

Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

GENEALOGÍA Y BIOHISTORIA: FOUCAULT, NIETZSCHE Y LA HISTORICIDAD DE LOS ANIMALES

GENEALOGY AND BIOHISTORY: FOUCAULT, NIETZSCHE, AND THE HISTORICITY OF ANIMALS

GENEALOGIA E BIOHISTÓRIA: FOUCAULT, NIETZSCHE E A HISTORICIDADE DOS ANIMAIS

Josué Imanol López Barrios Université Paris 8 - Vincennes, Saint-Denis, Francia

Submetido em: 02/08/2025
Aceito em: 16/08/2025
Publicado em: 28/10/2025

Como citar: LÓPEZ BARRIOS, Josué Imanol. Genealogía y biohistoria: Foucault, Nietzsche y la historicidad de los animales. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60858, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60858

Licenciado sob a CC BY 4.0.

Resumen
El objetivo de este trabajo es analizar la lectura que Foucault hace de Nietzsche desde el punto de vista de la relación entre seres humanos y animales. Para ello, comenzaremos mencionando dos interpretaciones de la relación ser humano-animal a partir de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche: una continuista y la otra discontinuista. A continuación, contrastaremos estas interpretaciones con la lectura que Foucault hace de Nietzsche en dos partes: 1) en la lectura de los años 50 los animales sirven de máscara que disuelve el nudo antropológico y libera al ser humano de su propia verdad; 2) mientras que en la lectura de finales de los años 60, la genealogía implica el entrelazamiento perpetuo de la historia humana con la de los animales. Esta interpretación ayuda a complejizar el papel que los animales tienen en la lectura foucaultiana de Nietzsche y en el contexto filosófico que da luz a conceptos como biopolítica y biohistoria.

Palavras clave
Genealogía; historia; biopolítica; biohistoria; relación humano-animal.

Abstract
The objective of this paper is to analyze Foucault's reading of Nietzsche from the perspective of the relationship between human beings and animals. To do so, we will begin by mentioning two interpretations of the human-animal relationship based on Nietzsche's Second Untimely Consideration: one continuist and the other discontinuist. We will then contrast these interpretations with Foucault's two-part reading of Nietzsche: 1) in the 1950s reading, animals serve as a mask that dissolves the anthropological knot and frees human beings from their own truth; 2) while in the late 1960s reading, genealogy implies the perpetual intertwining of human history with that of animals. This interpretation helps to complexify the role that animals play in Foucault's reading of Nietzsche and in the philosophical context that gives rise to concepts such as biopolitics and biohistory.

Keywords
Genealogy; history; biopolitics; biohistory; human-animal relationship.

Resumo
O objetivo deste artigo é analisar a leitura foucaultiana de Nietzsche sob a perspectiva da relação entre seres humanos e animais. Para tanto, começaremos mencionando duas interpretações da relação humano-animal baseadas na Segunda Consideração Intempestiva de Nietzsche: uma continuísta e outra descontínua. Em seguida, contrastaremos essas interpretações com a leitura foucaultiana de Nietzsche em duas partes: 1) na leitura dos anos 1950, os animais servem como uma máscara que dissolve o nó antropológico e liberta os seres humanos de sua própria verdade; 2) enquanto na leitura do final dos anos 1960, a genealogia implica o entrelaçamento perpétuo da história humana com a dos animais. Essa interpretação ajuda a complexificar o papel que os animais desempenham na leitura foucaultiana de Nietzsche e no contexto filosófico que dá origem a conceitos como biopolítica e biohistória.

Palavras-chave
Genealogia; história; biopolítica; biohistória; relação humano-animal.

Josué Imanol López Barrios es investigador interesado por los estudios críticos animales, la filosofía política y la fotografía.

Introducción. Biopolítica y animales

En los últimos años, hemos asistido a un giro político dentro de los estudios críticos animales. Diversos autores y autoras han insistido en plantear la problemática de la relación entre seres humanos y animales en términos políticos y no solo éticos como se acostumbraba en la llamada ética animal, de corte liberal y analítico. Como Garner y O'Sullivan sugieren, este giro implica a la vez que "no sólo quienes se preocupan por las cuestiones animales piensan cada vez más en política, sino que los teóricos políticos también están generalmente más abiertos a hacer preguntas sobre la relación entre los humanos y los animales".[1]

Esta simultánea politización de los estudios animales y animalización de la teoría política queda ejemplificada al revisar la llamada literatura biopolítica. Por mencionar tan solo un ejemplo, Giorgio Agamben ha retomado y transformado el concepto foucaultiano de biopolítica, que refiere el momento histórico en el que la vida humana entra en los cálculos explícitos de poder, y han hecho de este concepto un arcano que explica el funcionamiento secreto del poder en Occidente, llevándolo a una reflexión ontológica sobre el ser de lo político.

Por ejemplo, para Agamben, toda política puede pensarse como una biopolítica debido a que el ámbito de lo político se está fundando en la operación que separa la vida del ser humano en una vida investida de valor y el simple hecho fisiológico de estar vivo, vida que se comparte con otros animales. En esta configuración, la vida de los animales queda a la vez fuera de lo político e implicada como su excepción, creando así una zona de indistinción donde emerge la llamada vida desnuda y a la que se puede dar muerte no homicida.[2]

En años recientes podemos ver que al mismo tiempo en el que los animales adquieren una centralidad en la obra de Agamben, en una obra como *Lo abierto* donde se trata de pensar la producción histórica del ser humano a partir de su constante diferenciación con respecto al animal, y que diversos autores dentro de los estudios críticos animales, empiezan a usar un marco teórico de inspiración agambeniana para pensar las formas en las que los animales son reducidos a una vida desnuda dentro del complejo industrial animal.[3]

Sin embargo, habría que preguntarse qué es lo que vuelve a la teoría biopolítica, un campo fértil para este tipo de hibridaciones. Podríamos responder, a modo de hipótesis solamente, que se debe a una suerte de equívoco que supuestamente acompaña al concepto de biopolítica, y frente al que, tanto Agamben como Roberto Esposito, proponen claves interpretativas que permiten ceñir el sentido de la biopolítica. Dicho equívoco vendría primero por una razón etimológica: bio-política sería desde su formulación un concepto en el que se confunden la vida y la política, ya sea como politización de la vida o biologización de la política;[4] y posteriormente, se trataría de un equívoco que no quedó resuelto en la obra foucaltiana.

[1] Garner; O'Sullivan, *The Political Turn in Animal Ethics*, p. 1.
[2] Cfr. Agamben, *Homo sacer*, p. 15.
[3] Cfr. Agamben, *Lo abierto*, p. 35 y ss; Calarco, *Zoographies*, p. 79 y ss.
[4] Esposito, *Bios*, p. 53 y ss.

Así, sugerimos que la mayoría de intentos de pensar a los animales en clave biopolítica presuponen dicho equívoco conceptual y parten de este equívoco para, a la vez, criticar la teoría biopolítica por no plantear el problema de la animalidad de forma suficientemente explícita, y también, valerse de dicho equívoco para extender la aplicación del concepto de biopolítica hacia ámbitos más que humanos.[5] El tipo de trabajo que quisiéramos realizar aquí es diferente. En lugar de partir de un concepto ontologizado de biopolítica, como aparece en la obra de Agamben, de Esposito y en sus aplicaciones a los estudios animales, proponemos regresar a estudiar el contexto filosófico en el que surge dicho concepto como respuesta a una problemática concreta. Es decir, pensamos que, si es que hay un equívoco en torno a la biopolítica, no se debe a su etimología o falta de desarrollo conceptual, sino a que el trabajo de problematización filosófica que dio origen a ese concepto había permanecido inédito hasta hace poco, ya que dicho trabajo no se encuentra en la obra publicada de Michel Foucault, ni en las lecciones en el *Collège de France*, sino en los cursos, conferencias y manuscritos que se guardaron en el archivo de Michel Foucault y empezaron a publicarse hasta fechas recientes. Este contexto filosófico está atravesado especialmente por la lectura que Foucault hace de Friedrich Nietzsche, lectura que no ha sido tomada en cuenta por los teóricos de la biopolítica.

En diversas ocasiones, Foucault reconoció su deuda filosófica hacia Nietzsche, sin embargo, además de algunas breves menciones en la obra publicada y un famoso ensayo metodológico, la lectura que Foucault hace de la filosofía nietzscheana no ha dejado demasiado rastro textual en la obra foucaltiana.[6] Sin embargo, con el reciente esfuerzo editorial que ha publicado textos, manuscritos, y cursos inéditos hasta ahora, la complejidad de dicha lectura se vuelve más nítida, y como consecuencia, también el lugar de los animales en la filosofía de Foucault.

Buscaremos mostrar en este artículo la especificidad de la lectura foucaltiana de Nietzsche, específicamente en lo que concierne al papel de los animales en esta. Para ello, confrontaremos la lectura de Foucault con otras dos líneas de interpretación de la obra de Nietzsche. En este texto nos concentraremos principalmente en dos textos recientemente publicados donde la lectura de Nietzsche Foucault es explicitada, a saber, el curso impartido en la *École Normale Superieure* en 1955 sobre la antropología y el curso impartido en el *Centre universitaire expérimental de Vincennes* en 1969 sobre Nietzsche y la genealogía.

En concreto quisiéramos mostrar que los animales (que aparecen junto con la figura de Nietzsche) permiten a Foucault realizar dos operaciones filosóficas que son cruciales para el desarrollo de sus propias herramientas filosóficas: 1) le permiten al ser humano liberarse del pensamiento antropológico: los animales son una máscara, un juego que deshace la identidad que el ser humano guarda con la verdad en la filosofía del siglo XIX que Foucault entiende bajo el concepto de antropología; 2) le permiten elaborar un método de análisis histórico-filosófico, que Foucault llama genealogía, donde la historicidad propia del ser humano es atravesada por la historicidad de la vida en general, y con especial importancia, la historicidad de los animales. Así la biopolítica, o la entrada de la vida humana en los cálculos explícitos del poder político en Occidente, no puede pensarse de forma aislada a otras formas de biopolítica más allá que humanas, donde la vida de otros

[5] Cfr. Shukin, *Tense Animals*, p. 145.
[6] Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*.

seres vivos y con especial énfasis, otros animales, es administrada, securizada, gestionada y gobernada.

En la sección siguiente, comenzaremos delineando dos líneas interpretativas de la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, texto donde se analiza la relación entre seres humanos y animales a partir de una reflexión sobre la historia, el sentido histórico y la existencia no-histórica de los animales. Posteriormente, presentaremos la lectura foucaltiana en dos tiempos, el primero que será la lectura de los años 50 donde Nietzsche (y la animalidad que nos obliga a pensar) sirven para Foucault para escapar de la configuración del pensamiento filosófico que desde el siglo XIX había sido hegemónico, es decir, la antropología; y el segundo, que será lectura de finales de los años 60 en la que Foucault construye a partir de su lectura de Nietzsche, un método de análisis histórico-filosófico que llamará posteriormente la genealogía.

1. La existencia animal en la *Segunda Intempestiva*

Nietzsche comienza la *Segunda Intempestiva* con la imagen de un rebaño pastando tranquilamente sobre la hierba:

> Contempla el tropel pastando a tu lado: no sabe lo que es el ayer ni el hoy, corre de un lado a otro, pasta, descansa, digiere y vuelve a correr. Así continúa, de la madrugada a la noche, de día a día. Así, con la gana y el desgano amarrado al poste del instante, no siente melancolía ni tedio.[7]

A diferencia del animal, según Nietzsche, el ser humano moderno está agobiado por el peso del pasado, porque quiere recordarlo todo. La fuente de la felicidad animal reside precisamente en su capacidad de olvidar, de estar presente solo en el momento actual. El ser humano está celoso de esta felicidad porque está demasiado apegado al pasado y no puede deshacerse de él; está enfermo porque tiene demasiada historia. Mientras que el animal vive de forma no histórica y es, por tanto, feliz:

> [el animal] se realiza en cada momento, cual un número, sin transformarse en una fracción extraña. No sabe fingir, no encubre nada y en cada momento es plenamente lo que es, lo cual lo obliga inexorablemente a ser sincero. El hombre, sin embargo, se opone a la grande y creciente carga del pasado.[8]

La vida necesita del olvido para florecer. Para Nietzsche, el olvido es necesario para la felicidad y la acción. La sobrecarga histórica de la vida moderna es lo que nos impide actuar y desarrollar nuestras fuerzas vitales. Así pues, para volver a poner los servicios de la historia al servicio de la vida, el ser humano moderno debe reinsertar el elemento de lo no-histórico en su sentido histórico. He aquí el carácter intempestivo de esta consideración: está en contra de su propio tiempo (el tiempo moderno, caracterizado por el historicismo del siglo XIX) y a favor de un tiempo venidero (un tiempo futuro que instaurará una relación diferente con

[7] Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 1, p. 13.
[8] Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 1, p. 14.

la historia, en el que la historia ya no se concebirá como una ciencia objetiva, sino como una fuente de acontecimientos que hay que seleccionar, clasificar y juzgar para actuar más eficazmente hacia su cumplimiento).

En el ser humano, la salud depende de un equilibrio entre el sentido histórico propio de la humanidad y el punto de vista no-histórico asociado a la existencia animal. Sin embargo, la naturaleza de la relación entre seres humanos y animales, derivada de esta interacción entre lo histórico y lo no histórico, sigue sin estar clara. ¿Es el olvido de los animales lo mismo que el olvido que Nietzsche exige para el ser humano? ¿Está lo no-histórico esencialmente ligado a la existencia animal o es una mera imagen ilustrativa?

En el texto nietzscheano podemos encontrar fragmentos que ofrecen respuestas diversas a dichas preguntas. Por un lado, Nietzsche parece defender una diferencia total entre el ser humano y el animal, ya que este último estará privado de todo sentimiento histórico:

> En comparación [al ser humano], hemos visto al animal que, gracias a encontrarse enteramente desprovisto de toda concepción histórica y de estar dotado de un horizonte casi puntual, logra vivir con cierta felicidad o, al menos, sin tedio y sin necesidad de simular.[9]

Sin embargo, por otro lado, en otros pasajes, Nietzsche parece sugerir que la evolución de la humanidad está ligada a la incorporación del elemento no-histórico del animal:

> Sólo en el grado en que el hombre logra restringir el elemento no histórico mediante la reflexión, la re-reflexión, la comparación, distinción y unificación; sólo en tanto se produce, en aquella nube que todo lo encierra, un destello luminoso; es decir, sólo en tanto posee el poder de utilizar lo pasado para la vida y de transformar lo acaecido en Historia, el hombre se vuelve humano.[10]

De manera esquemática podemos caracterizar dos tipos de interpretación del texto de Nietzsche a partir de la respuesta que se encuentre a estas preguntas: la primera propone una lectura continuista de la *Segunda Intempestiva*, viéndola como una invitación a integrar la animalidad en la humanidad sobre la base de una continuidad entre ambos, y la segunda propone una lectura discontinuista que enfatiza la separación entre humanos y animales sobre la base de sus distintas relaciones con la historia.

La primera línea está representada por las lecturas de Vanessa Lemm, en *Nietzsche's Animal Philosophy*, en particular el capítulo 5 titulado *Animality, Creativity, and Historicity*, y también por Jonathan Singer en su artículo *All Too Human: 'Animal Wisdom' in Nietzsche's Account of the Good Life*. Delinearemos brevemente sus principales argumentos. Por ejemplo, Singer considera que la filosofía de Nietzsche representa un rechazo a una moral basada en la oposición jerárquica entre el ser humano y los animales. Esta visión de la moral, que distingue al ser humano como ser racional de los animales desprovistos de razón, afirma que la esencia de la humanidad se encuentra en el uso de la razón y en la lucha contra todo lo que no es racional, a saber, el instinto, el cuerpo y los sentidos. Así, frente a

[9] Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 5, p. 20.
[10] Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 6, p. 20.

esta moral: "La filosofía moral de Nietzsche, escribe Singer, se dirige fundamentalmente contra esta oposición entre lo 'humano' y lo 'animal' y contra todas las demás oposiciones metafísicas que la acompañan y perpetúan".[11]

Según este autor, la idea que Nietzsche tiene de la felicidad del ser humano "toma su punto de partida de la continuidad fundamental entre los seres humanos y los animales".[12] Esto no significa que no existan diferencias entre humanos y animales, sino que estas diferencias, por ejemplo, la capacidad de pensar históricamente, no constituyen una oposición jerárquica. El exceso de historia que enferma a los humanos modernos se debe, según Singer, a "un exceso de lo que nos distingue de los animales",[13] o, dicho de otro modo, esta enfermedad se debe a que una simple diferencia se ha convertido en una oposición jerárquica.

La obra de Vanessa Lemm ofrece una perspectiva similar. La autora considera que la reconstrucción ficcional del encuentro con el olvido animal en el relato de Nietzsche pone en cuestión la jerarquía que sitúa al ser humano por encima de los animales, al descentrar al ser humano: "Nietzsche disuelve cualquier orden jerárquico entre seres humanos y animales o entre memoria y olvido, y establece ambos como necesarios para la mejora de la vida humana".[14] Lemm encuentra en Nietzsche una negación de la distinción radical entre la historicidad propia de los seres humanos y el poder de olvido de los animales; serían más bien dos polos de un continuo de olvido y recuerdo, donde ambos son necesarios para el devenir histórico de toda la vida.[15] Frente a una postura teleológica, según Lemm:

> Nietzsche rechaza y condena el prejuicio que ve en el animal sólo el pasado y en el ser humano sólo el futuro. Por el contrario, propone que lo prometedor del ser humano es su animalidad y olvido, más que su supuesta humanidad y memoria.[16]

En oposición a esta primera interpretación, podemos encontrar una lectura discontinuista como la de Martin Heidegger, que elabora en su seminario en la *Universität Freiburg* entre 1938 y 1939. Para Heidegger, la cuestión central del texto de Nietzsche no es la naturaleza del sentido histórico, sino la distinción fundamental entre ser humano y animal:

> A pesar de todo, no podemos evitar plantearnos en este contexto la cuestión de por dónde pasa la línea divisoria entre el animal y el hombre [...] lo que está en juego en el hecho de plantear o no, de manera crucial, la cuestión de la línea divisoria entre el animal y el hombre, es el destino del Occidente histórico [...].[17]

Heidegger critica la ambigüedad de la noción de "vida" en el texto nietzscheano y el modo en que se articula la diferencia entre ser humano y animal a partir de esta noción. Si se piensa al ser humano en términos de vida, como voluntad de poder y como potencia de aumentar la vida misma, se le define como una "bestia de presa" que solo quiere aumentar su poder, corriendo así el riesgo de

[11] Singer, *All Too Human*, p. 21. Todas las citas provenientes de textos en inglés o francés se traducirán al español.
[12] Singer, *All Too Human*, p. 24.
[13] Singer, *All Too Human*, p. 28.
[14] Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, p. 91.
[15] Cfr. Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, p. 86.
[16] Lemm, *Nietzsche's Animal Philosophy*, p. 92.
[17] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 38.

caer en un tipo de "biologismo" según Heidegger.[18] Así, el "biologismo" de Nietzsche no se encuentra simplemente en su uso de un lenguaje abiertamente biológico y fisiológico, sino que viene de su propia concepción de la vida como voluntad de poder:

> La decisión esencial es la autoafirmación en la intensificación del poder, la interpretación del animal pensante como «bestia de presa», y esta decisión y sólo ésta tiene como consecuencia interna la conservación y afirmación de la «vida». El «biologismo» -por utilizar este tipo de terminología hueca- es la consecuencia necesaria del «dinamismo», siempre y cuando, sin embargo, δύναμις se entienda aquí en el sentido de fuerza y este último como poder.[19]

En esta conferencia, Heidegger acusa a Nietzsche de un cartesianismo biológico, sustituyendo el sujeto pensante por el cuerpo del animal humano,[20] reemplazando el *cogito ergo sum* por un *ego vivo ergo sum*. Para Heidegger, la caracterización del ser humano como "el animal aún no fijado"[21] se inscribe perfectamente en la tradición de la metafísica occidental, que desde Aristóteles define al ser humano como un ζῷον πολιτικόν, es decir, primero como un animal al que se añade una diferencia genérica, que es el hecho de vivir en una comunidad política.[22] Esto convierte a Nietzsche en el último gran pensador metafísico a los ojos de Heidegger: "La metafísica de Nietzsche interpreta todo el ser como vida, al hombre como animal (la bestia de presa pensante) y a la verdad como 'justicia'".[23]

Por el contrario, Heidegger sostiene que existe una diferencia abisal que separa al ser humano del animal; diferencia que Nietzsche es incapaz de captar a partir de la distinción entre lo histórico y lo no histórico.[24] Este abismo solo puede pensarse si consideramos al ser humano como *Dasein*.[25]

El ser despliega primero su esencia a partir de su verdad, y arranca la esencia del hombre de la animalidad; no para hacerlo inofensivo, bonachón y contento con su suerte, no para convertir a la bestia de presa en un animal domesticado que habita sus pacíficos hábitos sin hacer la menor pregunta; sino para mostrar al hombre las otras cumbres de su esencia como *Dasein* en las que el hombre se encuentra entregado a la más alta resolución: la de velar por la verdad del ser en cuya urgencia se hace necesario el encuentro de la divinidad de los dioses y la humanidad del hombre para que su esencia se le haga presente.[26]

A diferencia del ser humano, que está en el mundo y está abierto al ser como tal, el animal está siempre monopolizado por el entorno que le rodea y, en este sentido, no tiene mundo en toda la extensión, no existe como ser-en-el-mundo.[27] Para Heidegger, en contraste con la riqueza de mundo que caracteriza al ser del *Dasein*, el animal se encuentra pobre de mundo:

---

[18] Montes Jiménez, *Tiempo e historia*, p. 31.
[19] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 238.
[20] Cfr. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 17.
[21] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, § 62, p. 94.
[22] Aristóteles, *Política*, Libro I, II, 1253a 2-3.
[23] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 223.
[24] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 270.
[25] Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 15 y ss.
[26] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 241.
[27] Cfr. Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 267.

> El animal es pobre de mundo. Tiene menos. ¿De qué? De aquello que le es accesible, de aquello con lo que puede tratar en tanto que animal, por lo que puede ser afectado en cuanto animal, con lo cual guarda una relación en tanto que viviente. Menos a diferencia de lo más, de la riqueza de la que disponen las relaciones de la existencia humana.[28]

Y es precisamente por esta razón por la que los animales no pueden olvidar, porque el olvido sería un modo de relación con el mundo (o más bien una falta de relación en la que el ser ya no está ahí para el ser humano) que es exclusivo del *Dasein*.[29] Así, Heidegger no cree que la necesidad de reintroducir lo no-histórico en el sentido histórico implique un retorno a algo así como la animalidad: «El hombre no es anhistórico por ser animal, es decir: no es anhistórico como lo es el animal, pero es aún más anhistórico como *ser histórico*».[30] En otras palabras, para Heidegger el olvido auténtico es propio únicamente del ser humano ya que se trata de un tipo de relación histórica, al que el animal, en tanto pobre de mundo, no puede acceder totalmente. El olvido del animal será una condición a la que no puede escapar y que no es del todo histórica:

> El animal no olvida porque no puede retener en memoria y no puede retener en memoria en el sentido de tener algo presente porque no tiene la necesidad de olvidar aquello que se re-presentaría como presente; no está confrontado en absoluto a esta situación de urgencia. Su forma de «vivir» —¿significa esto dejarse llevar por el entorno circundante y dentro del acaparamiento?[31]

Así, el animal no puede olvidar porque no puede re-presentarse las cosas, es decir, no puede hacer que las cosas se presenten para él ni como presentes ni como pasadas, por lo que no puede recordar ni olvidar. El único tipo de memoria que Heidegger reconoce al animal es aquella que viene por el adiestramiento y que es propia a la pobreza de mundo:

> El perro encuentra el hueso que había enterrado. Costumbre — «aprendizaje» — doma. ¿Qué es esta «retención en memoria»? ¿Alguna cosa «permanece» para el animal? ¿Cómo lo hace? No es que el animal retendría algo en memoria para sí en el sentido en el que podría tenerlo constantemente presente, más bien el animal, ya que está acaparado por su medio ambiente, se encuentra retenido dentro de este medio y esto de tal manera que, de este medio de contornos indeterminados —ligado al género animal—, una cosa que lo retiene ahí emerge de repente para posteriormente volver a oscurecerse de nuevo. Emerger, empujar, captar, todo aquello cada vez en un círculo de relaciones que no está presente *como tal*.[32]

Sin embargo, cabe señalar que dicha relación de adiestramiento se presenta como si fuera una relación originaria entre el *Dasein* en tanto ser-en-el-mundo y los animales en tanto pobres de mundo. En este sentido, Heidegger no es capaz de pensar la historicidad propia de la relación entre los seres humanos y los animales al hacer de dicha relación (caracterizada por la domesticación, la doma y el

[28] Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §46, p. 243.
[29] Cfr. Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 66.
[30] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 275.
[31] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 66.
[32] Heidegger, *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*, p. 66, *énfasis en el original*.

adiestramiento) una relación transhistórica que es presentada como si fuera un hecho óntico.[33]

Por otro lado, Nietzsche insiste una y otra vez en la historicidad tras las relaciones de domesticación, de doma y de adiestramiento tanto del animal humano como de otros animales. Incluso habría que decir que el proyecto completo de la genealogía de la moral, se basa en comprender a la moral como una forma de doma del animal humano:[34]

> Para hacernos de una idea justa de la moral, es necesario poner en su lugar dos nociones que tomamos prestadas de la zoología: la doma de la bestia [*Zähmung der Bestie*], y la crianza selectiva de una cierta raza [*Züchtung einer bestimmten Art*]. En todos los tiempos, los sacerdotes han intentado «mejorar» a los hombres... Pero nosotros nos reímos cuando un domador habla de haber «mejorado» a sus bestias. La doma de la bestia se obtiene en la mayoría de los casos a través del maltrato de ésta: de la misma forma, el hombre moralizado no es un hombre mejor, sino un hombre debilitado, radicalmente disminuido y desfigurado.[35]

Contrariamente a la interpretación Heideggeriana que insiste en el carácter metafórico y superficial del léxico zoológico nietzscheano, el propio Nietzsche responde a los críticos de dicho vocabulario y recuerda que se trata de un novedoso lenguaje filosófico y no de una simple metáfora:[36]

> Sabemos ya suficientemente cuán ofensivo resulta oír que alguien incluya al hombre, de manera franca y sin metáforas, entre los animales; pero a nosotros se nos achaca casi como una culpa el que empleemos constantemente, justo con relación a los hombres de las «ideas modernas», las expresiones «rebaño», «instintos gregarios» y otras semejantes. ¡Qué importa! No podemos obrar de otro modo: pues precisamente en esto consiste nuestro nuevo modo de verlas cosas.[37]

Tal vez Foucault sea quien más claramente pensó, bajo la estela de Nietzsche, la historicidad de las formas de domesticación del ser humano con su reflexión en torno a la disciplina. Asimismo, alcanzó a vislumbrar, aunque de forma demasiado breve y esquemática, un posible vínculo con las prácticas de crianza y dominación animal:

> Bentham no dice si se inspiró, para su proyecto, en la casa de fieras que Le Vaux había construido en Versalles: primera colección zoológica cuyos diferentes elementos no estaban, según era tradicional, diseminados en un parque: en el centro, un pabellón octogonal que, en el primer piso, sólo tenía una estancia, el salón regio; en todos los lados se abrían anchas ventanas que daban a siete jaulas (el octavo lado se reservaba a la entrada), donde estaban encerradas diferentes especies de animales. En la época de Bentham, esta casa de fieras había desaparecido. Pero se encuentra en el programa del Panóptico la preocupación análoga de la observación individualizadora, de la caracterización y de la individualización, de la disposición analítica del espacio. El Panóptico es una colección zoológica real; el animal está

[33] Sobre distinción entre óntico y ontológico véase Heidegger, *Ser y tiempo*, §4, p. 12.

[34] Para una reflexión detallada sobre los conceptos de doma y crianza en Nietzsche véase Salanskis, *Un prisme de la pensée historique de Nietzsche*.

[35] Nietzsche, *Fragments posthumes début 1888-début janvier 1889*, 15 [55].

[36] Para un desarrollo detallado de los conceptos de doma y crianza en Nietzsche y su posible aplicación a las relaciones humano-animal véase López Barrios, *La généalogie et les animaux*.

[37] Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §202, p. 144.

> remplazado por el hombre, por la agrupación específica la distribución individual, y el rey por la maquinaria de un poder furtivo.[38]

No se trata de una simple metáfora, sino de una posible transferencia de tecnologías de poder, que disciplinan los cuerpos, que producen un saber individualizado, que permiten el control minucioso de la vida de un conjunto de individuos distribuidos en el espacio. Este elemento animal, que, a una primera lectura, podría parecer no ser más que un recurso retórico, puede adquirir una profundidad cuando se analiza el contexto filosófico y sirve de trasfondo para las investigaciones histórico-filosóficas que Foucault llamará genealogías. Frente a las interpretaciones del papel de los animales en Nietzsche, la lectura de Foucault aparece como una vía interpretativa aparte: ni continuista ni discontinuista. Explicaremos en la siguiente sección cómo la lectura foucaultiana nos ayuda a comprender las complejas relaciones entre la historia de los humanos y la de los animales, en particular cuando la vida humana aparece en los cálculos políticos de Occidente, en relación con la alimentación, la salud, las necesidades vitales y el medio ambiente.

2. La máscara de la bestia y el fin de la antropología

En el curso que Foucault impartió en la ENS entre 1954 y 1955, encontramos en una articulación muy diferente de Nietzsche con la historia de la filosofía que le precede. Foucault no es ajeno a la lectura heideggeriana que hace de Nietzsche el último gran metafísico. Tanto Heidegger como Jasper son citados ampliamente hacia el final del manuscrito. Pero Foucault pone de relieve lo específico del pensamiento nietzscheano, no a partir de lo que lo vincula al cartesianismo, sino mostrando cómo representa una ruptura y un reinicio frente a una configuración muy precisa de la reflexión filosófica, que es la de una *antropología* que es solo posible después de Kant.

Como explica Arianna Sforzini en su *Situación del curso*, por "antropología" Foucault entiende un "dispositivo metateórico históricamente situado"[39] que hace del ser humano la esencia y el fundamento de todo conocimiento. A partir de la pregunta kantiana ¿Qué es el hombre? se abre un horizonte de pensamiento que pretende "dilucidar el sentido del ser del hombre"[40] sobre la base de la existencia concreta del ser humano mismo. En el siglo XIX, autores como Feuerbach y Dilthey concibieron al ser humano, en su existencia a la vez concreta y genérica, en coexistencia con la verdad: "el hombre es la verdad de la verdad, y la verdad, la verdad del hombre".[41]

Nietzsche cuestiona esta configuración del pensamiento, porque "[se] da cuenta de que no estamos bien parados con respecto el hombre".[42] El autor de la *Segunda Intempestiva* desata el vínculo que une al ser humano con su propia verdad y con la verdad en general a través de lo que Foucault llamará en este curso un tipo

[38] Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 207.
[39] Sforzini, *Situation du cours*, p. 235.
[40] Foucault, *La question anthropologique*, p. 18.
[41] Foucault, *La question anthropologique*, p. 163.
[42] Foucault, *La question anthropologique*, p. 158.

de "evolucionismo". El ser humano ya no encontrará su propia verdad en sí mismo, porque esta siempre estará desplazada, siempre estará en otra parte del desarrollo histórico de la vida:[43]

> La naturaleza, que había servido de marco implícito a la antropología, arrastra de pronto al hombre hacia formas de existencia natural en las que desaparece el dominio de la antropología. El hombre, arrastrado fuera de sí mismo, escapa a la antropología. Es el evolucionismo.[44]

Pero este evolucionismo no es el de una cierta visión teleológica del desarrollo que nos lleva del animal al ser humano. Es una forma de evolucionismo que hace hincapié en la evolución y la fluidez de las formas de vida. Para ilustrar el devenir del evolucionismo en Nietzsche, Foucault cita un fragmento de la *Segunda Intempestiva*:

> El evolucionismo, para ser el camino de la profundización filosófica, no debe ser una doctrina del progreso, sino una prueba del devenir. El evolucionismo puede resumirse así: "Las ideas del devenir soberano, de la fluidez de todas las concepciones, de todos los tipos, de todas las especies, de la ausencia de toda diversidad entre el hombre y la bestia; doctrinas que considero verdaderas, pero mortales" (*Consideraciones Intempestivas*, II, 9).[45]

El devenir disuelve la esencia del ser humano, abriéndole horizontes por delante y por detrás donde encontrará su verdad, pero sin partir nunca de sí mismo:[46] "El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el super hombre; una cuerda sobre un abismo".[47] Esta disolución de la esencia del ser humano nos enfrenta a lo que Foucault llama "la gravedad de su animalidad", es decir, el hecho de que el ser humano, antes de ser un sujeto pensante, es también un animal como cualquier otro, atrapado en el proceso histórico de la vida, sujeto a diversos instintos y pulsiones: "la *racionalidad animal* no significa un ser vivo dotado de razón, sino una *bestia*: el hombre atado inconscientemente al lomo del tigre".[48]

Sin embargo, afirmar que el ser humano es un animal no significa que lo definamos en términos de una naturaleza animal compartida con otros seres vivos, llamados animales, a la que añadiríamos una diferencia específica que lo distingue de ellos (su capacidad de raciocinio, su lenguaje, su conocimiento de la verdad). Por el contrario, esto equivale a disolver su esencia deshaciendo el vínculo que lo une a la verdad y a su propia verdad:

> Podemos decir, pues, [que el evolucionismo] es [la] vía real del camino filosófico en la medida en que, al retrotraer al hombre a su origen, vincularlo a su animalidad y devolverle la máscara de la bestia, lo libera de su actualidad, de su esencia y de su verdad. La animalidad no es la forma inferior de la verdad humana; es lo que el hombre debe retomar y repetir en sí mismo para alcanzar esa libertad que abre la verdad al error y la mentira.[49]

[43] Foucault, *La question anthropologique*, p. 163.
[44] Foucault, *La question anthropologique*, p. 157.
[45] Foucault, *La question anthropologique*, p. 165.
[46] Cfr. Foucault, *La question anthropologique*, p. 165.
[47] Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Prólogo, § 4, p. 16.
[48] Foucault, *La question anthropologique*, p. 165.
[49] Foucault, *La question anthropologique*, p. 167.

Así, frente a la lectura de Heidegger, en la que los animales están limitados por su relación de apropiación con el medio circundante y solo el *Dasein* es libre en el sentido de que está abierto a la escucha del ser, para Foucault la animalidad es una máscara y un juego de la superficie; es una relación entre retorno y devenir que nos permite liberarnos de la normalización implícita en la antropología:

> La animalidad es la repetición de la libertad en su forma más original, radical y libre. La diferencia entre Nietzsche y el evolucionismo filosófico es que para el evolucionismo filosófico, el animal es la verdad primitiva del hombre; para Nietzsche, el animal es la libertad funcional del hombre, es decir, aquella en la que la verdad se disuelve, pero en la que puede nacer para el hombre.[50]

Aunque Heidegger —y antes que él, Husserl— rechazaron toda forma de antropología, dicho rechazo de la etiqueta 'antropología' opera únicamente en el nivel más superficial del discurso. Sin embargo, como Foucault lo apunta, en el nivel arqueológico el análisis de la existencia de Heidegger permanece firmemente anclado en la configuración antropológica del pensamiento. En *Le discours philosophique*, un manuscrito escrito en 1966 y publicado solamente hasta 2023, Foucault expresa claramente las formas en que la filosofía postnietzscheana (especialmente de corte fenomenológico que no entiende la superación de la antropología realizada por Nietzsche) permanece encerrada en el pensamiento antropológico:

> En cuanto a la antropología, también está más bien transformada que realmente suprimida. Su papel se confía ahora a otras formas de discurso. [...] En la filosofía postnietzscheana, el discurso ya no necesitará pasar por una reflexión sobre el fenómeno o un análisis de la finitud para poder enunciar el ser del hombre: es en la descripción del fenómeno como experiencia vivida accesible de pleno derecho a la lectura donde el ser del hombre se manifiesta inmediatamente.[51]

Así, aunque la lectura de Heidegger se presente como una reflexión más esencial sobre el ser del ser humano en tanto *Dasein*, su análisis existencial no escapa del pensamiento antropológico justamente por su renuncia a tomar seriamente el evolucionismo nietzscheano y no estar dispuesto a pensar seriamente sus consecuencias filosóficas. Es, en realidad, la idea de Heidegger del animal como desprovisto de mundo (al carecer de lenguaje) que puede inscribirse perfectamente en la tradición metafísica occidental. Como lo muestra la lectura foucaultiana, al hacer que el ser humano porte la máscara de la bestia, Nietzsche deshace el nudo que pone al ser humano en el centro del pensamiento occidental, abriendo así posibilidades para pensar diferentemente las relaciones con los animales. En la siguiente sección vamos a explorar una de estas posibilidades, que Foucault delinea en su lectura de la genealogía nietzscheana.

[50] Foucault, *La question anthropologique*, p. 167.
[51] Foucault, *Le discours philosophique*, p. 201.

3. Genealogía y *Geburt* del ser humano y del animal

Foucault comenzó su curso sobre Nietzsche en la Universidad de Vincennes en 1969 con una larga reflexión sobre el sentido histórico basada en la relación entre lo no histórico, el elemento histórico y lo suprahistórico en *la Segunda Intempestiva*. A partir de la interacción entre estos elementos, Foucault explica las tres formas de la historia y los cinco inconvenientes de un exceso de historia para la vida enlistados en el texto nietzscheano. Lo no-histórico se define como el vivir en el momento, vinculado al poder de olvido necesario para la vida y ejemplificado por la felicidad de la existencia animal. Lo suprahistórico, en cambio, es un punto de vista del conocimiento en el que se disuelve la diferencia entre pasado y futuro, y se entiende el presente como *el telos* final del desarrollo de la historia. Lo histórico sería, por tanto, el elemento que debe articular la relación entre los otros dos, limitándolos, apoderándose de ellos para ponerlos al servicio de la vida. Las tres formas de la historia son tres maneras en las que el elemento histórico limita, se apodera y pone lo no histórico al servicio de la vida. En cambio, los cinco inconvenientes se producirán por un exceso de lo suprahistórico, que subordina el elemento histórico y hace desaparecer lo no-histórico.[52]

Foucault quiere mostrar, en estas primeras lecciones, que el sentido histórico del ser humano tiene en Nietzsche un valor ambiguo. Se entiende a la vez como una enfermedad [*Krankheit*] y como una virtud [*Tugend*]. Como enfermedad, el sentido histórico es el producto del nihilismo europeo causado por un exceso de historia; busca borrar las diferencias, establecer una identidad a través de la semejanza que se puede encontrar en los hechos del pasado. Como virtud, encarna la promesa de renovación, de una nueva vida que reintroduce el elemento no-histórico y acepta tanto el retorno como la evolución:

> Bajo el signo de la mañana, el sentido histórico podrá decir: sé que todo volverá; e indefinidamente; pero en su singular agudeza. Y desde el momento en que todo retorna indefinidamente, todo ha retornado ya. Y es esta singularidad de cada cosa la que se me volverá a ofrecer indefinidamente, y la que tendré que conocer indefinidamente. La historia, pues, no es el conocimiento de equivalencias que se generalizan ad infinitum; es el conocimiento de singularidades que retornan indefinidamente.[53]

En esta posibilidad que se abre con el nacimiento del sentido histórico, Foucault sitúa el lugar de la genealogía como una manera de desviar el sentido histórico de la historia de los historiadores: "la genealogía [sería el] sentido histórico desviado de la constitución de un supra-histórico que envolvería todo lo no-histórico, pero devuelto a la repetición de lo no-histórico, y de este no histórico a partir del cual se forma".[54] Y para caracterizar lo específico del método genealógico, Foucault estudia el desarrollo de cierto número de conceptos en Nietzsche que designan la búsqueda del origen: *Ursprung*, *Herkunft*, *Entstehung* y *Geburt*.

Según Foucault, el uso del concepto de *Ursprung* (origen) experimenta un cambio a lo largo de la obra de Nietzsche. Mientras que en los textos del joven

[52] Cfr. Foucault, *Nietzsche*, p. 18 y ss.
[53] Foucault, *Nietzsche,* p. 57.
[54] Foucault, *Nietzsche*, p. 29.

Nietzsche se utiliza para designar el objeto de su investigación histórica, en el momento de escribir la *Genealogía de la moral* adquiere un significado negativo. *Ursprung* designa el origen como el sentido primero y fundamental de algo que debe ser descubierto a través de la historia, el origen como el momento más verdadero y de mayor valor ontológico de un fenómeno. Foucault enlista cuatro tesis sobre las que se construye la historia de los historiadores:

> La tesis de que en el origen de las cosas se encuentra y ha sido establecido de una vez por todas un significado fundamental que la historia ya no tendrá que explicitar. [...] La tesis de que en el origen de las cosas reside la ley de todos sus episodios o procesos o acontecimientos. [...] La tesis de que en el origen de las cosas tendrían tanto su mayor peso ontológico como su mayor valor. El origen sería la verdad en el umbral de la historia. [...] La tesis de que nuestra tarea hoy sería redescubrir lo que se dijo o trazó en su origen, explicitar su contenido necesario y disipar el olvido o la ilusión que ha alejado su presencia.[55]

Contra estas cuatro tesis, la genealogía de Nietzsche presenta cuatro tesis contrarias: que no hay un sentido fundamental de las cosas, sino solo el juego incesante de las interpretaciones que se apoderan una tras otra del sentido de una cosa; que entre el principio y el presente no hay una sola línea que los una, sino la dispersión azarosa de los acontecimientos; que el primer elemento no es ni el más verdadero ni el más esencial, es también el producto de una invención que podría situarse en cualquier otro punto de la serie; que la vuelta al principio no es realmente una vuelta al origen, sino un ejercicio de diagnóstico de la actualidad, de diagnóstico de nosotros mismos, de las fuerzas que nos atraviesan.[56]

Foucault contrapone el concepto de *Ursprung* (origen) al de *Herkunft* (procedencia). La procedencia se asocia a una raza o grupo, pero no categoriza al individuo. Al contrario, según Foucault, es un medio de diferenciación, de debilitamiento y de diagnóstico del cuerpo del presente. Es un medio de diferenciación porque, tras la ilusión de unidad de la conciencia, pretende hacer visible el juego de la dominación, el azar, la violencia y las máscaras. Una herramienta de debilitamiento, porque deshace la identidad de una cosa mostrando "la irregularidad del deseo que la inviste".[57] Es un método de diagnóstico del presente, porque lo que está en juego en la búsqueda de la procedencia es lo que somos ahora, lo que sucede en nuestros cuerpos, porque somos el resultado de fuerzas heterogéneas en lucha. Aquí, el cuerpo es una superficie en la que se inscriben, cual marcas, los acontecimientos del pasado.[58]

> La proveniencia: se trata más de un desarraigo que de un arraigo. Más un desgarro de nuestros cuerpos que una reconstitución de la integridad espiritual. Más una forma de perder el suelo que pisamos que una forma de volver a encontrarlo y asegurarlo. Más un método de multiplicar el tiempo que un método de doblarlo. La procedencia es un principio de demolición de las grandes unidades histórico-trascendentales, de las grandes organizaciones teleológicas.[59]

[55] Foucault, *Nietzsche,* p. 65.
[56] Cfr. Foucault, *Nietzsche*, pp. 66-67.
[57] Foucault, *Nietzsche*, p. 71.
[58] Cfr. Foucault, *Nietzsche*, pp. 69-72.
[59] Foucault, *Nietzsche*, p. 73.

A esta noción de *Herkunft* (procedencia), Foucault añade la *de Entstehung* (emergencia). Al analizar la emergencia de un acontecimiento, se trata de estudiar el determinado juego de fuerzas que le sirve de lugar de aparición, para encontrar allí el punto de estabilización de una situación de dominación, pero también la posibilidad de desviar el juego de fuerzas. A la vez dominación y reacción, fijación y azar, juego y fuerza. Este es el carácter eminentemente político de la genealogía; no se trata solo de encontrar en el pasado aquello por lo que estábamos determinados sin saberlo, sino también de abrir en el presente la posibilidad de una acción estratégica que invierta el estado de dominación:

> Esta es nuestra tarea hoy: vincular una *episteme* de lo aleatorio, lo probable y lo improbable, del azar y del juego, y un análisis, una crítica y un cuestionamiento de las formas de dominación. Estamos en la era de la estrategia revolucionaria, la era en la que lo que somos ya no debe entenderse ni reunirse en forma de totalidades espirituales ni en forma de ese destino trascendental que sobrevuela Occidente, sino entenderse y dispersarse en diversos sistemas aleatorios que son otras tantas formas de dominación.[60]

Así, a diferencia de Heidegger, para quien el destino del Occidente histórico reside en la delimitación fundamental entre el ser del ser humano como *Dasein* y el animal como pobre del mundo, para Foucault la genealogía permite abandonar toda escatología reintroduciendo lo no histórico, el devenir, el azar y la seriedad de la lucha en sentido histórico.

Sin embargo, conviene precisar ahora qué cambió en la lectura de los años 50 con respecto a la de finales de los años 60. Esta diferencia se hace evidente si analizamos el papel tan diferente que desempeña la noción de evolucionismo en estos dos momentos del pensamiento de Foucault sobre Nietzsche. Mientras que, en *La cuestión antropológica*, el evolucionismo "es [la] vía real del camino filosófico",[61] en el curso de Vincennes, y también en el célebre ensayo *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, Foucault intenta separar la genealogía del evolucionismo. En el curso, Foucault asegura que "la evolución como principio de todos los acontecimientos biológicos y sociales"[62] es un ejemplo de una de las tesis de las que Nietzsche quiere distanciarse. Asimismo, en *Nietzsche, la généalogie l'histoire,* Foucault parece querer poner a distancia la genealogía de "la estabilidad tranquilizadora de la vida o de la naturaleza"[63] y rechaza el discurso evolucionista asegurando que "[en la genealogía no hay] nada que se parezca a la evolución de una especie".[64]

Sin embargo, esta diferencia no debe interpretarse como una ruptura total, sino más bien como una complejización de la relación entre lo biológico y lo histórico en la lectura de Foucault. Como muestra Andrea Angelini, la relación que Nietzsche y Foucault mantienen con el discurso evolutivo es sumamente compleja y ambigua. En vez de simplemente decir que Foucault desbiologiza la genealogía nietzscheana, como han sugerido algunos autores,[65] Angelini sugiere que:

---

[60] Foucault, *Nietzsche*, p. 75.
[61] Foucault, *La question anthropologique*, p. 167.
[62] Foucault, *Nietzsche,* p. 65.
[63] Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 147.
[64] Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 141.
[65] Cfr. Stiegler, *Nietzsche et la vie,* pp. 348-349.

> En consecuencia, podríamos reconocer que no nos encontramos, estrictamente hablando, con una «desbiologización» del enfoque genealógico. Foucault rechaza un modelo biológico antropomorfizado a través de un concepto de vida forzado por una estructura antropológica del conocimiento que lo inviste de las mismas funciones normativas que la noción de naturaleza humana. Rechazar esta forma de «biologismo» y sus malas analogías no significa negar el entrelazamiento de lo biológico y lo histórico, lo social y lo medioambiental, sino interrogarlo desde una perspectiva diferente que concierne a coyunturas históricas y políticas específicas.[66]

Lo que Foucault critica en cierto tipo de evolucionismo es sobre todo una visión teleológica de la historia evolutiva que convierte a los animales en una especie de pasado original del ser humano. Así, Foucault apunta que la genealogía nietzscheana, en tanto una forma de filosofía histórica, no está en contraposición al discurso de las ciencias sino a una filosofía histórico-metafísica que parte del concepto de origen como esencia y verdad:

> Oposición de una filosofía metafísica (que cree en la *Wunderursprung* [origen milagroso] de las cosas) y de una filosofía histórica que tiene un doble carácter: —de encontrar como la filosofía de hace dos mil años el problema: ¿cómo el conocimiento pudo nacer del conocimiento mismo? — de no encontrarse separada de la ciencia natural (y estar muy próxima a la química).[67]

Así, contra la lectura de Heidegger, que rechaza totalmente el contenido biológico de la filosofía de Nietzsche, Foucault articula en la genealogía una relación compleja y no lineal entre la vida biológica de seres humanos y animales:

> Si hay algo biológico en Nietzsche, no es en la forma: después del animal viene el hombre; sino en la forma: la animalidad siempre se vuelve a cruzar con la humanidad. (Sustituyendo la anterioridad evolutiva de lo biológico por la superposición de lo biológico y lo histórico).[68]

Así, la figura de Nietzsche sirve no solo para deshacer el vínculo antropológico entre el ser humano y la verdad a través de la máscara de la bestia, sino también para abrir la historia del ser humano a la historia de los animales, de modo que ya no puedan concebirse de forma totalmente separada:

> Es este carácter indefinidamente abierto del tiempo el que permite comprender la articulación de la historia humana sobre la historia animal; no ha habido un establecimiento de la humanidad en sus acepciones más generales, sino un perpetuo entrelazamiento de acontecimientos animales y acontecimientos humanos, un perpetuo encabalgamiento entre lo biológico y lo histórico.[69]

Este "perpetuo encabalgamiento" no es una adición de Foucault, sino que está presente en la filosofía nietzscheana. Ejemplo de ello es la cuestión de la *Geburt* en la genealogía. En el manuscrito publicado por Bernard E. Hacourt como Apéndice 2 del Curso en Vincennes, encontramos un desarrollo de la problemática del comienzo en la genealogía nietzscheana. Foucault subraya la distinción entre

[66] Angelini, *La vie de l'histoire*, p. 41.
[67] Foucault, *Nietzsche*, p. 83.
[68] Foucault, *Nietzsche*, p. 67.
[69] Foucault, *Nietzsche*, p. 67.

comienzo y origen en la tradición filosófica: el comienzo es la irrupción empírica de un fenómeno en la historia, mientras que el origen es el fundamento situado fuera de la historia, que hace posible el comienzo de una cosa.

Pero Nietzsche rechaza esta oposición. En el campo semántico alemán en torno a la cuestión del comienzo, encontramos los siguientes conceptos: *Anfang* (comienzo), *Ursprung* (origen), *Grund* (fundamento), *Geburt* (nacimiento), *Entstehung* (surgimiento). Nietzsche privilegia el concepto de *Geburt* para pensar la relación entre principio, origen e historia:

> Para Nietzsche, la noción organizadora es *Geburt*, que designa, para él como para todos los alemanes: a. el hecho del nacimiento, b. la raza o estirpe, c. la extracción en la medida en que es susceptible de una determinada cualidad. Esta noción no es filosófica ni histórica, sino biológica, y trae consigo el dominio semántico de la genealogía (noble o no), y el de la herencia (buena o mala, cargada o sana; degeneración o mejora). Genealogía y herencia formaban parte (al menos en esta época) de un dominio de valor.[70]

Partiendo de la noción de *Geburt*, que es un concepto a la vez biológico y aristocrático, la cuestión del valor puede considerarse a través de cuatro preguntas que transforman la relación entre origen y comienzo en la genealogía: 1) la pregunta por el *¿quién*? o la naturaleza y el valor de los progenitores; 2) la pregunta por el tipo de encuentro: ¿en qué forma de acción y reacción se produce el nacimiento?; 3) la pregunta por el papel que desempeña cada elemento dentro de este encuentro; y, por último, 4) la pregunta por el síntoma: ¿cuáles son las funciones sintomáticas?

La pregunta sobre el quién implica una inversión sofística del platonismo. El quién es una máscara, un complejo pulsional, una forma de evaluación. La cuestión del encuentro debe explicar a través de qué juego de acción y reacción produce la diferencia de valor. Foucault critica aquí la esquematización que Deleuze realiza de la fuerza en su lectura de Nietzsche:[71]

> Estamos acostumbrados a decir: los buenos nacimientos son acciones y afirmaciones. Los malos nacimientos son reacciones y negaciones, de ahí el resentimiento. Esto es más complicado. Hay una reacción real, que forma parte de la propia acción, y una negación, que es como la sombra proyectada por la propia afirmación. Hay, por otra parte, una reacción: que no es acción, sino compensación imaginaria; irreal; que empieza por la negación en lugar de por la afirmación. Vemos que el sistema acción/reacción que caracteriza un *Geburt* es complejo: no sólo porque no hay acción y reacción por un lado, sino también porque hay operaciones muy diferentes: actitudes negativas, compensación, lucha, confiscación, inversión, conspiración, alianzas.[72]

La tercera y cuarta preguntas están menos desarrolladas por Foucault, porque están menos directamente vinculadas a la relación entre principio y origen. La tercera pregunta se interroga sobre el papel que desempeña una determinada forma de evaluación en la cultura, y la cuarta sobre los elementos que sirven de síntoma en su doble alcance, hacia el pasado y hacia el futuro. Así, según la lectura de Foucault, Nietzsche toma estas cuatro preguntas sobre la *Geburt* como punto de partida para pensar la cuestión del valor:

---

[70] Foucault, *Nietzsche*, pp. 95-96

[71] Cfr. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, p. 44 y ss.

[72] Foucault, *Nietzsche*, pp. 97-99.

> Sin embargo, estas cuatro preguntas están vinculadas en el sentido de que son la naturaleza y el valor del progenitor los que controlan la naturaleza y el valor del encuentro, y éstos, a su vez, controlan el papel y la función sintomática de los elementos. De ahí que en toda cuestión de genealogía surja la cuestión del valor. El hecho de que la genealogía de la moral sea la cuestión del valor del valor.[73]

Así podemos ver cómo, a través de la cuestión de la *Geburt*, con su doble significado tanto biológico (mejora/degeneración) como aristocrático (noble/bajo), el problema del valor adquiere su complejidad en el método genealógico. El genealogista tiene que analizar el nacimiento, estudiar el valor de la procedencia, diagnosticar las fuerzas actuantes que han dejado su marca en los cuerpos.

En este tipo de análisis, la historia del ser humano no debe verse como separada de la del resto del mundo vivo, ya que mantiene complejas relaciones entre ellas. No es accidente, por tanto, que en la *plaquette* que Foucault escribió para solicitar el ingreso en el *Collège de France*, el mismo año en que pronunció la conferencia sobre Nietzsche, se anunciara como central en su futuro trabajo la cuestión del conocimiento sobre la herencia, y en particular sobre las prácticas de reproducción destinadas a mejorar las especies:

> El sector que he elegido como ejemplo paradigmático, y al que me ceñiré durante algún tiempo, es el conocimiento de la herencia. Se desarrolló a lo largo del siglo XIX, desde las técnicas de ganadería, los intentos de mejora de las especies, los ensayos de cultivos intensivos, los esfuerzos para combatir las epidemias animales y vegetales, hasta el desarrollo de la genética, cuyo nacimiento claro puede fecharse a principios del siglo XX.[74]

Es sabido que Foucault no continuó con dicho proyecto al entrar al *Collège de France*. Sin embargo, lo que tal genealogía tendría que haber mostrado es el lugar de emergencia del saber hereditario, es decir, el campo de desarrollo de las tecnologías de gobierno de los animales, donde la cuestión de la valorización de los cuerpos animales es central. De este modo, la emergencia de la vida humana como objeto de intervenciones de poder, aquello que Foucault llamó la «biopolítica», no puede ser considerada sin vincularla con el campo de las prácticas de cría y los discursos sobre la mejora de las razas animales.

Así pues, sugerimos que la cuestión de la *Geburt*, del nacimiento y el valor, que conlleva "el perpetuo encabalgamiento entre lo biológico y lo histórico",[75] sirve como trasfondo filosófico para que los conceptos de "biopolítica" y "biohistoria" tomen forma en la obra de Foucault. En una conferencia en Rio de Janeiro sobre la historia de la medicina, Foucault introduce el concepto de bio-historia de la siguiente manera:

> Así aparece ahora una nueva dimensión de posibilidades médicas que llamaré la cuestión de la bio-historia. El médico y el biólogo no trabajan ya en el nivel del individuo y de su descendencia, sino que empiezan a hacerlo en el nivel de la vida misma y de sus eventos fundamentales. Nos encontramos dentro de la bio-historia y se trata de un elemento de suma importancia. Sabíamos, desde Darwin, que la vida evolucionaba, que la evolución de las

[73] Foucault, *Nietzsche*, pp. 96-97.
[74] Foucault, *Titre et travaux*, p. 844.
[75] Foucault, *Nietzsche*, p. 67.

> especies vivientes estaba determinada, hasta cierto punto, por accidentes que eran de naturaleza histórica. Darwin sabía, por ejemplo, que el enclaustramiento en Inglaterra, una práctica puramente económica y jurídica, había modificado la fauna y la flora inglesas. Eran entonces las leyes generales de la vida que se encontraban entrelazadas con ese fenómeno histórico. Hoy día descubrimos un hecho nuevo: la historia del hombre y de la vida se encuentran implicadas profundamente. La historia del hombre no continúa simplemente la vida, ni se limita con reproducirla, sino que la retoma, hasta cierto punto, y puede ejercer sobre su proceso un cierto número de efectos fundamentales.[76]

Así, para introducir la situación histórica que define al ser humano moderno, Foucault usa el ejemplo de Darwin y el enclaustramiento de animales domésticos para expresar el entrelazamiento inevitable de lo biológico y lo histórico. A partir de ahí podemos entender que la bio-historia "ya no sería la historia unitaria y mitológica de la especie humana",[77] sino que refiere al entrelazamiento perpetuo de lo biológico y lo histórico:

> Si se puede denominar «biohistoria» a las presiones mediante las cuales los movimientos de la vida y los procesos de la historia se interfieren mutuamente, habría que hablar de «biopolítica» para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana.[78]

Este concepto de biohistoria es, por tanto, una respuesta a las posiciones, ejemplificadas por el evolucionismo,[79] que parten de la verdad del discurso biológico sobre el organismo para deducir determinaciones sociales e históricas. Por el contrario, Foucault sugiere que "no hay que buscar hechos biológicos brutos y definitivos que, desde el fondo de la 'naturaleza', se impondrían a la historia",[80] sino comprender que en el nacimiento de un acontecimiento histórico hay siempre una mezcla compleja de lo biológico y lo histórico. Y en esta mezcla perpetua, la cuestión de la relación con los animales, y en particular el gobierno de los animales para su explotación económica, es de gran centralidad:

> No hay que olvidar que la primera gran epidemia estudiada en Francia en el siglo XVIII, y que dio lugar a una recopilación nacional de datos, no fue realmente una epidemia, sino en realidad una epizootia. Fue una mortalidad catastrófica en varios rebaños del sur de Francia lo que desempeñó un papel fundamental en la formación de la Real Sociedad de Medicina. La Academia Francesa de Medicina nació de una epizootia, no de una epidemia.[81]

Así, la biopolítica de la especie humana no puede pensarse separada de la historia de la vida (de los seres humanos y de los animales) y específicamente de las relaciones históricas de dominación que han mediado entre unos y otros. El trabajo que queda por hacer es abonar a una genealogía de las formas de gobierno

[76] Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédicine*, p. 48.
[77] Foucault, *Bio-histoire et bio-politique*, p. 97.
[78] Foucault, *La voluntad de saber*, p. 173.
[79] Cfr. Foucault, *Bio-histoire et bio-politique*, p. 95.
[80] Foucault, *Bio-histoire et bio-politique*, p. 97.
[81] Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédicine*, pp. 53-54.

sobre la vida animal, que históricamente han tenido una vinculación con las formas de biopolítica humana.[82]

4. Conclusión

Hemos visto, pues, que la lectura que Foucault hace de la genealogía nos permite pensar nuestra relación con los animales de un modo que difiere de las líneas interpretativas citadas al principio de este trabajo. Foucault rechaza la simple continuidad entre la vida animal y la vida humana, como si pudiera extraerse de dicha continuidad una normatividad para el ser humano. No es en su propia animalidad, entendida como residuo de un estado anterior, que el ser humano encontrará su esencia o su verdad. Si hay una animalidad del ser humano, se trata de una máscara, un juego táctico que le permite liberarse de sí mismo, deshacer la identidad que guarda consigo y dejarse llevar por fuerzas no-humanas hacia otras formas de existencia.

Igualmente, Foucault no admite tampoco una separación total con los animales a partir de la cual pueda concebirse la esencia del ser humano como ser-en-el-mundo. No encontraremos en Foucault la rearticulación de un discurso sobre la diferencia antropológica. No se trata de salvaguardar la esencia del ser humano frente a los peligros de la biología, sino de tomar en serio el momento histórico en el que la vida del ser humano, no puede pensarse de forma separada de lo viviente en general, ni la vida de otros seres vivos de forma separada a la historia humana. Se trata, para Foucault siguiendo a Nietzsche, de pensar en una imbricación compleja entre un tiempo histórico y unas presiones biológicas, que hacen que nuestro destino esté inseparablemente ligado al destino de lo viviente en general, y con especial énfasis, al destino de los otros animales, con los que compartimos toda una serie de funciones y condicionamientos biológicos. La genealogía se trata de hacer historia de lo que somos, de nuestro cuerpo, de nuestros instintos, de nuestra alimentación, de nuestro sistema digestivo:

> Por último, nuestros orígenes están en nuestro cuerpo. Forma parte del sistema nervioso, del estado de ánimo, del sistema digestivo. La mala respiración, la mala alimentación, los cuerpos debilitados y desplomados de aquellos cuyos antepasados cometieron errores [...] es el cuerpo el que lleva, en su vida y en su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad y de todo error, del mismo modo que lleva también, y a la inversa, el origen de los mismos, la procedencia.[83]

[82] Para trabajos de este tipo véase Piazzesi, *Del governo degli animali*; Doron, *Biopolítica y Zootecnia.*
[83] Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, p. 142.

Referencias

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer I:* el poder soberano y la nuda vida. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: PRE-TEXTOS, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Lo abierto:* el hombre y el animal. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

ANGELINI, Andrea. La vie de l'histoire: généalogie et évolutionnismes entre Nietzsche et Foucault. *Cahiers philosophiques*, *[S. l.],* v. 175, n. 4 , pp. 29-43, 2023.

ARISTOTELES. *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

CALARCO, Matthew. *Zoographies:* The Question of the Animal from Heidegger to Derrida. Nueva York: Columbia University Press, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Nietzche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

DORON, Claude-Olivier. Biopolítica y Zootecnia. *Historia y sociedad,* Medellín, n. 25, pp. 17-43, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos:* biopolítica Y Filosofía. Trad. Cario R. Molinari Maroíto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

FOUCAULT, Michel. Bio-histoire et bio-politique. *In:* FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1975-1979*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 95-97.

FOUCAULT, Michel. Crise de la médecine ou crise de l'antimédicine. *In:* FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits III 1975-1979*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 40-58.

FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique*: cours 1954-1955. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2022.

FOUCAULT, Michel. *La voluntad de saber:* Histoira de la sexualidad I. Trad. Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Alianza, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2023.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche:* Cours, conferences et travaux. Paris: EHESS; Gallimard; Seuil, 2024.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. *In:* FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II 1970-1975.* Paris: Gallimard, 1994. pp. 136-156.

FOUCAULT, Michel. Titres et travaux. *In:* FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994. pp. 842-846.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar:* nacimiento de la prisión. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.

GARNER, Robert; O'SULLIVAN Siobhan. *The Political Turn in Animal Ethics.* Londres: Rowman & Littlefield, 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Interprétation de la deuxième considération intempestive de Nietzsche*. Trad. Alain Boutot. Paris: Gallimard, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica:* mundo, finitud, soledad. Trad. Alberto Ciria. Madrid: Alianza, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Universitaria, 2019.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's Animal Philosophy:* Culture, Politics, and the Animality of the Human Being. Nueva York: Fordham University Press, 2009.

LÓPEZ BARRIOS, Josué Imanol. La généalogie et les animaux: une lecture croisée des pensées de Nietzsche et Foucault. *Materiali foucaultiani,[S. l.],* v. XI, n. 21-22, pp. 75-109, 2022.

MONTES JIMENEZ, Sandra Lucía. Tiempo e historia: esbozos de la interpretación de Heidegger sobre la Segunda consideración intempestiva de Nietzsche. *Theoría Revista del Colegio de Filosofía*, *[S. l.]*, n. 39, pp. 27-43, 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra:* un libro para todos y para nadie. Trad. Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments posthumes début 1888-début janvier 1889*. Trad. Jean-Claude Hémery. Paris: Gallimard, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*: preludio de una filosofía del futuro. Trad. Andrés Sánchez Pascal. Madrid: Alianza, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideración intempestiva:* sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. Trad. Joaquín Etorena. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

PIAZZESI, Benedetta. *Del governo degli animali:* allevamento et biopolitica. Macerata: Quodlibet, 2023.

SALANSKIS, Emmanuel. Un prisme de la pensée historique de Nietzsche: l'élevage. *In*: BINOCHE, Bertrand; SOROSINA, Arnaud. *Les Historicités de Nietzsche*. Paris: La Sorbonne, 2016. pp. 183-196.

SFORZINI, Arianna. Situation du cours. *In:* FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique*: cours 1954-1955. Paris: Gallimard, 2022. pp. 227-278.

SHUKIN, Nicole. Tense Animals: On Other Species of Pastoral Power. *The New Centennial Review*, *[S. l.]*, v. 11, n. 2, pp. 143-167, 2011.

SINGER, Jonathan. All Too Human: "Animal Wisdom" in Nietzsche's Account of the Good Life. *Between the Species*, *[S. l.]*, v. 11, n. 2, pp. 18-39, 2011.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la vie:* Une nouvelle histoire de la philosophie. Paris: Gallimard, 2021.