

La inversión del aforismo de Clausewitz. Foucault, lector de Nietzsche y Boulainvilliers.

Antonio Castilla Cerezo
Universidad de Barcelona

Entre el 7 de enero y el 17 de marzo de 1976, Michel Foucault dictó en el Collège de France un curso titulado “Hay que defender la sociedad...”. Éste se ubica, pues, entre la publicación de *Vigilar y castigar* (febrero de 1975) y la de *La voluntad de saber* (octubre de 1976), y supone tal vez por ello, como han hecho notar Alessandro Fontana y Mauro Bertani, “una especie de pausa, de momento de detención, de punto de inflexión (...) en el que [Foucault] evalúa el camino recorrido y traza las líneas de los estudios futuros”.¹ Esta situación intermedia marca la totalidad de estas lecciones con el signo de una condición ambigua que es especialmente visible en el tratamiento que en ellas reciben los problemas vinculados a la guerra, de entre los que destacaré la importancia de aquellos que conducen a algo así como la reivindicación de un determinado modelo “ideal” de ser humano, que como se verá no es otro que el del bárbaro.

Foucault intenta dar respuesta a la pregunta de partida del curso mencionado (a saber: ¿puede el análisis del poder o de los poderes deducirse, de una manera o de otra, de la economía?) arrancando de la hipótesis según la cual tanto el liberalismo político como el marxismo analizan el poder desde una perspectiva economicista, difiriendo únicamente en las categorías económicas que les sirven de base en cada caso. Para la teoría jurídica y, digamos, liberal del poder político, éste es un derecho que uno posee como un bien y que, por lo tanto, puede transferir o enajenar, total o parcialmente, por medio de un acto jurídico del orden de la cesión o del contrato, de modo que el poder político se constituye según el mismo modelo que la riqueza, es decir, mediante el intercambio contractual. Para el marxismo, en cambio, el papel del poder consiste esencialmente en mantener las relaciones de producción y prorrogar la dominación de clase, basada a su vez no en la noción de intercambio, sino en la de plusvalía.

Los requisitos para un análisis no economicista del poder son, según Foucault, de una parte, decir que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y sólo existe en acto y, de otra, afirmar “que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo”.² Centrándome en este segundo punto diré que, si el poder es relación de fuerza, no habrá que analizarlo en términos de enajenación, sino de enfrentamiento o de guerra, con lo que se afrontará lo que Foucault llamó la “inversión del aforismo de Clausewitz”, esto es, la tarea de no concebir ya la guerra como la continuación de la política por otros medios, sino a la política como una forma civilizada de guerra. La consecuencia más evidente de este giro consiste en que, en lo sucesivo, el ejercicio del poder pasará a ser entendido

¹ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, estudios previos de François Ewald, Alessandro Fontana y Mauro Bertani, traducción de Horacio Pons, Akal, Madrid, 2003, p. 233. Incomprensiblemente, en esta traducción se han suprimido del título las comillas y los puntos suspensivos finales, que recupero por motivos obvios en el cuerpo del texto.

² *Ibidem*, p. 23.

como una guerra continua, de donde se seguirán no pocas repercusiones para la teoría política, la historia y otras muchas disciplinas, entre las cuales se encuentra la reflexión antropológica.

La influencia de Nietzsche sobre Foucault, que se había comenzado a manifestar al menos desde comienzos de los setenta, me parece clara a este respecto, en particular la de algunos aforismos del tratado segundo de *La genealogía de la moral* (el titulado “Culpa”, “mala conciencia” y similares”). En ellos se parte de problemáticas de carácter antropológico para proponer, en relación al vínculo habitualmente establecido entre la guerra y el derecho, una inversión muy similar a la que Foucault sugerirá a propósito del aforismo de Clausewitz.

Así, en el primer aforismo de este tratado se nos dice que el auténtico problema en relación al hombre consiste en criar a un animal al que le sea lícito hacer promesas (esto es, que sea “de fiar”), para lo que es preciso que ese animal no olvide sus compromisos, y por lo tanto que haya en él algo más fuerte que la capacidad de olvido (la cual es la mantenedora del orden anímico, como el estómago lo es en el orden físico, de suerte que si deja de funcionar en un ser humano, éste no “digerirá” nada, y carecerá de felicidad, de jovialidad, de esperanza y de *presente*). Según Nietzsche, pues, para que haya ser humano tiene que haber una *memoria* más fuerte que esa capacidad de olvido. No se trata, con todo, de que el hombre se vuelva incapaz de olvidar, sino de que se convierta gradualmente en un animal capaz de no querer olvidar. Ahora bien, antes incluso de que esto se produzca, el ser humano debe haber aprendido a separar el acontecimiento necesario del casual, siendo sólo el primero de ellos (el que define el presente por relación al pasado y/o al futuro, y no por relación a sí mismo) el que se halla vinculado a esa memoria, o sea, lo propiamente *memorable*. Gracias a esta doble operación de separación y memoria, el hombre es capaz de calcular, planificar, prever, etc.; pero esto sólo es posible porque él mismo se ha vuelto calculable, planificable, predecible...

En el tercer aforismo, Nietzsche se pregunta cómo se crea esa sujeción, esa memoria, y concluye que para que algo sea recordado permanentemente hay que grabarlo en la memoria a fuego, por lo que tiene que doler sin cesar: sólo lo que no cesa de doler permanece en la memoria, más aún, la constituye. La creación de una conciencia subjetiva es inseparable de la sangre, los martirios y los sacrificios, es decir de la ascética, cuyos procedimientos y formas de vida son medios para impedir que las ideas así grabadas entren en concurrencia con todas las demás, volviéndolas inolvidables; pero también, añade, y muy en particular, “la dureza de las leyes penales nos revela cuánto esfuerzo le costaba a la humanidad lograr la victoria contra la capacidad de olvido y mantener *presentes*, a estos instantáneos esclavos de los afectos y de la concupiscencia, unas cuantas exigencias primitivas de la convivencia social”.³

En el aforismo siguiente, Nietzsche prolonga esta tesis diciendo que, dado que al comienzo de las sociedades humanas fue especialmente importante crear tales sujetos previsibles, las penas que se aplicaron en tiempos remotos debieron ser desmesuradas, pues no pretendían ser proporcionales al perjuicio, sino más bien crear una memoria imborrable del mismo. ¿De dónde surgió entonces la idea de una equivalencia entre perjuicio y dolor? A su juicio, ésta sólo pudo erigirse sobre la base de una penalidad previa, de carácter excesivo y cruel, que hizo del hombre un animal capaz de promesas, esto es, un ser *deudor*. La relación entre *acreedor* y *deudor* es, por tanto, tan

³ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004, p. 80.

antigua como la existencia de “sujetos de derechos”, los cuales, a su vez, remiten igualmente a las formas básicas de compra, venta, cambio, comercio y tráfico.

Pasando al noveno aforismo, encontramos la afirmación de que no sólo los individuos en tanto que particulares mantienen relaciones del tipo acreedor-deudor, sino que también la comunidad mantiene ese mismo tipo de relación con sus miembros. Esto sucede porque los individuos, al vivir en la comunidad, reciben la protección de sus instituciones y disfrutan de las ventajas de la misma, de manera que, si alguien defrauda a la comunidad, ésta le hará pagar lo mejor que pueda. El delincuente será considerado a partir de entonces como un deudor que, además de no devolver las ventajas y anticipos que se le dieron, atenta incluso contra su acreedor. Es así como se explica que en sus orígenes la comunidad se sintiera autorizada a considerar a este acreedor como un enemigo al que, por consiguiente, puede aplicar el derecho de guerra en toda su inmisericordia y en toda su crueldad, e incluso “que la misma guerra [...] haya producido todas *las formas* en que la pena se presenta en la historia”.⁴

Finalmente, en el décimo aforismo de esta serie Nietzsche dice que cuando la comunidad se hace más poderosa, las infracciones del individuo le resultan menos perniciosas y por ello, a partir de un determinado momento, el malhechor ya no es “proscrito”, expulsado y considerado un enemigo, sino defendido y protegido contra la cólera de los perjudicados. El derecho penal se suaviza entonces cada vez más hasta que, en una tercera etapa, se considera incluso que la medida de la riqueza de una comunidad viene dada por la capacidad que tiene para permitirse el lujo de dejar impunes a quienes la han dañado. La justicia acaba así por hacer la vista gorda y dejar escapar al insolvente, esto es, “como toda cosa buena en la tierra, *suprimiéndose a sí misma*”.⁵ Esta autosupresión del derecho es lo que se denomina “gracia” y constituye, según Nietzsche, un “más allá del derecho”.

Para captar con más detalle el parecido entre estas tesis y las del Foucault de “*Hay que defender la sociedad...*” es preciso observar que, si bien al comienzo de este curso el filósofo francés se había propuesto analizar el poder desde la perspectiva de las relaciones de fuerza y de dominación, y no desde posiciones economicistas (ya sea de signo marxista o liberal), casi al comienzo de su tercera lección se pregunta cómo podrían reducirse estas relaciones de fuerza a relaciones de guerra. Pues bien, su respuesta a este interrogante será que, aunque no se pueden confundir estos dos tipos de relaciones, sí puede en cambio considerarse a la guerra como el punto en que las relaciones de fuerza alcanzan su máxima tensión, mostrándose en su desnudez misma. Así pues, si es posible invertir el aforismo de Clausewitz, es porque éste fue en realidad el resultado de la inversión de un principio mucho más antiguo, a saber: que la política es la guerra librada por otros medios. Esta última inversión tuvo lugar según Foucault del siguiente modo: en primer lugar, al crecer y desarrollarse los Estados a lo largo de la Edad Media y en el umbral de la época moderna, las prácticas guerreras pasaron cada vez más a manos de un poder centralizado; segundo, y como resultado de ello, lo que podemos llamar la guerra cotidiana fue borrada del cuerpo social, o sea, de la relación entre individuos y/o grupos; tercero y último, la guerra pasó a convertirse en patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado, lo que dio lugar al ejército como

⁴ Ibidem, p. 80.

⁵ Ibidem, p. 94.

institución que, en el sentido con el que estamos familiarizados en la actualidad, no existía en rigor en la Edad Media. Al finalizar este proceso, concluye Foucault, surgió el primer discurso histórico-político sobre la sociedad, el cual entiende que la guerra es el fondo imborrable de todas las relaciones y todas las instituciones de poder. Como consecuencia de ello, los fundadores del análisis histórico-político sostendrán, primero, que la ley no es pacificación, sino que es preciso descifrar la guerra bajo la paz, ya que aquélla es la cifra de ésta; segundo, que el discurso que descifra la ley remitiéndola a las relaciones de guerra no comienza por lo más claro y lo más simple, sino por lo más confuso, oscuro y desordenado (pues supone que bajo la racionalidad, a la que entiende como frágil y superficial, la historia y el derecho se fundamentan sobre hechos físico-biológicos en bruto, azares, contingencias y elementos psicológicos y morales, tales como el coraje, el miedo, el desprecio, el odio, el olvido, etc.); y tercero, que este discurso se desarrolla en una historia sin bordes, sin fines ni límites, sin esquema ideal, por lo que no se trata de recuperar el absoluto del derecho bajo la fugacidad de la historia, sino de reencontrar el infinito de la historia bajo la estabilidad del derecho, los gritos de guerra bajo la fórmula de la ley, la disimetría de las fuerzas bajo el equilibrio de la justicia. En otras palabras, el discurso histórico-político surgió oponiéndose a una actitud filosófico-jurídica que más tarde cristalizará en lo que Foucault asocia al término “dialéctica”, es decir, al resultado de la codificación de “la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción”,⁶ que conlleva “la colonización y la pacificación autoritaria, por la filosofía y el derecho, de un discurso histórico-político que fue a la vez una constatación, una proclamación y una práctica de la guerra social”.⁷

Si queremos entender adecuadamente qué significa esto último y qué relaciones mantienen las cuestiones esbozadas hasta aquí con las problemáticas relativas a la concepción del ser humano, será preciso, primero, recordar que los defensores del discurso histórico-político al que se está refiriendo Foucault fueron Edward Coke o John Liburne en Inglaterra, y Boulainvilliers, Sieyes y Augustin Thierry, entre otros, en Francia; y segundo, recurrir directamente a lo que dijo al menos uno de esos autores, que es lo que en este caso hace Foucault con Boulainvilliers. En efecto, a partir de aproximadamente la mitad de la sexta lección de “Hay que defender la sociedad...”, Foucault nos recuerda que a comienzos del siglo XVIII, Luis XIV ordenó a su administración y sus intendentes un informe destinado a su nieto (su heredero, el duque de Borgoña) en el que se hiciera un balance general de la situación de Francia que debía constituir el saber con el que el rey, una vez lo hubiera asimilado, podría reinar. Como el informe resultante era enorme, se encargó a Henri de Boulainvilliers que lo aligerase, explicase e interpretase, cosa que éste hizo acompañando el informe definitivo con un discurso en el que protestaba contra el hecho de que el saber dado al príncipe fuera un saber fabricado por la misma máquina administrativa.⁸ Con esto señalaba un problema fundamental, pues en virtud de este informe el príncipe pasaba a verse obligado a formar una unidad con su administración, la cual por tanto reinaba sobre el futuro rey por la calidad y la naturaleza del saber que le imponía. Boulainvilliers criticaba esto porque era un decidido partidario de la aristocracia de origen guerrero, así como un detractor del aparato administrativo que en las épocas inmediatamente precedentes a la suya

⁶ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, op. cit., p. 56.

⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁸ Se trata de su *État de la France* (el título completo ocuparía más de media docena de líneas), editado por primera vez con vistas a su distribución pública en Londres entre 1727 y 1728.

los monarcas habían ido interponiendo entre ellos mismos y el resto de aristócratas. Lo que a Boulainvilliers le parecía encomiable de esa aristocracia guerrera era su libertad, ya que según su propia versión de la historia de Francia⁹ los aristócratas francos que sucedieron en el poder a los romanos no se subordinaban a un jefe absoluto más que durante las guerras, mientras que en tiempos de relativa estabilidad carecían de rey. Esa libertad, que no es la de la tolerancia y la igualdad para todos, sino la del egoísmo, la avidez y el gusto por la conquista y la rapiña, constituye el rasgo principal del gran retrato del bárbaro que encontramos, dice Foucault, hasta fines del s. XIX, “y desde luego en Nietzsche, [en quien] la libertad será equivalente a una ferocidad que es gusto por el poder y avidez determinada, incapacidad de servir, pero deseo siempre dispuesto a someter”.¹⁰ La libertad no consiste, pues, ni para Boulainvilliers ni para Nietzsche en impedirse avanzar sobre la libertad de los otros, sino en poder tomar, apropiarse, aprovechar, imponer y obtener obediencia, es decir, en lo contrario de la igualdad. Entenderla de otro modo es concebir una libertad abstracta, impotente y débil, que es lo que a juicio de Boulainvilliers hace el derecho natural. Pero si para este autor la guerra es lo que define la libertad, es porque aquélla no remite esencialmente al acontecimiento brutal de la batalla, sino a algo anterior y posterior a la misma, es decir, a la preparación y organización de la propia guerra, que penetra toda relación social. En consecuencia, si Clausewitz pudo decir que la guerra es la prolongación de la política por otros medios, es porque antes Boulainvilliers y otros habían sostenido lo contrario. Siempre según Foucault, la aristocracia francesa inventó esta modalidad de la historia como herramienta para su lucha política (aunque luego pudiera ser utilizada por la burguesía y el proletariado), de modo que lo que encontramos aquí es una historia que sirve para hacer la guerra, y que por eso mismo pudo ponerla como presupuesto último de su discurso.

Esta invención era inseparable de la reivindicación del bárbaro como ideal humano, y ello contra los teóricos del derecho natural, quienes habían privilegiado siempre la figura del salvaje (bueno o malo) como personaje anterior al orden social. A este elemento ideal los economistas añadieron otro, según el cual al salvaje sólo le mueve su interés y con vistas a éste intercambia el producto de su trabajo por otro producto, de modo que sería el hombre del intercambio, ya sea de derechos o de bienes. Contra esta posición, el bárbaro reivindicado por Boulainvilliers no asentaría sus relaciones sobre el presupuesto del intercambio, sino sobre el de la dominación; así, para él la propiedad es algo secundario, siendo lo principal el disponer de la capacidad para apropiarse de una propiedad previa. Es por este motivo que la libertad característica del bárbaro sólo se apoya en la libertad perdida de los otros, y no sobre una especie de abundancia de la libertad, que cedería para garantizar su vida, su propiedad y sus bienes, como el salvaje. El bárbaro, en suma, nunca cede su libertad, y cuando elige un jefe o introduce cualquier tipo de poder superior a sí mismo no lo hace para disminuir su propia parte de los derechos sino, al contrario, para multiplicar su fuerza individual. No es extraño, pues, que para cualquier forma de economicismo, como antes para el derecho natural, sea el personaje “malo”, ya que no es, al contrario que el salvaje, el hombre del intercambio y la naturaleza, sino el de la dominación y la historia. Todo esto plantea sin duda muchos problemas, pero uno de ellos, que me parece el decisivo para el historicismo tal y como Foucault lo entiende, se deja formular

⁹ Foucault alude aquí de modo genérico a las obras históricas de Boulainvilliers, sin mencionar ningún título concreto de las mismas.

¹⁰ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, op. cit., p. 130.

en los términos que siguen: “cómo se establecerá la confluencia óptima entre el desencadenamiento de la barbarie, por una parte, y el equilibrio de la constitución que se pretende recuperar”,¹¹ esto es, de qué manera puede determinarse qué hay que conservar y qué hay que desechar del bárbaro para que funcione una constitución justa, o también cómo hay que filtrar la dominación bárbara para llevar a cabo la revolución constituyente.

Si lo dicho hasta aquí es correcto, el modo en que se responda a esta serie de preguntas marcará decisivamente, no sólo los análisis del poder y de la historia, sino también los del ideal de ser humano que opera, de manera más o menos encubierta, en cada configuración social. A este respecto pueden establecerse dos extremos, en uno de los cuales se hallaría Boulainvilliers, en tanto que en el otro tal vez pudiera ubicarse el momento en que la burguesía intentó, en la segunda mitad del s. XVIII y sobre todo antes de la Revolución francesa, una constitución sustancialmente distinta de toda constitución precedente, y por lo tanto *anti* —o, por lo menos *a*— histórica. Esto último se hará apelando tanto al contrato social como a la figura del salvaje, o sea, explicitando un vínculo como el que encontramos en determinados momentos (particularmente célebres) de la obra de Rousseau. ¿Dónde hallaremos una posición intermedia, una suerte de híbrido entre los dos extremos precedentes, si es que tal cosa es posible? Según Foucault, esto es lo que sucedió inmediatamente después de la Revolución, cuando esa misma burguesía comenzó a buscar sus cartas de nobleza, remontándose para ello a un pasado lejano del que reivindicaron tanto las raíces carolingias (a menudo poco conocidas) como romanas, en un proceso que culminó durante la época del Imperio napoleónico. Por descontado, entre estas tres opciones cabe desplegar un gran número de posiciones intermedias, cuyas implicaciones en el ámbito del discurso antropológico son virtualmente inagotables.

¹¹ Ibidem, p. 170.