freud.

Finalmente, el tercer punto es el *a priori* histórico como fundamento epistémico. El cuál se puede entender como las condiciones de posibilidad ontológicas que permiten la emergencia de cierto discurso o episteme. Así el a priori, que condiciona la posibilidad de los conocimientos, es su historia misma, captada en un nivel particular. Este nivel es el ontológico de su simple existencia, el hecho de darse en un tiempo dado y de cierto modo y retorna a las prácticas y discursos que terminaron por constituirlo. En el mismo sentido, la condición de posibilidad que está en cuestión en el a priori histórico que la arqueología intenta alcanzar, no sólo es contemporánea de lo real y de lo presente, sino que permanece inmanente a ellos. La búsqueda del a priori histórico, entonces, no se remite a metasistemas, sino que encuentra en la particularidad histórica, en los paradigmas ya analizados, la posibilidad de la condición contemporánea. En síntesis, nos dice que en la condición histórica se puede hacer una lectura del presente.

En lo dicho se entiende una continuación del trabajo de Foucault en Agamben, y en su trabajo *Homo sacer* lo explicita. Dicho texto aborda el poder soberano y abunda sobre una nueva perspectiva, la nuda vida.

Agamben (2006) menciona que los griegos no contaban con la palabra vida como hoy la entendemos. Para ellos zoé expresaba el hecho de vivir, la simple vida natural; y bíos la manera de vivir, la política, diferenciada en el género zoon por estar ligada al lenguaje. De tal manera que entender la bio-política de Foucault en relación a estos términos es pensar en un animal cuya política se entremezcla con su vida de ser viviente.

De igual manera, Agamben (2006) retoma la línea del pensamiento de Hannah Arendt sobre el *homo laborans*, entendido como el hombre de la labor, es decir de todo proceso consuntivo de la vida misma, que ocupa progresivamente la escena política. Ambos conceptos, homo laborans y biopolítica, Foucault y Arendt, son centrales para empezar a desentrañar el problema del gobierno de los hombres en la sociedad moderna.

De lo que se trata el desarrollo del pensamiento de Agamben alrededor de la nuda vida es en exponer que esta misma ha quedado a merced a causa de una serie de tecnologías del yo dentro de un proceso de subjetivación para someterse a un poder, dicho poder lleva consigo el estigma del poder soberano o al menos sigue el modelo, por lo tanto, la zoe ingresa en la polis, lo que transforma de manera radical las categorías político filosóficas.

> "El estado occidental moderno ha integrado en una medida sin precedentes técnicas de individualización subjetivas y procedimientos de totalización objetivos, y habla de un auténtico doble vínculo político, constituido por la individuación y por la simultánea totalización de las estructuras del poder moderno" (Agamben, 2006, pág. 14).

El papel del poder soberano es importante para Agamben, mientras que para Foucault implicó una transición, de un poder soberano a un poder disciplinario, por lo tanto, un corte en una sociedad disciplinaria, para Agamben parece que el poder soberano más que antecedente, se convierte en modelo y pasa como resto a la sociedad moderna, dicho resto es el cuerpo biopolítico. Parece conveniente nombrar resto a esta referencia de Agamben, pues permite vislumbrar de mejor manera el paradigma que plantea:

> "La política occidental se constituye sobre todo por medio de una exclusión (que es, en la misma medida, una implicación) de la nuda vida. ¿Cuál es la relación entre

> política y vida, si ésta se presenta como aquello que debe ser incluido por medio de una exclusión?" (Agamben, 2006, pág. 16).

El dilema más explícitamente es el par categorial de nuda vida-existencia política, zoe-bios, exclusión-inclusión. Y no más amigo-enemigo como es el planteamiento de Carl Schmitt. Por lo tanto, ¿Qué es la nuda vida? La vida a quien cualquiera puede dar muerte pero que es insacrificable del homo sacer, figura del derecho en que la vida se incluye únicamente bajo la inclusión.

Homo sacer se utiliza en biopolítica para referirse a los marginados extremos, a los desechables, cuya muerte no implica una consecuencia jurídica. Podría decirse que en el lenguaje no existe una acepción tan acertada para hablar de este tema político de la vida más cercana que la de bando.

Es revelador, entonces, que la nuda vida, ubicada al margen, los excluidos, coincida con la política, el espacio político, propiciando una indiferenciación entre externo e interno, exclusión e inclusión, zoe y bios, derecho y hecho; y también el hombre como viviente ya no es objeto sino sujeto del poder político.

> "La política, en la ejecución de la tarea metafísica que la ha conducido a asumir cada vez más la forma de una biopolítica, no ha logrado construir la articulación entre zoe y bios, entre voz y lenguaje, que habría debido soldar la fractura. La nuda vida queda apresada en tal fractura en la forma de excepción, es decir, algo que sólo es incluido por medio de una exclusión" (Agamben, 2006, pág. 21).

¿Puede el soberano ubicarse al margen, excluido? Carl Schmitt lo ubica fuera del orden jurídico, pero perteneciendo a él al tener la capacidad de proclamar el estado de excepción, misma capacidad que crea la necesidad y vigencia del derecho. Esta particular exclusión, estado de excepción, es la suspensión del orden, es sacar fuera la norma. En este caso el concepto que enlaza Agamben es el exceso, plus de goce podríamos denominar para enlazar el termino anteriormente utilizado como resto y hacer coincidir de tal manera el dilema.

> "Llamamos relación de excepción a esta forma extrema de la relación que solo incluye algo a través de su exclusión. La situación creada por la excepción tiene, por tanto, la particularidad de que no puede ser definida ni como una situación de hecho ni como una situación de derecho, sino que introduce entre ambas un paradójico umbral de indiferencia. No es un hecho, porque sólo se crea por la suspensión de la norma; pero, por la misma razón, no es tampoco una figura jurídica particular, aunque abra la posibilidad de vigencia de la ley" (Agamben, 2006, pág. 31).

El estado de excepción marca otra de las diferencias respecto al pensamiento de Foucault, esta suspensión de la regla y la norma no deviene en una localización particular como la cárcel sino en el campo de concentración que deviene como el origen del nomos. Excepción y reclusión no son iguales. Interior y ejemplo.

> "Diverso es el mecanismo de la excepción. Mientras el ejemplo queda excluido del conjunto en cuanto perteneciente a él, la excepción está incluida en el caso normal precisamente porque no forma parte de él. Y así como la pertenencia a una clase solo puede mostrarse con un ejemplo, es decir fuera de ella, la no pertenencia sólo puede mostrarse en su interior, es decir con una excepción" (Agamben, 2006, pag. 36).

La excepción aquí planteada emerge en una figura límite como la crisis radical de distinguir entre pertenencia y exclusión, lo que está afuera y adentro, excepción y norma, ya que no puede pertenecer al conjunto en el que está incluida. La excepción se manifiesta en el emblema de la culpa, no en sentido jurídico sino originario, estar en deuda es ser incluido a través de la exclusión. La regla vive de la excepción.

En síntesis, la excepción, para Agamben es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión. Llama bando a esa potencia de la ley de mantenerse en la propia privación, de aplicarse desaplicándose. La relación de excepción, así mismo, es una relación de bando. "El que ha sido puesto en bando no queda sencillamente fuera de la ley ni es indiferente a ésta, sino que es abandonado por ella, es decir queda expuesto y en peligro en el umbral en que vida y derecho, exterior e interior se confunden". (Agamben, 2006, pág. 43)

Es interesante el replanteamiento que se realiza en consonancia con la excepción y el bando sobre el pensamiento político occidental del derecho, Carl Shmitt y Thomas Hobbes, en sintonía con el ius naturalismo, sobre todo este último, adquieren una novedad inesperada, pero presupuesta en un autor clásico. En Hobbes el estado de naturaleza sobrevive en la persona del soberano. La soberanía incorpora el estado de naturaleza en la sociedad, introduciendo, así mismo, naturaleza y cultura, violencia y ley:

> "Estado de naturaleza y estado de excepción son sólo dos caras de un único proceso topológico en que, como en una cinta de Moebius o una botella de Leyden, aquello que se presuponía como exterior (el estado de naturaleza) reaparece ahora en el interior (como estado de excepción), y el poder soberano es propiamente esta imposibilidad de discernir entre exterior e interior, naturaleza y excepción, physis y nomos" (Agamben, 2006, pág. 54).

Según este esquema topológico con la disolución del estado de excepción, del antiguo régimen, de la soberanía, se advierte el hecho de que sin la excepción que es sustento de la ley, podremos lanzar la pregunta ¿Dios ha muerto?, y si no hay ley, entonces, ¿todo es posible? El interior irrumpe en el exterior, tendiendo a ser global.

Sin duda en el pensamiento de Agamben atraviesan las ideas de Benjamin. El dilema en este caso es sobre el poder constituyente y el constituido, tal como la relación entre violencia y poder; este problema del derecho recuerda nuevamente la figura o modelo de la excepción. La indiferencia, la indistinción, la confusión, entre el poder constituyente y el constituido, el constituyente y el soberano, ambos en exceso, en bando.

Para Agamben la raíz ontológica de todo poder político son las categorías aristotélicas de acto y potencia. Donde la potencia y el acto constituyen al soberano, de manera indiscernible soberanía y bando; ahora, la potencia de no, ya no es subsumible a ellos.

Un aspecto más a considerar que deja expuesto al poder soberano y al modelo de excepción es el lenguaje. El lenguaje deja al hombre en una relación de bando, la ley y la tradición es el punto cero de su contenido, pero es una inclusión en una relación de abandono, de *nihilismo*.

> "El abandono se produce siempre con respecto a una ley. La privación del ser abandonado se mide por el rigor sin límites de la ley a la que se encuentra expuesto. El abandono es una obligación de comparecer absolutamente ante la ley, ante la ley como tal en su totalidad" (Agamben, 2006, pág. 79).

Ante las reiteradas ocasiones de aparición del abandono, es fundamental considerar lo que piensa Agamben sobre el abandono heideggeriano, a saber, el abandono es del ente por el ser, de tal forma que al pensar el ser del abandono se puede decir que se sale de la paradoja de la soberanía, la política se libera de cualquier bando.

> "El ser no es aquí otra cosa que el ser abandonado y entregado a sí mismo del ente, el ser no es más que el bando del ente: ¿Qué es lo abandonado y por quién? El ente por el ser que le pertenece y que sólo le pertenece a él. El ente aparece entonces, así como objeto y como ser disponible, como si el ser no fuera… Entonces se pone de relieve esto: que el ser abandone al ente significa que el ser se disimula en el ser manifiesto del ente" (Agamben, 2006, pág. 80).

El enlace entre el poder soberano y el homo sacer de Agamben puede ser la vida, específicamente nuda vida, de la que habla Schmitt y Benjamin, precisamente vida sobre la que tiene influencia el poder soberano. Vida que se convertirá en sagrada gracias a que el poder soberano ejerce sobre ella la excepción y así mismo sobre la muerte.

La sacralidad de la muerte se inserta ya que a quien se puede matar impunemente tampoco se le debe dar la muerte, se prohíbe su sacrificio. Esta ambivalencia, o ambigüedad es consonante con el estado de excepción.

> "El homo sacer ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política. (Agamben, 2006, pág. 108).

Sacer no es *Unheimlich*, omminoso, sino la imposición del vínculo soberano, un vínculo de poder, un vínculo político, es decir, la vida expuesta a una violencia que excede el derecho

y el sacrificio, que es resto y plus. Una vida politizada y expuesta a que se le dé muerte. Nuevamente la biopolítica foucaultiana encuentra su continuación:

> "Ni bios político ni zoe natural, la vida sagrada es la zona de indistinción en que implicándose y excluyéndose entre sí, ambos se constituyen recíprocamente. El Estado no se funda sobre un lazo social, del que sería expresión, sino sobre su desligadura que prohíbe. El vínculo tiene de por sí originariamente la forma de una desligadura o excepción, en el que lo comprendido en él es, al mismo tiempo, excluido; la vida humana se politiza solamente mediante el abandono a un poder incondicionado de muerte" (Agamben, 2006, pág. 117).

Este poder incondicionado de muerte marcará la diferencia en el pensamiento de Foucault y Agamben, para el primero sucederá en la reclusión benthamiana y para el segundo en el campo de concentración.

La vida sagrada del sacer, es similar a la vida en el bando, la vida del banido, que en sus definiciones medievales significaba la vida entre hombre y animal, el híbrido, podríamos decir que aquí encontramos similitud con el estudio de los anormales de Foucault, donde se menciona al monstruo, en este caso el monstruo es el licántropo, que habita dos mundos y, por lo tanto, ninguno. Nuevamente encontramos a Hobbes renovado, leído no como mito sino como principio, el estado de naturaleza como zona de indistinción entre lo humano y animal, hombre lobo, estado de excepción. Así mismo, el fundamento del poder soberano no será la cesión de los súbditos sino la conservación del soberano de su derecho de hacer cualquier cosa, correspondiendo a los súbditos no obedecer sino resistir a la violencia soberana. La propuesta de Agamben es releer el mito fundacional de la ciudad moderna de Hobbes a Rousseau.

Parece, entonces, expuesto un enlace entre el pensamiento de Agamben y Slavoj Zyzek, si se realiza la lectura del bando como separación y al mismo tiempo entrega, exclusión e inclusión, que genera una zona de indiferencia donde habita el homo sacer, a quien se puede matar pero es insacrificable, y el poder soberano actualmente está desbordado de un interior hacia un exterior, según la topología de la banda de Moebius, y con esto el advenimiento de un momento nihilista, de desamparo y de muerte de dios, donde todo se

puede, el imperativo social generalizado es: ¡Goza!, pues parece que no hay nada que lo impida, pero según Zyzek (2008, pág. 46) se halla más obstaculizado que nunca. Así mismo la función de la ley será no recordarnos la presencia del prójimo sino ponerlo a distancia para protegernos de su monstruosidad. Polaridad marcada que difiere de las categorías desarrolladas por Schmitt de amigo y enemigo.

El bando tiene que ser desarrollado como la estructura que si se reconoce en las relaciones políticas y en los espacios públicos permite esclarecer las políticas convertidas en biopolíticas que constituyen el origen del poder soberano subyacente en toda voluntad, y en el fondo de este pensamiento radica la idea de que todos somos virtualmente *homines sacri*.

> "En la modernidad, el principio de sacralidad de la vida se ha emancipado así por completo de la ideología sacrificial, y el significado del término sagrado en nuestra cultura prolonga la historia semántica del homo sacer y no la del sacrificio. Lo que ahora tenemos ante nuestros ojos es, en rigor, una vida que está expuesta como tal a una violencia sin precedentes, pero que se manifiesta en las formas más profanas y banales" (Agamben, 2006, pág. 147).

Finalmente, para Agamben el nuevo sujeto de la política no es ya el hombre libre, ni siquiera simplemente *homo*, sino un *corpus*, la democracia moderna nace como reivindicación y exposición de este cuerpo, de *homo sacer*, exposición de la nuda vida, y que recibe al mismo tiempo forma de ley. La democracia obliga a la ley a preocuparse por el cuerpo; cuerpo bifronte, portador de la sujeción a un poder soberano como al de las libertades individuales.

> "El principio del nacimiento y el principio de la soberanía que estaban separados en el Antiguo Régimen se unen ahora de forma irrevocable en el cuerpo del sujeto soberano para constituir el fundamento del nuevo Estado-nación. No es posible comprender el desarrollo ni la vocación nacional y biopolítica del Estado moderno en los siglos XIX y XX, si se olvida que en su base no está el hombre como sujeto libre y consciente, sino, sobre todo, su nuda vida, el simple nacimiento que, en el paso del

súbdito al ciudadano, es investida como tal con el principio de soberanía" (Agamben, 2006, pág. 163).

Esto implica el surgimiento de un nuevo hombre sagrado cuya vida se encuentra en el espacio puro de la excepción, en el paradigma biopolítico del campo de excepción. La nuda vida ya no está confinada según Agamben en un lugar particular o en una categoría definida, sino que habita en el cuerpo biológico de todo ser vivo, todos somos *homini sacer*, y donde el soberano pasa de lo político a un terreno más ambiguo, médico y soberano intercambian papeles.

ZYZEK Y HAN

Slavoj Zyzek. Sobre la violencia.

Slavoj Zyzek, lector de Lacan, recrea y pone a punto, cual rockstar, el barroquismo Lacaniano, es la guitarra principal de un grupo de rock entrado en años y que trae arrastrando hasta nuestros días una idea, ideas, de lo que es la filosofía, los sonidos de los orígenes, como raspar y hacer llorar la guitarra para que el sonido que emita sea arte.

Zyzek, como se menciona, lee a Lacan, en su texto *Como leer a Lacan*, desarrolla en su estilo, la frase Dios ha muerto, en este caso, *Dios está muerto, pero no lo sabe.* En primer lugar, equipara al verdadero ateísmo en la fórmula: Dios es inconsciente. En este sentido, lo inconsciente se puede describir como lo asentado en lo más profundo de nuestro ser, es decir, lo arcaico, pero innombrable, que es representado por lo irrepresentable. Es una forma mitológica.

Uno de los primeros mitos, fundadores, es el del asesinato del padre de la horda primitiva, el mito de la prohibición del incesto, de esta manera, se entiende lo que dice Zyzek, a saber, si Dios no existe entonces todo está prohibido. En el mito el padre de la horda primitiva, en este caso, al padre podemos equipararlo a la figura de Dios, es asesinado, e impide a sus asesinos, en una suerte de sentimiento de culpa por la acción, tomar la recompensa por su crimen, haciendo entrar, en efecto, la ley del mismo padre muerto.

El sentimiento actual de un ateísmo imperante está falsificado, al igual que la idea de una sexualidad abierta, sin represiones o diques, dado que si Dios no existe entonces todo está prohibido, no tengo la libertad interior de permitirme disfrutar, al menos sin culpa, aunque sean esquivadas todas las nuevas y severas prohibiciones.

Por otra parte, en el libro *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, se encuentran algunas de las principales reflexiones y bromas que caracterizan a Zyzek como un hombre que entiende el tiempo en el que vivimos gracias a que en su visión se mezclan desde el marxismo, el psicoanálisis, el cine, la cultura pop y eventos relevantes a nivel mundial.

Para Zyzek la violencia es estructural, más allá de instrumental. Menciona que todo tirano tiene ensangrentado su manto, esto es, el crimen sostiene el reinado del soberano, la imagen del crimen encapsularía a la violencia dejándola entrampada como subjetiva o simbólica, es decir, como un acto de una persona y por lo tanto susceptible a la razón.

Sin embargo, la violencia también tiene un carácter invisible, esto es, que se invisibiliza en el plano social de la normalidad. Seis reflexiones como lo marca el título del texto presenta Zyzek, a saber: la violencia sistémica, la que sigue una lógica real, según el real de Lacan, en donde el capital juega un papel preponderante ya que en este tipo de violencia se da cabida, a manera de imán, la atracción de los opuestos, es una lógica espectral.

La imagen Nietzscheana de los últimos hombres se representa, en una posible interpretación de Zyzek, en la imagen del hombre liberal comunista que, viviendo en una sociedad de riesgo, donde el mal no se ubica en lo innombrable, sino que se redobla sobre sí mismo, es interior e imaginado por sus miembros con el nombre de democracia, y el enemigo es cualquier lucha progresista, como la que se ubica en la sexualidad a través de no excluir al otro. ¿Este comunista liberal encarna lo mal que esta el sistema en sí?

La segunda reflexión se centra en la perspectiva política, es el homo sacer de Agamben, que describe junto con la postpolítica de Ranciere, para Zyzek, que el miedo es la movilización por excelencia de las luchas ideológicas. Ya que aniquila al otro, a la alteridad y la diferencia, punto desde el cual surge la creencia. De tal manera, que el concepto de sujeto es sostenido por la idea de una historia del ser humano que se sostiene por sus relaciones.

En este aspecto el otro, el prójimo, no puede ser compatible con el registro de la dimensión de universalidad. Esta incompatibilidad es manifiesta en el lenguaje, para Zyzek éste está infectado de violencia. La simbolización, que también se puede entender como interpretación hay violencia, ya que es la reducción de la cosa a alguna de sus características como significante –amo.

Zyzek menciona que el lenguaje implica a la violencia incondicional, empuja al deseo más allá de los límites, en una compulsión nunca satisfecha. La rivalidad entre seres humanos solo puede ser superada cuando cada individuo pone un límite a sus propios deseos. Gracias al lenguaje podemos vivir como prójimos en mundos diferentes. La violencia verbal es el recurso final de toda violencia humana. El muro del lenguaje que me separa eternamente del abismo del otro sujeto es a la vez lo que abre y sostiene este abismo, el auténtico obstáculo que me separa del más allá es lo que crea su espejismo.

Como tercera reflexión tenemos que lo que sostiene la acción violenta es la destotalización de sentido, no hay una razón detrás que sostenga al capitalismo o al orden que se desee, ante este panorama Zyzek distinguirá que no es precisamente la falta de valores, sino que ante una sociedad egoísta no se le contrapone el altruismo sino la envidia, caracterizada como lo que destruye la capacidad del otro para gozar de sus objetos. Así, la respuesta obligada implica ante esta situación, para Zyzek, implica no la tolerancia sino un reposicionamiento subjetivo, retomando lo dicho a lo largo de esta tesis, sería en palabras de Nietzsche una transvaloración de todos los valores.

Pues la razón humana, cae en contradicción, esta es la cuarta reflexión de Zyzek, la antinomia de la razón tolerante. El lenguaje del respeto, que se maneja hoy en día, es el lenguaje de la tolerancia liberal, contrariamente el respeto solo tiene sentido como respeto hacia aquellos con los que no estoy de acuerdo, por lo mismo no es un respeto universal. De tal manera es cuestionable la promoción de la tolerancia como una respuesta constante y totalizadora de la ideología.

En quinto término, esta neutralización de las diferencias, la desigualdad o explotación económica, se naturalizan, invisibilizadas, lo único que causará conflicto e intolerancia será la falta de libertad de elección. Libertad de elección fingida, pues, será un consentimiento de opresión y explotación.

El capitalismo y su ideología liberal son, en efecto, universales, ya no están arraigados en una cultura particular. El capitalismo es el nombre de una máquina económico simbólica neutral. Nuestro mundo que resiste a la universalidad está hecho de costumbres, un

orden legal o de normatividad, es el sustrato de base y cuando está ausente debe suplementarse con un discurso excesivo.

La tesis fundamental de éste quinto término será que la universalidad produce la entrada de la violencia, de igual manera que lo hacen las costumbres y las creencias, siendo el terreno más inexplorado para encontrarla, pues forman parte de la identidad e impactan hasta el mismo cuerpo, son un terreno inconsciente.

Respecto a la reflexión final, Zyzek nos devuelve a Benjamin y la violencia divina, diciendo que: "La violencia divina es la explosión violenta de resentimiento que encuentra expresión en un espectro que va desde los linchamientos hasta el terror revolucionario organizado" (2009, pág. 220). Advierte el filósofo esloveno que hay que evitar toda mistificación en la violencia divina, por lo tanto, se puede identificar en los fenómenos, siendo interpretada como la expresión de la mera pulsión de muerte, del exceso de vida, que golpea la vida desnuda regulada por la ley.

Finalmente, para Zyzek la violencia divina se podrá interpretar de las siguientes maneras: No sirve a ningún medio, ni siquiera al castigo de los culpables para así reestablecer el equilibrio de la justicia, es tan solo, el signo de la injusticia del mundo, de ese mundo que éticamente carece de vínculos. Es un signo sin significado, del orden del acontecimiento. Es signo de la propia impotencia de Dios (el gran otro). Es la asunción heroica de la soledad que conlleva la decisión soberana. Es un medio sin fin. Es el trabajo del amor del sujeto; lo que hace del amor algo angélico, lo que lo eleva por encima de la sentimentalidad meramente inestable y patética, es la crueldad misma, su vínculo con la violencia. El amor y el odio unidos, el amor como el dominio de la pura violencia.

Byung-Chul Han. Topología y poder

El más reciente pensador alrededor de los temas políticos, el poder y la violencia, aparte del ya consagrado Peter Sloterdijk, es el enigmático surcoreano Byung-Chul Han. Hay un halo de misticismo en su figura poco conocida debido a su mutismo sobre sí, no ha dado demasiadas entrevistas y sus libros no contaban con un apartado biográfico. Realizó estudios en Alemania, en 1980, primero con la intención literaria, posteriormente se inclinó a la Filosofía por su poca velocidad de lectura del alemán. Posterior a su doctorado se incorporó a la universidad de Basilea, en 2010. A partir de 2012 es profesor de filosofía y estudios culturales en la Universidad de Artes de Berlín.

En este último apartado de la segunda parte abordaremos el texto *Topología de la violencia,* y *Psicopolítica.* Apegándonos a un orden cronológico

Byung-Chul Han dice que la violencia nunca desaparece, hoy es una violencia anónima, desubjetivada y sistémica. En relación al tema de topología se refiere a toda manifestación macrofísica de la violencia presentada como negatividad, es decir, una relación bipolar entre yo y otro, entre dentro y fuera, entre amigo y enemigo. Sin embargo, Han introduce una violencia diferente, la violencia de la positividad.

La violencia de la positividad surge dada la tendencia globalizadora a evitar la negatividad, la desaparición de las fronteras y las diferencias. La violencia positiva surge ante la aniquilación de la violencia negativa, que Han manifiesta como funesta pues carece de visibilidad y publicidad. La instancia de dominación ubicada hasta ese momento en el exterior es interiorizada, se hace psíquica.

Menciona que desde los griegos la violencia es sancionada de manera física, es medio para un fin. La violencia en este sentido, tradicional, es omnipresente, y un ejercicio del poder y la dominación que comunica, se exhibe. La cuestión de la topología de la violencia se resuelve en un cambio de lugar, de una exposición o exhibición pasa a una interiorización:

> “se retira a espacios mentales íntimos, subcomunicativos, subcutáneos, capilares. Se desplaza de lo visible a lo invisible; de lo directo, a lo discreto; de lo físico, a lo psíquico; de lo material, a lo mediado; de lo frontal, a lo viral” (Han, 2013, p. 9).

En la Modernidad el conflicto es interior. Las tensiones destructivas no son descargadas hacia afuera según lo describe Han. La instancia de la violencia psíquica será la conciencia, la agresión será en contra de uno y aumentará de intensidad cuanto más se renuncie a la agresión en contra de los demás.

En este sentido, de igual manera las técnicas de la dominación adquieren un nuevo estatuto, que será el de la interiorización. Esta nueva dominación del sujeto de obediencia, se ejercerá con mucho menor esfuerzo. Se sirve al igual que la violencia simbólica del automatismo del hábito y de la internalización psíquica de las fuerzas físicas como en la sociedad disciplinaria.

Sin embargo, este nuevo sometimiento describe a un sujeto no ya de obediencia sino de rendimiento, la visión positiva de este principio transforma su propia concepción de sujeto a proyecto, ofrece un tipo de libertad, que observada desde una óptica capitalista es autoexplotación, burnout, autoagresividad.

En su perspectiva arqueológica Han encuentra que la violencia es capitalista, apunta a la acumulación, y también la defensa ante la violencia se da en una postura activa; así el ejercicio de la violencia incrementa la sensación de poder, más violencia significa más poder, siguiendo de tal manera el principio tautológico. La violencia como medio de poder implica una venganza, se trata de dar muerte pues solo la muerte compensa la pérdida de poder ocasionada.

En este sentido la visión de poder arcaica representa un medio, nos recuerda lo ya dicho por Benajmin. También, la violencia es un acto que no hace poderoso a alguien, sino que lo vuelve culpable. La aparición de este razonamiento responde a la necesaria intervención de una ley, en este caso el Estado, como una forma de poder, que Han describe como compleja, ya que es una dominación jerárquica sin estructura de conciencia.

Han describe una relación de dominación en el aparato psíquico, para desarrollar que permanece dentro de la lógica de la negatividad, entre sus propias instancias, sobre todo ejercida por el super-yo y también en sus propios procesos en este caso los mecanismos como la represión, resistencia y negación. Describe el surgimiento de lo otro en cada instancia o proceso, y también caracteriza a los síntomas como la parte activa que genera violencia. Y afirma que el sujeto de la Modernidad tardía ya no tiene inconsciente, pues no lo caracteriza la negatividad sino la positividad y la afirmación.

Más allá de una perspectiva clínica lo que describe Han, puede entenderse en el plano social, y en específico el laboral, el sujeto de rendimiento ha absolutizado la libertad, se obedece a sí mismo, es su propio empresario, no genera vínculos con el otro, tanto así que no hay gratificación o reconocimiento pues este requiere del otro, a esto lo denomina la crisis de la gratificación. La falta de conclusión o termino obedece nuevamente a una lógica del capitalismo, en que el crecimiento debe favorecerse.

La aniquilación del otro, efecto de la positividad, también es equiparable a desaparición del conflicto:

> "la depresión, debe pensarse en relación a la *positivización generalizada de la sociedad*, que trae consigo una desideologización de la sociedad. Los acontecimientos sociales y políticos ya no están definidos por la *lucha* de clases o de ideologías, conceptos que a estas alturas ya suenan arcaicos. La positivización de la sociedad no acaba con la violencia. La violencia no surge únicamente de la negatividad de la oposición o del conflicto, sino también de la positividad del consenso. La *totalidad* del capital, que parece absorberlo todo hoy en día, presenta una violencia *consensual*" (Han, 2013, pág. 29).

Desde la visión de violencia y poder que plantea Han, a modo de propuesta, se tendrían que elaborar las preguntas necesarias para establecer un tránsito, una nueva vía de entendimiento sobre el sujeto ¿hay un sentido detrás de esta nueva concepción de violencia y poder? Es decir ¿hay una respuesta valorativa en esta concepción? O ¿entramos nuevamente al ciclo del eterno retorno?

En *La psicopolítica* Han describe la entrada de un nuevo poder, sostenido en nuevas manifestaciones. La primera de ellas es la de una libertad aparente, donde se impone la voluntad de los poderosos por medio de la violencia. Violencia que no adquiere la forma de coacción, pero que no es un medio limpio, el poder que describe Han no irrumpe, sino que es sigiloso, es permisivo, amable y positivo.

> "La técnica de poder propia del neoliberalismo adquiere una forma sutil, flexible, inteligente, y escapa a toda visibilidad. El sujeto sometido no es siquiera consciente de su sometimiento. El entramado de dominación le queda totalmente oculto" (Han, 2014, pág. 13).

Es un poder inteligente y seductor que complace y colma; cuida de que los hombres se sometan a sí mismos, ajustando por medio de la psique de cada uno, activa y optimiza a través del compartir participar y comunicar opiniones, necesidades, deseos y preferencias, siguiendo lo propio de la sociedad neoliberal, de tal manera que elimina la decisión libre en favor de la libre elección entre distintas ofertas.

> "Esta dominación no requiere de gran esfuerzo, de violencia, ya que simplemente sucede. Quiere dominar intentando agradar y generando dependencias. La siguiente advertencia es inherente al capitalismo del me gusta" (Han, 2014, pág. 14).

Finalmente, ser sujeto significa estar sometido, en la psicopolítica que desarrolla, la que está inmiscuida en la sociedad neoliberal no hay una experiencia que arranque al sujeto de este sometimiento, sino que toda experiencia del sujeto se encuentra anudada al estar sometido. "La psicopolítica neoliberal es la técnica de dominación que estabiliza y reproduce el sistema dominante por medio de una programación y control psicológicos*" (Han, 2014, pág. 45).* Por lo tanto, desarmar la psicopolitica implica desarmar el sometimiento que ha penetrado vía psicológica al sujeto, implica mirar al vacío del ser abandonado por el ente.

CONCLUSIONES

Reflexionando desde la realidad. La reforma educativa como un caso social.

Como se menciona en un principio mi interés es demostrar que la idea de voluntad de poder no se entiende psicológicamente sino que, por el contrario, la psicología se comprende físicamente desde la voluntad de poder. En la descripción de la lectura de Freud hecha por Nasio (1996) comenta:

> "Lo que me maravilla cuando leo a Freud, cuando pienso en él, es su fuerza, su locura, su fuerza loca y genial de querer asir en el interior del otro las causas de sus actos, el querer encontrar la fuente íntima que anima a un ser. Sin duda, Freud es ante todo una *voluntad*, un *deseo empecinado de saber*, pero su genialidad está en otra parte. La genialidad es algo diferente de la voluntad o el deseo. El genio de Freud es haber comprendido que, para captar las causas secretas que animan a un ser, que animan a ese otro que sufre y a quien escuchamos, en primer lugar y por encima de todo hay que descubrir esas causas en uno mismo, hay que volver a uno mismo. Rehacer *en sí* —conservando al mismo tiempo el contacto con el otro que tenemos frente a nosotros— el camino que va de nuestros propios actos a sus causas".

Para Han, en cambio, la crítica sería puntual, en el sujeto de la Modernidad tardía, no hay otro, el sujeto del rendimiento no tiene inconsciente, no tiene otro. Que le reconozca, pues el reconocimiento ha quedado postergado, lo que hay es acumulación de likes, de información, de datos, de sujetos atrapados en la red informática-social.

Sin embargo, también el psicoanálisis se desmarca, el psicoanálisis no es psicología, tampoco dirá que no es ciencia, en el sentido de un saber construido bajo una lógica totalizante y racional. El psicoanálisis con la irrupción de su concepto de inconsciente impone un desgarramiento radical y subversivo en el abordaje del sujeto.

De tal manera que, la psicopolítica parte del entendimiento genealógico de los mecanismos y procesos de dominación, tecnologías del yo, denominadas por Foucault, que son conscientes y no pertenecen a un inconsciente oculto y sepultado en el aparato psíquico del sujeto que lo controla. Visto así, las políticas educativas, desde siempre

apuntaron a un control, a una dominación, se manifestaron como medios, impusieron la violencia sobre, quizás, un tema que impone tolerancia y respeto, pero que también se piensa desde la intolerancia y la lucha, la educación, desde la crianza hasta la formación ideológica, de un infante a un sujeto pensante.

La característica del control o la dominación, evolucionaron siguiendo los cambios sociales de la soberanía, la disciplina y finalmente el neoliberalismo. La voluntad de poder no es tema recurrente para interpretar realidades históricas concretas. No obstante, a pesar de la anterior, considero que la educación básica de México es, en estos momentos, un territorio de disputa entre los partidarios del proyecto constitucional que garantiza una educación pública, laica y gratuita y quienes aspiran a "privatizar" (perpetuar el ámbito disciplinario neoliberal de) la educación de México con un discurso descalificador de las escuelas públicas y, sobre todo, con una campaña apocalíptica contra el magisterio

En el marco actual del panorama de las políticas públicas en materia de educación y en el contexto de modificación estructural del sistema educativo nacional resulta necesario valorar el proceso y realizar una lectura crítica nos permita entender el contexto histórico cultural y social del proceso educativo, todo con la intención de comprender e interpretar el sentido psicopolítico de tales acciones políticas. De lo contrario se deja a libre timón el camino para el triunfo de la técnica sobre la ciencia y del abandono de la metafísica del ser del ente. Ya que el único fundamento de la educación en México es la voluntad ciega de poder, es decir, la ausencia de todo fundamento.

Abordar la Reforma Educativa de México del 2013 como caso social, como fenómeno, desde la mirada de la psicopolítica permite encontrar la dependencia científica e ideológica que la educación de México mantiene con los lineamientos de la UNESCO y el FMI, dependencia interpretada como la renuncia de la educación nacional a la autonomía y originalidad del pensamiento.

En el proceso de evaluación educativa a los maestros y la transformación de la curricula de las escuelas normales es posible encontrar discursos con voluntad de poder, por esa razón el papel del educador se vuelve de vital importancia, ya que lo que sucede al interior del

aula o del proceso educativo genera un discurso para los educados que intercede entre el Estado y sus políticas educativas y el sujeto educado al servicio del Estado. De tal manera estamos frente a una evaluación que es una estrategia de control político punitivo.

¿Cuál es el lazo que existe entre los temas filosófico, psicoanalítico, educativo y político? Que el primero plantea las preguntas para los demás, podría ser una respuesta, por otro lado, hemos discurrido en una serie de términos íntimamente ligados, voluntad y poder como centrales y envolviéndolo todo el hombre, en su sentido humano, un sentido condicionado por la experiencia. Experiencia que lo ata al mundo, a pesar de todos sus intentos por imponerse ante la naturaleza, buscando su libertad o en términos coloquiales su confort, la libertad nos devuelve al tema de la verdad, a su vez el tema de la verdad nos implica en el tema del ser, en un pequeño ciclo, pero de vuelta a final de cuentas. Por su parte, para tener ojos que perciban esta realidad es necesario un guía como lo fue Virgilio para Dante.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, G. (2010) **Signatura Rerum. Sobre el método**. España: Anagrama.

Agamben, G. (2006) **Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida.** Valencia: Pre-Textos.

Arendt, Hanna. (2003) **La condición humana.** Buenos Aires: Paidós.

Benjamin, W. (2001) **Para una crítica de la violencia y otros ensayos.** Madrid: Taurus.

Foucault, M. (2007) **El poder psiquiátrico.** México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1996) **Hermeneutica del sujeto.** Madrid: Ediciones de la piqueta.

Foucault, M. (1968) **Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.** Argentina: Siglo XXI.

Foucault, M. (2000) **Los Anormales.** México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1995) **Nietzsche, Freud, Marx.** Buenos Aires: El cielo por asalto.

Foucault, M. (1976) **Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión.** Argentina: Siglo XXI.

Han, Byung-Chul (2014) **Psicopolítica.** Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul (2013) **Topología de la violencia.** Barcelona: Herder.

Heidegger, M. (2000) **Nietzsche. Tomo 1.** Barcelona: Ediciones Destino.

Heidegger, M. (2000) **Nietzsche. Tomo 2.** Barcelona: Ediciones Destino.

Heidegger, M. (1994) **Conferencias y artículos.** Barcelona: Ediciones del Serbal.

Jünger, E.; Heidegger, M. (1994) **Acerca del nihilismo.** Barcelona: Paidós.

Nasio, J. D. (1996) **El placer de leer a Freud.** Argentina: Gedisa.

Nietzsche, F. (2000) **La voluntad de poder.** México: EDAF.

Nietzsche, F. (2005) **Así habló Zaratustra.** México: Epoca

Safranski, R. (2001) **Nietzsche**. Barcelona: Tusquets.

Safranski, R. (1991) **Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía.** Madrid: Alianza.

Safranski, R. (1994) **Un maestro de Alemania.** Barcelona: Tusquets.

Schopenhauer, A. (2009) **El mundo como voluntad y representación.** Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

Zyzek, S. (2008) **Como leer a Lacan.** Buenos Aires: Paidós.

Zyzek, S. (2009) **Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales.** Barcelona: Paidós.

INDICE

La Psicopolítica y las fuentes de la Voluntad de Poder …… 1

PRIMER CAPITULO …… 2

SCHOPENHAUER Y NIETZSCHE …….... 2

Arthur Schopenhauer. La voluntad …… 2

Friederich Nietzsche. La voluntad de poder …… 12

HEIDEGGER …… 25

Martín Heidegger. La verdad y la técnica …… 25

SEGUNDO CAPITULO …… 37

INTRODUCCIÓN. BENJAMIN …… 37

Walter Benjamin. La violencia divina …….. 37

FOUCAULT Y AGAMBEN …….. 41

Michel Foucault. LA voluntad de saber y el orden disciplinario …… 41

Giorgio Agamben. El homo sacer …… 62

ZYZEK Y HAN …… 72

Slavoj Zyzek. Sobre la violencia …… 72

Byung-Chul Han. Topología y poder …… 76

CONCLUSIONES …….... 80

Reflexionando desde la realidad. La reforma educativa como un caso social …… 80

BIBLIOGRAFIA …… 83

INDICE …… 85