

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
del 3 de Abril de 1981



ESPECTROS DIONISIACOS: LA HUELLA DE FRIEDRICH NIETZSCHE
EN EL PENSAMIENTO FRANCÉS DEL SIGLO XX

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN HISTORIA

Presenta

ENRIQUE EDUARDO MORA JIMENEZ

Director. Dr. Ricardo Nava Murcia

Lector. Dr. Alfonso Mendiola Mejía

Lector. Dr. Oscar Barrera Sánchez

Ciudad de México

2017

Intento establecer el más difícil ideal del filósofo.
El saber, no importa nada. El sabio es el animal
de rebaño del conocimiento, que investiga
porque se lo ordenan y se lo enseñan.

Friedrich Nietzsche.

ÍNDICE

I.- Introducción.....	7
II.- Capítulo I. Georges Bataille.....	18
II.I.- Sociedad Acéphale.....	18
II.I.I.- La Filosofía en la Época Trágica de los Griegos.....	25
II.I.II.- Nietzsche y la Muerte de Dios.....	45
II.I.III.- La Locura de Nietzsche.....	53
II.II.- Sobre Nietzsche. Voluntad de Azar.....	60
II.II.I.- El Sr. Nietzsche.....	75
II.II.II.- Intimidación Batailleana.....	81

III.- Capítulo II. Michel Foucault.....	89
III.I.- Momento Estructuralista.....	93
III.II.- La Filosofía a Escena.....	103
III.III.- 1er. Momento. Foucault y la Locura.....	109
III.IV.- 2º. Momento. Foucault Estructuralista.....	112
III.V.- 3er. Momento. Foucault Nietzscheano.....	122
III.V.I.- Nietzsche, Freud, Marx.....	123
III.V.II.- ¿Qué es un Autor?.....	137
III.V.III.- Nietzsche, la Genealogía, la Historia.....	156
IV.- Capítulo III. Gilles Deleuze.....	188
IV.I.- Fenomenología. El manto del Existencialismo.....	190

IV.II.- Nietzsche: Un Estremecimiento Vital.....	203
IV.II.I.- Afirmativo – Negativo.....	207
IV.II.II.- Activo – Reactivo.....	227
IV.III.- Realización Dionisiaca.....	262
V.- Capítulo IV. Jacques Derrida.....	267
V.I.- Con el Estilete.....	272
V.I.I.- Las Mujeres de Nietzsche.....	276
V.II.- Firmas. Trazos Interpretativos Diferenciales.....	299
V.II.I.- Nietzsche. El Nombre de un Acontecimiento.....	305
V.III.- Nietzsche. <i>Autos – Bios - Graphos</i>.....	317
V.III.I.- Nietzsche y la Vitalidad de la Vida. Desde la Viva y el Muerto.....	318

V.III.II.- La Política Nietzscheana.....	335
VI.- Conclusiones.....	349
VII.- Bibliografía General.....	359

INTRODUCCIÓN

Me parece que siempre tendrá un valor importante, *vital*, emprender una apuesta de lectura sobre Nietzsche, sus enunciados, sus propuestas, sus consignas, sus denuncias. El nombre de Friedrich Nietzsche, la firma específica Nietzsche, el *estilete Nietzsche*, me parece hoy por hoy, siglo XXI, y desde hace tiempo ya, ocupa un lugar en la cumbre, en la cima de la historia del pensamiento mundial.

La potencia del pensamiento-Nietzsche, su radicalidad subversiva, su nula condescendencia frente a sí mismo, o los demás; la agudeza en la mirada clínica del gran médico de la cultura, sin duda le han situado junto con otros nombres, pocos, en el Olimpo del pensamiento occidental, como un referente ineludible si algo se quiere conocer sobre lo humano, sus afectos, sus pasiones, sus dominios, creaciones y subyugaciones.

Hablar de Nietzsche y de lo que constituye a su obra es adentrarse en la estrepitosa producción de uno de los pensadores más importantes en el ámbito de la filosofía desde los últimos veinte años del siglo XIX hasta nuestros días. El nombre de Friedrich Nietzsche ha sido, y sigue siendo objeto de distintos abordajes, cuestionamientos, lecturas, interpretaciones y también, estremecimientos. La decisión de mirar a Nietzsche, de pensar con Nietzsche; por ello, reitero la palabra que aventuro, la apuesta de lectura; para mí, en mí, y me parece, también en los

autores objeto de mi investigación, no constituye una revisión, no es un acto que pase estrictamente por lo racional y la erudición. Aventurarse a pensar con Nietzsche es un acto de afirmación que implica el estar dispuesto a escuchar el crujir de *casi* todos los cimientos establecidos, es un tender a la aventura azarosa de la sinrazón, es decidirse a caminar en medio de un terremoto y ser testigo de cómo los edificios se colapsan, las estructuras se doblan, los cristales estallan, las personas se avientan por la ventana, hasta los dioses caen, y ahí, seguir la marcha y disponerse, aunque sea sólo un poco, a danzar con la locura, tan siquiera con su posibilidad. Hacer un acto de inmersión en las frías aguas de lo propuesto por la letra-Nietzsche, es un acto de afirmación radical, a sabiendas de que jamás se regresa igual después de esa expedición.

La obra de Nietzsche, el discurso nietzscheano sigue siendo vigente para cuestionarnos la actualidad desde hace más de un siglo, discurso éste que además ha generado eco y estremecimientos en el ámbito intelectual y académico, pues sigue siendo objeto de estudio, de escritura de textos, artículos, libros, tesis, coloquios, seminarios y jornadas en torno a su pensamiento, pero además, sin reducirse sólo a ello. Lo que es indudable es que es un autor que ha estremecido las mentes de occidente desde que puso en circulación sus jóvenes ideas en textos como *El Nacimiento de la Tragedia*, escrito en 1869, hasta sus apuestas más radicales e imposibles como *La Transvaloración de todos los valores*.

A este respecto retomo lo planteado por Herbert Frey cuando señala: “Durante los últimos decenios del siglo XX fueron escritos más libros y ensayos sobre Nietzsche

que, comparativamente, sobre cualquier otro filósofo y tal tendencia tampoco ha aminorado durante los primeros años de este siglo.”¹ No deja de ser significativa esta afirmación, más si la pensamos a la luz del ritmo y velocidad, del movimiento peculiar en que las cosas se suceden en nuestra actualidad, en un escenario de escaparate, importancia, muerte y fugacidad. Me parece que la importancia y subsistencia del pensamiento-Nietzsche, y de este querer, pensar con Nietzsche, responden mucho más a una cuestión de la potencia en su pensamiento, que a una moda fugaz.

Ahora bien, si otorgamos su lugar de justa importancia a lo propuesto por Nietzsche en la historia del pensamiento, es de esperarse que de la mano de los vuelcos que dio su obra, se hallan suscitado también, diversas prácticas de lectura, diferentes abordajes, distintas formas de interpretación, y con ellas, distintas herencias de eso que podríamos denominar como *lo nietzscheano*.

En este sentido retomo el artículo titulado “*Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche*” de Herbert Frey; en este texto encontramos que, en lo que se refiere a la recepción de su obra, se puede establecer una periodización de abordaje en tres grandes momentos. Un primer momento que se ubica hasta la década de 1930 y en donde se empieza a circular de manera abierta su pensamiento y cuyos temas de análisis principal serán el anticristianismo, el inmoralismo y la propuesta del superhombre; un segundo momento a partir de esa

¹Herbert Frey. *En el Nombre de Diónysos. Nietzsche el Nihilista Antinihilista*. Ed. Siglo XXI. México. 2013. p. 11.

misma década que problematiza la recepción y discusión de sus propuestas en la misma Alemania del autor, y cuyos principales protagonistas fueron Löwith, Jaspers, y principalmente Heidegger. Y un tercer momento que inicia en la década de los treinta, y se consolida con toda su fuerza a partir del fin de la segunda guerra mundial y alcanza su clímax en los años sesenta, que corresponde a la lectura realizada de este autor por pensadores franceses, lo que es el motivo específico de mi propuesta de trabajo en esta investigación.

Dicho de otra forma, el objeto de mi investigación es emprender un trabajo de carácter historiográfico sobre la lectura, pero principalmente, y derivada de ésta, sobre la impresión, la profunda huella que el pensamiento del filólogo alemán, Friedrich Nietzsche, marcó a su vez, en la producción específica de algunos importantísimos pensadores en el ambiente intelectual de la ciudad de París en dos momentos del siglo XX.

Es en un contexto en el que aún se encuentra con vida, en el que se da un primer encuentro del pensamiento-Nietzsche con el interés francés, en el año 1888. A propósito de esto plantea Jacques Le Rider: “Fue el historiador Monod quien puso a Nietzsche en contacto epistolar con Taine. Y sobre todo, fue Gabriel Monod quien tuvo el mérito de haber incitado a muchos *normaliens* a interesarse por Nietzsche: Romain Rolland y Charles Andler ante todo.”²

² Jacques Le Rider. *Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia*. En Enrahonar. No.35. Paris 2002. p. 91. El término *normaliens* hace referencia a los estudiantes de la École Normale Supérieure.

Podemos ubicar ahí, los primeros vestigios de una marca que será no sólo decisiva, sino, sin duda fértil en relación a la producción de saber y construcción de pensamiento en Francia. Y parece ser, ya desde estas primeras apariciones del espectro su efecto será, como la letra de Nietzsche mismo, avasallador. Retomemos a Le Rider quien expone: “Ningún fenómeno de recepción de un autor alemán puede compararse con la ola nietzscheana que invade Francia antes de 1914, ni siquiera la ola schopenhaueriana, no obstante ser muy fuerte. El único dominio que sobrepasa por su amplitud la recepción de Nietzsche en los países de lengua francesa es el de la literatura rusa contemporánea (Dostoievski, Tólstoi).”³

Situados ya en el contexto de la recepción en Francia, pero en un momento posterior a la Primera Guerra Mundial, ya en la década de los años treinta, resalta como gran introductor de las obras que representaban el Iluminismo alemán el nombre de Alexandre Kojève, a quien se debe, gracias a la apuesta de su seminario sobre Hegel que sostuvo en la École Pratique des Hautes Etudes, de 1933 a 1939, la recepción y discusión en el ambiente intelectual de lo que se conoció como las 3 H correspondientes a W.F. Hegel, Martin Heidegger y Edmund Husserl, y que marcó la época con la presencia casi absoluta de Hegel y la dialéctica. Hay que subrayar que importantes nombres asociados a esta herencia de Nietzsche en Francia, como Georges Bataille y diversos miembros de su Colegio de Sociología serán asistentes al seminario de Kojève.

³ *Ibid.* p. 93.

Si bien la revisión de la obra de estos tres autores fue importantísima en el desarrollo intelectual francés del último siglo, en lo que se constituiría como la fenomenología y el existencialismo, se dará un viraje crucial después del fin de la Segunda Guerra Mundial en donde ocuparán el centro de atención de las nuevas propuesta de pensamiento, aquellos a quienes se les designará como los maestros de la sospecha; a saber, Nietzsche, Freud y Marx.

Sobre esta marca de Nietzsche para los intelectuales franceses, nos dice Herbert Frey: “El autor de la *Genealogía de la Moral* representaba en Francia la revuelta contra el predominio de la metafísica, una visión erótica del mundo, un diagnosticador de la decadencia de su tiempo, que había llamado a sus escritos una *escuela de sospechas*.”⁴

Y coincide con él Louis Pinto al plantear en su artículo *Los Sobrinos de Zaratustra*: “Nietzsche fue promocionado como el héroe de la lucha filosófica final, de la superación definitiva de las formas de pensamiento de la tradición científica simbolizadas por Hegel... Gracias a Nietzsche parecía salirse al fin de la monotonía de una época de compromiso uniformizante.”⁵

⁴ Herbert Frey. *Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche*. En *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. Ed. FFyL. UNAM. 1997. México. p.8.

⁵ Louis Pinto. *Los sobrinos de Zaratustra: vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo*. En *Sociología Histórica*. No. 2. Paris. 2013. p. 61.

La relevancia en esta apuesta de investigación radica en ese dirigir la mirada analítica hacia un momento clímax de la producción de saber en occidente, en donde aparece Europa como referente intelectual, con Francia a la cabeza principalmente en el ámbito de las ciencias sociales o humanas, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, en disciplinas como la historia, la lingüística, la antropología, la filosofía y el psicoanálisis; con la particularidad de que inscritos ahí, si no para todos los que confluyen en esa época intelectual, si para muchos, la lectura de la obra de Nietzsche será no solamente un referente fundamental, sino que constituirá una marca a fuego para sus propias elaboraciones.

En este contexto histórico francés, en distintos momentos del siglo XX resaltan los nombres de Albert Camus y Georges Bataille, Pierre Klossowski, Jean Wahl, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida. Es específicamente este contexto el que es objeto de interés y trabajo en la presente investigación.

Desde mi propuesta, el primer gran pensador que es tocado, conmovido, literalmente trastocado por el pensamiento-Nietzsche en la década de los treinta es Georges Bataille. Evidentemente, no podemos decir que Nietzsche constituya su único interés intelectual, literario, o de producción; ni tampoco, su único referente. Pero sí, mi intención es, después de atravesar por algunos momentos de su obra, intentar dar cuenta de que más que una lectura como las que pudo haber hecho de Sade, Freud o, Hegel, el pensamiento-Nietzsche, muy marcadamente todo lo relacionado con lo dionisiaco, todas las implicaciones de la tan nombrada muerte de Dios, y la cuestión de la locura, significaron una huella determinante en su vida

y por supuesto en su propia producción intelectual, que por lo demás y hay que decirlo, no se circunscribió al ámbito filosófico, sino como es sabido, también al discurso literario, cuestión que fascinó, a algunos de la siguiente generación. Por ejemplo a Jacques Derrida.

Posteriormente, y ya insertos en otro tiempo epocal en los años sesenta, justo en ese momento de bisagra en donde se dará paso de la generación de las 3 H; Hegel, Husserl y Heidegger, a los maestros de la sospecha, Nietzsche, Freud y Marx, surge en el horizonte intelectual parisino, la agudeza de un pensamiento crítico que sorprenderá a todos. Michel Foucault. Aparece como una apuesta imposible pretender trabajar la obra de Foucault. Mi intención, es a partir del trabajo con momentos específicos de su obra, poder dar cuenta cómo lo que a su vez podríamos denominar como el pensamiento Foucault, se encuentra también claramente marcado por las propuestas demoledoras del filólogo alemán. Cómo en Foucault, claramente hay una impresión nietzscheana que se llama genealogía, y que constituye, entre otras, como la voluntad, la particularidad del pensamiento de Foucault, y que le viene de una herencia directa y explícita del filólogo Nietzsche. Una vez más, el espectro dionisiaco, marcando la producción del pensamiento francés.

Por otro lado, contemporáneo absoluto de Foucault, inserto también en ese momento de efervescencia intelectual que significó el París de los años sesenta, hastiado y distanciado de Hegel, la fenomenología y la dialéctica; menos visible, pero no menos brillante que Foucault, surge la potencia de pensamiento del filósofo

Gilles Deleuze. Con un lugar de reconocimiento como pocos en el ámbito filosófico parisino, ganado a pulso debido a la agudeza de su pensamiento, Deleuze, se erigirá, nada menos que como el filósofo de la diferencia. Es justamente a partir de él, y posteriormente con Jacques Derrida, que se inaugura en Francia ese modo particular de pensamiento al que se denominó como la filosofía de la diferencia, pensado no sólo como un concepto subversivo, sino como una forma de pensamiento sustentada en la búsqueda de lo inclasificable. Intelectualmente determinado por propuestas filosóficas como las de Bergson y Spinoza, la huella del pensamiento-Nietzsche en él será decisiva en el estallamiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo mismo hacia lo otro, de la conciliación y la síntesis, hacia el eterno devenir de lo que difiere, pero también, en la afirmación más activa de la vida.

Cerrando el recorrido planteado en mi apuesta de trabajo, no porque hasta ahí llegue la herencia nietzscheana, o porque ahí simplemente se difumine su espectro, sino tan sólo porque ahí establezco el límite en mi aproximación, aparece la figura emblemática del agudo pensador argelino Jacques Derrida. Igual que con los autores anteriormente referidos, pretender llevar a cabo un análisis del conjunto de su obra resulta, a todas luces, una apuesta imposible. Derrida fue un filósofo que no podríamos decir que se especializó en un asunto o un tema, aunque sin duda tuviera sus grandes pasiones como la escritura, apostó a desmontar en un ejercicio interminable de crítica asuntos tan diversos como la justicia, la ley, el perdón, la hospitalidad o la lengua. Ahí, mi apuesta de trabajo se propone, en un ejercicio que se detiene en momentos específicos de su obra, poder establecer como si bien su pensamiento estuvo fuertemente determinado por filósofos como Heidegger o

Husserl, el modo específico del pensamiento-Nietzsche significó una marca indeleble, una inscripción fundamental, equiparable a la marca de la circuncisión en el mundo judío, para la conformación del pensamiento particular y específico de Jacques Derrida, en cuestiones tan asociadas a su nombre como el asunto del porvenir, el pensamiento de la diferencia, o justamente su firma, su trazo diferencial, la deconstrucción.

Así, aparece el pensamiento específico del filólogo Nietzsche, como personaje central en mi apuesta de investigación. Pero no nada más, mi recorrido de trabajo se propone establecer cómo además, el pensamiento que se diferencia con este nombre particular, adquirió el carácter de marca fundamental, de huella privilegiada en la construcción a su vez, de otras modalidades de pensamiento específico, de otras formas de interpretación y análisis del mundo tan potentes que se han instituido como referentes intelectuales indispensables en la actualidad.

Me parece, que la inscripción que el pensamiento-Nietzsche significa para la intelectualidad francesa, constituye un paradigma en la historia del pensamiento occidental, pues los efectos, a nivel de generación y producción de saber y conocimiento, simplemente no tienen comparación con lo producido en otras latitudes de su recepción. Dicho de otra manera, no hay otro país en el cual, como marca indudable y directa, aunque no solamente, de la lectura del filósofo de Sils-María, Friedrich Nietzsche, se hayan producido obras, además que compartan una misma época y contexto histórico, que se den en una simultaneidad de diálogo y construcción de un pensamiento nuevo, tan potentes, importantes y vigentes como

las de Gilles Deleuze, Michel Foucault y Jaques Derrida, todas ellas compartiendo no sólo temporalidad, sino, entrelazadas por la huella filial de una herencia Nietzsche.

Así, la apuesta que se despliega a continuación, es una aventura de navegación por cuatro textualidades francesas distintas, diferenciales y específicas, cuatro modos de interpretación no sólo del saber y del conocimiento, sino fundamentalmente de ello, pero inserto en la experiencia inigualable de la vida, y ahí, palpitando en cada una de estas diferencias, la marca viva del espectro dionisiaco, Friedrich Nietzsche.

II.- CAPÍTULO I: Georges Bataille

*“Acéfala es la tierra
La tierra, bajo la corteza del sol es fuego incandescente
La incandescencia de la tierra se abrasa
Un incendio extático destruirá las patrias cuando el corazón humano
se convierta en fuego y en hierro
El hombre escapará de su cabeza como el condenado de la prisión.”*

II.I.- Sociedad ACÉPHALE

Si pensamos en personajes importantes del mundo intelectual parisino del siglo XX, y que además, en congruencia con lo planteado como objetivo de mi investigación tengan la condición o característica de ser, por decir lo menos, estudiosos de la obra de Nietzsche, no podemos pasar por alto la emblemática figura del literato, ensayista, articulista, bibliotecario y poeta Georges Bataille.

Aparece como importante referente en mi investigación, pues Bataille, fiel a su condición insurrecta viene a romper con los que han estudiado y establecido una cierta periodización en la recepción y circulación, en las más importantes lecturas que se han hecho de la obra de Friedrich Nietzsche. En relación a este punto específico, me refiero a lo que Herbert Frey, uno de los principales estudiosos de la obra de Nietzsche, no sólo en México, sino en América, establece específicamente en cuanto a la recepción francesa como efecto de circulación posterior a la segunda guerra mundial; esto es, de 1945 hasta la década de los sesenta. En este sentido, es Georges Bataille quien rompe con este esquema, pues

como veremos en el desarrollo de este capítulo, el místico literato ya se encuentra desde principios de los años 30 emprendiendo un importante y excéntrico proyecto, cargado de misticismo y que apostará por ir más allá de una producción editorial, estableciendo la fundación de una congregación, de una *especie de sociedad secreta* convocada por el estudio de la religión y lo sagrado, la sociología y la filosofía en donde los textos y la figura de Friedrich Nietzsche, lo producido a partir de sus planteamientos son lo que le da vida, su fundamento.

En este sentido, establezco un diálogo en consonancia con mi apuesta de lectura que plantea un lazo filial, una herencia, que va del pensamiento de Friedrich Nietzsche, a lo planteado en Francia específicamente por Georges Bataille, con lo expuesto por Antonio Castilla Cerezo en su texto titulado *Filosofía y Diferencia: la recepción de Nietzsche en Francia*, quien en su texto argumenta:

“Bataille apostó por la recuperación de Nietzsche, defendiéndolo de las acusaciones de reaccionarismo... Tras una polémica con Bretón en las páginas de la revista *Documents*, fundó al año siguiente (1932) una suerte de cenáculo de vanguardia al que llamó Collège de Sociologie y al que se incorporaron otros pensadores interesados en la filosofía de Nietzsche (Jean Paulhan, Denis de Rougemont, Jean Wahl, etc.)...En parte como reacción frente a la apropiación de la figura de Nietzsche por el nacionalsocialismo, Bataille fundó junto con otros colaboradores la sociedad secreta Acéphale y la revista del mismo nombre.”⁶

⁶ Antonio Castilla. *Filosofía y Diferencia: la recepción de Nietzsche en Francia*. En *El Otro Nietzsche. Interpretaciones recientes de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*. Ed. Conaculta. México. 2015. p. 125.

Ya inmersos en este contexto, tenemos como fuente importante lo que Patrick Waldberg, quien justamente ocupara el cargo de secretario de este Collège de Sociologie y que además se integrara al posterior proyecto Acéphale fundado por la misma asociación, nos transmite a la manera de un testimonio vital, para darnos una idea primeramente del halo de misticismo que rodea a Bataille, sus compañeros y este proyecto del que intentaremos dar cuenta y que sin lugar a dudas se convirtió en un primer grito de batalla de eso que podríamos denominar como un marcado nietzscheanismo en Francia; a saber, el proyecto Acéphale.

“Inmediatamente después de llegar a París, Bataille me condujo a la terraza del inmueble donde vivía, en Rennes 72 bis. Esto ocurría al atardecer. Me orientó hacia el este, es decir, frente a la noche, y me obligó a hacer un juramento de silencio. La iniciación a la que me comprometí a someterme debía tener lugar algunos días más tarde... En la fecha indicada, día de luna nueva, me estaba indicado tomar, en la estación Saint-Lazare, el tren hacia Saint-Nom-la-Bretèche. En caso de que a lo largo del viaje me cruzara con alguien conocido, convenía ignorarlo; y del mismo modo, luego de descender del tren, mientras siguiera el camino indicado a través del bosque, en caso de que ese conocido tomara el mismo camino, la consigna era mantener la distancia y mantener el silencio. El largo paseo silencioso por los caminos profundos bañado por el olor humedecido de los árboles nos conducía, en plena noche oscura, al pie de un roble fulminado por un rayo cuyo borde semejaba una estrella, donde pronto se reagruparon, mudas e inmóviles, una decena de sombras. Al cabo de un momento, se encendió una antorcha. Bataille, de pie junto al árbol, extrajo de un bolso un plato esmaltado sobre el que dispuso algunos trozos de azufre, que encendió. Al mismo tiempo que chisporroteaba la llama azul, se elevaba una columna de humo cuyas bocanadas sofocantes nos alcanzaban. Quien llevaba la antorcha se ubicó a mi derecha, mientras que, enfrentándome, avanzaba hacia mí uno de los celebrantes. Tenía en su mano un puñal

idéntico al que blandía el hombre sin cabeza, signo de *Acéphale*. Bataille me tomó la mano izquierda y levantó las mangas del traje y la camisa hasta el codo. El que tenía el puñal apoyó la punta sobre mi antebrazo y dibujó una muesca de algunos centímetros, sin que yo sintiera el menor dolor. La cicatriz todavía hoy es visible. Anudaron un pañuelo en seguida alrededor de la herida, mi camisa y mi traje volvieron a su lugar, y la antorcha fue extinguida. Transcurrió todavía un momento que me pareció largo, durante el cual, siempre en el mayor silencio, nos mantuvimos en guardia alrededor del árbol, inquietantes, inexplicables, los rostros empalidecidos por la luz del azufre. Luego alguien dio la señal de partida, y nos pusimos en marcha en la noche cada vez más negra, en fila india muy espaciada...”⁷

Es así, como Georges Bataille, junto con otros reconocidos colegas del ambiente intelectual parisino como Pierre Klossowski, Roger Caillois, André Masson, Jean Rollin, Michel Leiris y Jean Wahl; quien veinte años después será nada menos que profesor de filosofía de Michel Foucault y Gilles Deleuze, y una de las figuras más importantes en cuanto a la transmisión del pensamiento y obra de Friedrich Nietzsche en Francia se refieren, fundan la sociedad secreta *Acéphale*.

“La idea de *Acéphale* despierta en esos años (30), cuando Bataille, empleado del Departamento de Medallas de la Biblioteca nacional de Francia, da por azar con una imagen gnóstica en metal del III o IV siglo d.C. que representaba a un dios acéfalo de origen egipcio... Bataille se proponía hacer fructificar la desazón del sacrificio –que con frecuencia es el secreto de los mayores placeres- en gotas verbales de fuerza luminiscente tan capaces de provocar el trance y la delicia del espanto como había provocado, en él, la sangre del

⁷ Citado por Margarita Martínez. Prólogo a la edición de *ACÉPHALE*. Ed. Caja Negra. Buenos Aires. 2010. pp. 16-17.

torero Manuel Granero, sacrificado por un toro para placer humano en las arenas de Madrid en la primavera de 1922.”⁸

Remitirnos a trabajar con lo producido a partir de la fundación de esta sociedad se vuelve crucial, pues en los años que dura la producción editorial de este proyecto *Acéphale*; de 1936 a 1939, y en los distintos números que componen su corpus; 5, escriben artículos dedicados principalmente a tres autores/personajes. Al antiguo dios griego Dionisios, al filósofo danés Kierkegaard, y al filólogo alemán Friedrich Nietzsche. “La comunidad conservó prácticas ligadas a una dimensión esotérica (secretamente custodiadas) y a otra exotérica (publicaciones y eventualmente conferencias)... *El primer número fue ocasión de una conferencia en la Maison de la Mutualité sobre Nietzsche ofrecida por Georges Bataille*, con intervenciones de Roger Caillois y Jules Monnerot.”⁹

Tenemos así, ya en 1936 en París, una inquietud importante, inédita; una apuesta oscurantista pero estridente, una congregación que hace lazo para producir a partir del violento estremecimiento que les ha provocado la lectura de los textos de Friedrich Nietzsche. En este sentido, me parece, este proyecto *Acéphale*; el momento de su creación y su encuentro, las personalidades que lo conformaron, inscriben una especie de trazo inicial, de alumbramiento, una marca de iniciación similar a la que trazara Bataille en el antebrazo de Patrick Waldberg, en lo que a la aparición, al surgimiento de este espectro dionisiaco; la figura de Friedrich

⁸ *Ibid.* p.10.

⁹ *Ibid.* p.12. Las cursivas son mías.

Nietzsche, se refiere en Francia. Éste momento epistemológico es, a mi lectura, iniciático, crucial y fecundo. Iremos revisando porqué.

Esta misma importancia la señala Antonio Castilla, sin rodeos, en su artículo al plantear: “En ellos se configuró, mientras duraron, un marco de debate de las ideas nietzscheanas sin precedente en Francia –ni, nos sentimos tentados a decir, en Europa- y que no sería retomado por la filosofía francesa hasta varias décadas más tarde.”¹⁰

Una de las marcas que se ha quedado grabada y que trascendió de este proyecto Acéphale; el emblema que da identidad al grupo, el dios egipcio acéfalo concuerda de tal manera con lo esencial en lo propuesto por Friedrich Nietzsche, que casi pareciera haber sido concebido, dictado, trazado por él. Ahí, en donde lo que está cortando de tajo, expulsando del centro del escenario es la cabeza, la razón, para dar cabida al mismo tiempo a un exaltamiento, a un estrépito por la pasión; pero a la pasión por la vida y por la muerte, por la sangre y el sacrificio; ambas, componentes vitales de una existencia que no avergüenza, ni se resigna, sino que se deja sentir hasta el límite extático de su experiencia. Puñal en una mano, un corazón en la otra... “El símbolo de *Acéphale* elegido por Bataille... finalmente es el de un hombre desnudo, con una granada en llamas en una de sus manos (granada que se asemeja al corazón sacrificial de los rituales aztecas), un puñal romboidal en

¹⁰ Antonio Castilla. *Filosofía y Diferencia...* Op. cit. p. 126.

la otra, estrellas como tetillas y un dédalo como vientre, un cráneo en lugar del sexo, los brazos en cruz y las piernas abiertas.”¹¹

Friedrich Nietzsche y el dios sin cabeza, el filólogo Nietzsche y la pérdida de la razón... “...porque Nietzsche es también otra de las figuras sacrificadas de cuya sangre se alimenta el siglo en sus vertientes nutricias y venenosas, y porque él, al calor de Heráclito, como Heráclito, no sabe de dónde asirse sino <de las alas desplegadas de todos los tiempos.>”¹²

En este sentido me parece emblemático el símbolo que consigue adherir esta sociedad secreta, con lo que habita y nutre lo más profundo de sus propuestas, con lo que le otorga sentido y motiva su creación; con la crítica y los cuestionamientos, con la puesta en crisis y la exigencia de transmutación de lo establecido, de transvaloración de todos los valores planteada por Friedrich Nietzsche.

De los cinco números y 19 artículos que componen la vida del proyecto Acéphale en su faceta editorial, podemos dividir su producción escritural en tres grandes líneas de trabajo en lo que al acercamiento a la obra de Nietzsche se refiere. [División propuesta por el autor de esta investigación, y en ese sentido, estrictamente particular y arbitraria.]

-La Filosofía en la Época Trágica de los griegos.

-Nietzsche y la Muerte de Dios.

¹¹ Citado por Margarita Martínez. Prólogo a la edición de *ACÉPHALE*. *Op. cit.* p.11.

¹² *Ibid.* p.14.

-La locura de Nietzsche.

II.I.I.- La Filosofía en la época Trágica de los Griegos

Quizá, para seguir un poco más de cerca los planteamientos de Nietzsche, hay que dirigir la mirada y ahondar en su interés por el mundo de la Grecia en su época trágica; o presocrática, como también se la conoce. Para ello, se vuelve necesario establecer un poco de contexto que contribuya a este propósito.

Un rasgo fundamental de la época Helénica tiene que ver con toda la constelación de deidades, múltiples, plurales, y que aparecen además como la creación de un incomparable pueblo de artistas. A diferencia de las deidades en otros lugares, en el mundo griego, es la sabiduría del pueblo la que va siendo develada a través de enigmas a los mortales.

“Esta misma filosofía es la que forma el trasfondo de aquel mundo de dioses. El griego conoció los horrores y espantos de la existencia, más, para poder vivir, los encubrió... Aquel Olimpo luminoso logró imponerse únicamente porque el imperio tenebroso del destino, el cual dispone una temprana muerte para Aquiles y un matrimonio atroz para Edipo, debía quedar ocultado por las resplandecientes figuras de Zeus, de Apolo, de Hermes, etc.”¹³

Para Friedrich Nietzsche el mundo presocrático, politeísta, plagado de dioses que afirmaban la vida, y en ella lo estético, la forma, el límite de lo bello, pero también

¹³ Friedrich Nietzsche. *La Visión Dionisiaca del mundo*. En *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza. Madrid. 2001. p. 252.

el exceso, la desmesura, la danza, la violencia, la crueldad y la muerte, es crucial, pues ambas coexistían, ambas conformaban la vida, en el encuentro de ambas posiciones se produce la creación sublime, artística de la vida; de una vida no apesadumbrada, sino enaltecida, no asumida, sino afirmada. Diferencias fundamentales. Veamos qué nos dice el filólogo Nietzsche a este respecto:

“En los griegos la voluntad quiso contemplarse a sí misma transfigurada en obra de arte: para glorificarse ella a sí misma, sus criaturas tenían que sentirse dignas de ser glorificadas, tenían que volver a verse en una esfera superior, elevadas, por así decirlo, a lo ideal, sin que este mundo perfecto de la intuición actuase como un imperativo o como un reproche. Esta es la esfera de la belleza, en la que los griegos ven sus imágenes reflejadas como en un espejo, los olímpicos. Con esta arma luchó la voluntad helénica contra el talento para el sufrimiento y para la sabiduría del sufrimiento, que es un talento correlativo del artístico. De esta lucha, y como memorial de su victoria, nació la tragedia.”¹⁴

Si bien esta época es abundante en cuanto a la oferta de deidades, Nietzsche se interesará de manera peculiar por dos de ellas pues es a partir de su intersección; de su entrelazamiento en una especie de danza, de donde podrá pensar en torno al arte y la creación, temas fundamentales para la existencia desde lo propuesto por Nietzsche. Nos dice el filósofo alemán:

“Los griegos, que en sus dioses dicen y a la vez callan la doctrina secreta de su visión del mundo, erigieron dos divinidades, Apolo y Dioniso, como doble fuente de su arte. En la esfera del arte estos nombres representan antítesis estilísticas que caminan una junto a otra, casi

¹⁴ *Ibid.* p.254.

siempre luchando entre sí y que sólo una vez aparecen fundidas, en el instante del florecimiento de la <<voluntad>> helénica, formando la obra de arte de la tragedia ática.”¹⁵

Es esto lo que le llama la atención de entre todas las deidades del mundo helénico, aquellas que tienen que ver, en ese instante de conjunción, en ese punto de cruce y explosión, con el acto de la creación artística, para ese incomparable pueblo de artistas.

Desde estos primerísimos textos, se comienza a desplegar esa sensibilidad radical en torno a una posición frente a la vida arriesgada, sensible, violenta, que busca la transmutación en la acción, el acto de la creación artística como el supremo acto de la vida, frente a un permanecer de ésta, la vida, o en ella, como establecido, invariante, sin alteraciones, constante. Plantea Nietzsche a este respecto: “A esos hombres serios sírvales para enseñarles que yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida”¹⁶

Una vez que hemos convocado a la escena de la escritura a esta pareja de divinidades, haré sólo algunas puntuaciones sobre estos dioses emblemáticos que configuran la Grecia en su época trágica, pues Nietzsche ahonda sobre ellos en el que se conoce, en estricto sentido, como su primer texto. *El Nacimiento de la Tragedia*, texto publicado en 1872.

¹⁵ *Ibid.* p. 244.

¹⁶ Friedrich Nietzsche. *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza. Madrid. 2001. p. 40.

Tanto Apolo como Dionisio tienen que ver con la grandeza de la creación artística, pero resulta fundamental no confundir sus terrenos que son diferenciales y específicos. Veamos qué es lo que nos va proponiendo Nietzsche sobre esta diferenciación:

“Apolo... Él es <<el Resplandeciente>> de modo total: en su raíz más honda es el dios del sol y de la luz que se revela en el resplandor. La <<belleza>> es su elemento: eterna juventud le acompaña. Pero también la bella apariencia del mundo onírico es su reino; la verdad superior... Apolo: aquella *mesurada* limitación, aquel estar libre de las emociones más salvajes, aquella sabiduría y sosiego del dios-escultor. Su ojo tiene que poseer un sosiego <<solar>>...”¹⁷

Sí, Apolo está relacionado con la estética, con el arte, con la creación, desde luego que tiene que ver con la belleza, pero un rasgo fundamental es que todo esto está enmarcado por algo tan significativo como un *límite*; se trata de una belleza sí, pero una belleza *mesurada*. La medida que exigía el nuevo mundo divino era la medida en ese registro de la belleza, el límite que el artista griego helénico tenía que respetar era esencialmente el de *la bella apariencia*. Nos dice Nietzsche al respecto: “La mirada, lo bello, la apariencia delimitan el ámbito del arte apolíneo; es el mundo transfigurado del ojo, que en sueños, con los párpados cerrados, crea artísticamente. A ese estado onírico quiere trasladarnos también la *epopeya*: teniendo los ojos abiertos no debemos ver nada, sino deleitarnos con las imágenes interiores...”¹⁸

¹⁷ Friedrich Nietzsche. *La Visión Dionisiaca del mundo*. Op. cit. pp. 245, 246.

¹⁸ *Ibid.* pp. 256, 256.

Ahora bien, sólo originalmente y durante algún tiempo Apolo es el dios reinante en los ámbitos de las artes en la Grecia Clásica; esa Grecia que reclamaba la belleza como exigencia, pero al mismo tiempo la medida como ley. Y es en este contexto en donde tenía que irrumpir algo otro, ajeno, externo que viniera a dislocarlo. Tenía que ser un extranjero quien viniera a romper con esta armoniosa y bella estabilidad. Un extranjero venido de Asia, de esa parte más al oriente de Grecia, en donde con mayor fuerza se sostuvieron intercambios económicos, culturales y de pensamiento; mas hay que decir que este extranjero, pese a la amenaza que seguramente en un momento representó por su ser distinto, fue objeto de un acto de hospitalidad, fue un extranjero a quien se le recibió, a quien se le dio acogida. “Pero es que éste era también un extraño terrible (*hostis* [enemigo] en todos los sentidos) lo bastante poderoso como para reducir a ruinas la casa que le ofrecía hospitalidad.”¹⁹

Pero ¿qué caracterizaba a este dios extranjero, otro, ajeno a quien también se le veía como *hostis*...? Algo casi negado de la existencia hasta entonces, o mantenido al margen, en un lugar de penumbras, de oscuridad. A saber: “El arte dionisiaco, en cambio, descansa en el juego con la embriaguez, con el éxtasis.”²⁰ Es justamente en la ruptura de límites, rescata Nietzsche, en el desgarramiento de la desmesura, en el éxtasis de la embriaguez en donde tiene lugar y sucede lo dionisiaco. En una impetuosa y ardua indagación y recorrido por todas las escalas anímicas, durante experimentaciones y excitaciones físicas, sexuales y narcóticas; hasta el límite

¹⁹ *Ibid.* p. 255.

²⁰ *Ibid.* p. 246.

último que el cuerpo pueda tolerar, la vida llevada a su tensión y afirmación máximas.

“Festividades similares son antiquísimas y se las puede demostrar por doquier, siendo las más famosas las que se celebraban en Babilonia bajo el nombre de los Sacces. Aquí, en una fiesta que duraba cinco días, todos los lazos públicos y sociales quedaban rotos; pero lo central era el desenfreno sexual, la aniquilación de toda relación familiar por un heterismo ilimitado. La contrapartida de esto nos la ofrece la imagen de la fiesta griega de Dioniso trazada por Eurípides en *Las bacantes*.”²¹

Así, un cambio radical y una auténtica revolución operó en todas las formas de vida y expresión, en la existencia en una sola palabra. En todas partes se infiltró el extranjero Dionisios, y por supuesto, también en los terrenos del arte.

“Debido a que los sacerdotes délficos adivinaron el profundo efecto del nuevo culto sobre los procesos sociales de regeneración y lo favorecieron de acuerdo con sus propósitos político-religiosos, debido a que el artista apolíneo, sacó enseñanzas, con discreta moderación, del arte revolucionario de los cultos báquicos, debido, finalmente, a que en el culto délfico el dominio del año quedó repartido entre Apolo y Dioniso, ambos salieron, por así decirlo, vencedores en el certamen que los enfrentaba: una reconciliación celebrada en el campo de batalla.”²²

Y es así que el arte griego se consuma en esta conjunción de dos deidades, pero también del entrecruzamiento de dos culturas y dos latitudes; Asia, en donde tiene

²¹ *Ibid.* p. 250.

²² *Ibid.* p. 248.

su origen ese manantial de intensidad y expresividad, y Grecia, en donde esa fuerza encontró la sensibilidad más grande y al mismo tiempo la capacidad más fina para el estremecimiento y el sufrimiento. Nada surge de un sí mismo, y es de este encuentro, violento y bello, de donde surge la época trágica en el mundo griego.

Después de este breve texto que sirva como una especie de introducción al interés que siempre generó en Nietzsche el mundo presocrático, es momento de reintroducir el proyecto objeto de análisis y que concierne a Georges Bataille y su comunidad Acéphale. Es interesante que los números 3 y 4 de esta revista que aparecieron en una edición conjunta publicada en un solo número, son los únicos en donde se lee una disertación en torno a esa figura que será no importante, sino fundamental para la obra de Friedrich Nietzsche, a saber, Dionisios. Así, el número publicado en julio de 1937 abre con un artículo titulado justamente *Dioniso*, y que se convierte en un texto complicado de trabajar, pues no aparece signado por ninguno de los integrantes de la asociación secreta, además de que su composición no sigue una linealidad o una narrativa continua, sino que está estructurado de una manera entrecortada, muy al estilo del filósofo alemán, casi aforística.

Pero ¿quién es Dionisios..., qué dicen de él los congregados místicos parisinos? Dionisios..., hijo de Zeus en su unión con una mortal cuya concepción establece esta articulación muy peculiar entre lo celeste y lo terrestre, lo mundano y lo divino, habitándolo así, constituyéndose así, desde su nacimiento, por una profunda contradicción. Se plantea en el texto de Acéphale, lo siguiente: “Aquel nacido de este modo no es solamente quien grita de alegría, quien aporta la alegría; es el dios

doloroso y que muere, el dios de la contradicción trágica. Y la violencia interior de esta doble naturaleza es tan grande que entra como una tempestad en medio de los hombres, a los que aterroriza y cuya resistencia dobléa con el látigo de la locura. Todo lo que es habitual y ordenado debe estallar en pedazos.”²³

No hay que olvidar que, como la vida misma, recubierto de creación, locura, violencia y desmesura, Dionisios será una figura emblemática para Nietzsche y que ejercerá una influencia en él quizá tan decisiva como ninguna otra. Ahí, desde la manera de afirmar la existencia para el dios asiático, al no sólo no negar, ni reprimir, ni ocultar, ni resignar, sino asumir en sí mismo la locura, la violencia, la ebriedad y destrucción; desde un sí radical, se conformará claramente como la antítesis de todo aquello que Nietzsche despreciará del dios cristiano y de los valores (de decadencia) que representan y dan sentido tanto al cristianismo, como a la metafísica de occidente.

No hay que olvidar que en ese momento de pasaje, el del derrumbamiento psíquico para Friedrich Nietzsche ocurrido el 03 de enero de 1889, al despertar creía ser Dionisios, o también haber estado en la cruz... Y sólo tres meses antes, en noviembre de 1888, concluye, pone punto final a la muy peculiar manera como se cuenta su vida; a la escritura de su estremecedora auto-bio-grafía con la insoportable frase: “¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*”²⁴

²³ *Dioniso*. En *Acéphale*. *Op. cit.* p.98.

²⁴ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 145.

Frase que en tan sólo ocho palabras encierra la propuesta filosófica de toda una vida; una de las críticas a los valores establecidos más radical y contundente de la cual se tenga registro en el pensamiento moderno, una de las propuestas filosóficas más insoportables e imposibles de todos los tiempos, sobre la cual iremos ahondando en un ejercicio de articulación, entre las prácticas de lectura, la profunda huella marcada al interior de los pensadores franceses, y lo planteado, lo propuesto y enunciado por el propio Friedrich Nietzsche.

Continuemos con Acéphale en torno a la figura de Dionisios. Dice el artículo:

“La antigüedad entera contempló a Dioniso como aquel que dispensaba el vino. Pero lo conoció también como el Frenético que hacía de los hombres unos posesos, que los devolvía al salvajismo, que les hacía derramar incluso sangre... Dioniso era el dios de la ebriedad bienaventurada y del amor extático. Pero era también el Perseguido, el Sufriente y el Muriente, y todos aquellos que él amaba y que lo acompañaban debían participar de su suerte trágica.”²⁵

Imposible no sentir las resonancias entre Nietzsche y Dionisios, incluso ahí, en donde el filósofo alemán afirma lo trágico de su destino marcado por la locura. “El dios del éxtasis y del espanto, del salvajismo y de la liberación bienaventurada; el *dios loco*, cuya aparición pone a los seres humanos en delirio.”²⁶

Nietzsche, *tocado* por Dionisios.

²⁵ *Dioniso*. En *Acéphale*. *Op.cit.* p.97.

²⁶ *Ibid.* p. 98.

Y así van apareciendo las diferencias más irreconciliables entre Dionisios; un dios que a todas luces tiene mayor cercanía, más que ver con la vida, con lo real de la vida y el dios del cristianismo que aparece más desde un lugar ideal, lejano, alejado de la vida real. Se plantea en el texto de Acéphale: “El que engendra lo viviente debe hundirse en las profundidades originarias, moradas de las potencias de la vida. Y cuando vuelve a la superficie, hay un destello de locura en sus ojos, porque allí, debajo, la muerte *cohabita con la vida*.”²⁷

Así, en el mundo dionisiaco, a diferencia del cristiano, la muerte y la vida se entrecruzan en una loca danza de alegría, en lugar de mirarse por separado, una separada y anterior a la otra. Dionisios es ante todo y más allá incluso de su *verdad* en un pathos griego, es el símbolo de la antítesis de la concepción cristiana del mundo, su antípoda. Dionisios será lo contrario a la figura de Cristo, o más precisamente y más allá de Cristo, a los valores establecidos por la ideología del cristianismo. Es la expresión máxima de la experiencia de la vida desde una visión trágica; violencia, ebriedad, destrucción, creación en la destrucción, alegría frente a la muerte, locura, fertilidad, vida y muerte en una danza alegre, afirmación contundente, categórica de la vida; una visión totalmente opuesta a la vida que se postra a los pies de la cruz; vida resignada, de medida, de desprecio al cuerpo, de creencia en un ideal, en el ideal del alma y en la promesa de otra vida, de un más allá.

²⁷ *Ibid.* p. 99. Las cursivas son mías.

Nos dice el filósofo alemán refiriéndose a los valores de decadencia encumbrados por el ideal cristiano: “Aquí el cuerpo es despreciado, la higiene, rechazada como sensualidad; la Iglesia se defiende de la limpieza (la primera medida cristiana tras la expulsión de los moros fue la clausura de los baños públicos...)”²⁸ y también, “El cristianismo quiere hacerse dueño de *animales de presa*; su medio es ponerlos *enfermos*, - el debilitamiento es la receta cristiana para la *doma*, para la <<civilización>>.”²⁹ Vidas domesticadas, despreciadoras de su instinto vital y mortal.

Por ello en la enigmática frase *¿Se me ha comprendido? – Dioniso contra el crucificado*, lo que se encuentra de fondo no es una diferencia de lectura o de interpretación; es aún más radical, es una diferencia de posición frente a la experiencia vital de la vida; es una forma absolutamente distinta de encararla, de vivenciarla. Respuesta, posición afirmativa o negativa. Diferencia que no deja lugar a dudas en las siguientes letras con las cuales cierro la revisión de este artículo en específico dentro de la producción en conjunto del proyecto Acéphale. “El hombre trágico aprueba incluso el sufrimiento más áspero: es lo bastante fuerte, pleno, divinizador como para ello; el cristiano niega la parte más feliz sobre la tierra... El dios en la cruz es la maldición sobre la vida, el consejo es liberarse de él; - Dioniso, despedazado es una conjuración de la vida: renace eternamente y volverá eternamente de la destrucción.”³⁰

²⁸ Friedrich Nietzsche. *El Anticristo*. Ed. Alianza. Madrid. 2009. p.52.

²⁹ *Ibid.* p.53.

³⁰ *Dioniso*. En *Acéphale*. *Op. cit.* p. 105.

Van quedando de manifiesto las diferencias claves, absolutamente inconfundibles e irreconciliables entre una y otra formas de habitar la experiencia vital de la vida. Y éste será para Friedrich Nietzsche un tema, justamente de vital importancia en este ejercicio de su crítica demoledora, que motivó y otorgó sentido a toda su vida.

El siguiente artículo publicado en esta edición conjunta de los números 3 y 4 de *Acéphale* continua justamente con la línea de trabajo entorno a la figura de ese Dios hostil y extranjero. Artículo de la autoría de Jules Monnerot; sociólogo, ensayista y articulista, desde luego amigo de Georges Bataille con quien colaboró no sólo en el proyecto *Acéphale*, sino también en la revista *Critique* y en la fundación del Colegio de Sociología, quien titula su artículo, justo marcando la diferencia entre el dios cristiano y el mítico dios asiático-griego, pues a este respecto no hay que olvidar que Dionisios nunca será un dios al cual se le dirijan plegarias, se le supliquen favores, o se establezca en torno a él una institución; Dioniso es a final de cuentas el *Dios que filosofa*, y eso marca una; otra más, diferencia fundamental en relación al dios cristiano. El texto se titula *Dioniso Filosofa*, y va trabajando en torno a este interesante juego de máscaras entre Nietzsche/Dionisio, que aparece casi en un registro de continuidad, y en el que se abordan cuestiones sobre la libertad, el poder, lo concerniente al mito, los nuevos filósofos y la ciencia. De entrada abre con un epígrafe contundente de la pluma de Nietzsche que hace imposible no entrarle al texto ya, con un cierto estremecimiento. Dice: “*Quédense tranquilos: ¡soy Dios! Me he puesto este disfraz.*”

Comienza su trabajo estableciendo una disertación en torno a los efectos que produce la muerte de Dios, otro de los temas pilares en la apuesta crítica de Friedrich Nietzsche. Uno de estos efectos, entre tantos, y que por supuesto no es no es menor, es el asunto de la libertad. El dios muerto, ese signo caído, ese lugar ahora vacío produce como efecto de su hueco mismo, una posibilidad de libertad a los hombres. La cuestión fundamental que se despliega como consecuencia de esta posibilidad es la pregunta de si el hombre es y ha sido capaz de tomar y asumir para sí esa práctica de la libertad.

Si se conoce un poco de cerca la propuesta nietzscheana, de entrada parece que no, o que no cualquier hombre es capaz de asumir esa libertad. El hombre ordinario primero tendría que llevar a cabo esa operación de aniquilamiento de Dios, para sólo entonces poder asumirse como un ser radicalmente solo, irremediamente huérfano; afirmándolo y afirmándose en esta condición, y sólo entonces, sólo como consecuencia de ello, ser libre. *Un espíritu libre*. Mas la cuestión no es tan sencilla, si así pareciera, que baste con el Dios aniquilado. Ya lo planteaba Nietzsche desde 1882 en su texto titulado *La Gaya Ciencia* cuando enuncia: “Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizá durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra. Y nosotros, ¡nosotros tenemos que vencer aún a su sombra!”³¹ Es así, desde la propia letra nietzscheana que se abre la complejidad en la relación con el Dios cristiano, o después de su caída, con su sombra.

³¹ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Ed. Edaf. Madrid. 2002. p. 191.

Es en referencia a este antecedente ya planteado por el filósofo de Sils-María, que nos dice el sociólogo en su análisis: "... se ofrece la mayor libertad posible a aquel lo suficientemente poderoso como para tomarla. Que se pidan entonces cuentas a este demonio y no se obtendrá otra respuesta que la risa más feliz."³² Por ello, no queda resuelta, de manera simple, la cuestión de la libertad ya que a ésta se le anuda de manera intrínseca, la relación con el poder. Podemos ir enunciando algunas cuestiones a este respecto.

Un *espíritu libre* es alguien que sin duda tiene una relación distinta con el poder, pues éste no le pertenece a nadie. "Nietzsche quiere que el poder de disponer del hombre, no aquel que intenta ganar algunos días sino el que arroja los dados de la historia sobre la alfombra de los siglos, sea reintegrado más allá de la utilidad, el hastío, las mecanizaciones, en un ciclo enceguedor de hechos profundamente naturales."³³ El poder, dirá Nietzsche parafraseado en este artículo por el sociólogo francés, no es una cosa que se tiene, es una cosa que se es, y toda esta concepción dionisiaca de la vida, esta transvaloración de los valores trae consigo esa nueva raza (nada que ver con el nazismo) esos nuevos filósofos que Nietzsche ve en el horizonte y que lo anuncia en más de una ocasión y de un texto. "Una nueva raza de filósofos se alza. Me atrevo a bautizarla con un nombre que no carece de peligro. Tal como los adivino, tal como se dejan adivinar, - porque está en su naturaleza *querer* seguir siendo un poco enigmas-, esos filósofos del porvenir querrían tener,

³² Jules Monnerot. *Dioniso Filósofo*. En *Acéphale*. (número 3/4. Julio de 1937). Ed. Caja Negra. Buenos Aires. 2010. p. 107.

³³ *Ibid.* p. 109.

justamente y quizás también injustamente – el derecho de ser llamados *seductores*.”³⁴

Justo ahí se articula el argumento del texto. No sólo Dionisios es un dios que filosofa en su época, en su tiempo; sino que, en estos nuevos filósofos, en la práctica de estos nuevos *seductores* del porvenir, en la manera en como afirman la existencia, al interior de su ejercicio mismo *Dionisio filosofa, Dionisio baila, Dionisio destruye y se destruye, se aniquila para revivir...* “El pensador en el que él se manifiesta se siente más rico de sí mismo, más nuevo... penetrado y sorprendido como por un viento de deshielo, quizá más incierto, más delicado, más frágil, más quebrado pero lleno de esperanzas que no tienen todavía nombre alguno, lleno de voluntades y de corrientes nuevas, de contracorrientes y de nuevas contravoluntades.”³⁵

Además, para estos pensadores que conforman el proyecto Acéphale, estos filósofos del porvenir, justamente en su carácter dionisiaco, son habitados por esas tres características que Nietzsche distinguió como propias de un estado dionisiaco; a saber: El instinto sexual, la ebriedad y la crueldad, que pertenecen los tres a la más antigua alegría de fiesta en el hombre.

En este mismo artículo, más adelante Monnerot en un párrafo explicita, con aguda claridad, una articulación de lo dionisiaco en Nietzsche. Nos dice: “La religión dionisiaca, organización colectiva y sagrada de la búsqueda del éxtasis por medio

³⁴ Friedrich Nietzsche. Citado por Jules Monnerot. *Dionisio Filósofo. Op. cit.* p. 109.

³⁵ *Ibid.* p. 110.

de la fiebre y la efervescencia, se le aparece a Nietzsche como un rayo a través de la noche de los tiempos y de su propia noche. Escruta en ella con ojos profundos su reflejo en los textos sacros y en los libros sabios.”³⁶ Y a este respecto el autor establece una importantísima aclaración en el sentido de que quien tuviera una interpretación acerca de Nietzsche y su visión dionisiaca del mundo en términos de un éxtasis y un gozo individual, de una efusión incluso cargada de la más preciosa intensidad, pero aun así, pasajera, tendría una concepción por completo equivocada. El filósofo de Sils-María, no apunta, no apuesta a un éxtasis incluso supremo pero *individual*, a una transvaloración *suya*; su propuesta va más allá de incidir en alguno o algunos. Hay que recordar que su apuesta más radical e imposible es la transvaloración de *todos* los valores y esto aplica para todos los hombres, entiéndase, para toda la humanidad.

Trabaja también el autor de este artículo algunos apuntes de Nietzsche sobre la ciencia, apuntes que no revisaré pues se alejan de la temática que voy trabajando, pero que me parece, el autor los pone ahí, para contrastar la visión de los hombres de ciencia a la de los filósofos dionisiacos; cuestión que esgrime con Nietzsche, desde su pluma, de manera contundente. “Dioniso philosophos, naturaleza, pero sabia y filosofante. Hay que dejar de confundir a los trabajadores filosóficos en general y a los hombres de ciencia con los filósofos. Los trabajadores filosóficos ponen en fórmulas valores establecidos, los “seductores” tienen por misión “subyugar el pasado”... Somos otra cosa que sabios, aunque sea inevitable que,

³⁶ *Ibid.* p. 112.

entre otras cosas, seamos también sabios. Tenemos otras necesidades, otro crecimiento, otra digestión.”³⁷

En este sentido y a este respecto se podrían multiplicar y multiplicar las citas tanto del artículo de Jules Monnerot como del propio Nietzsche en sus distintos textos en donde esgrime sus propuestas sobre lo que considera un espíritu libre, los seductores, los sin patria, los hiperbóreos, etc. Dejo hasta aquí, en mi interés de dar cuenta únicamente del texto inscrito en la publicación de *Acéphale* y de la presencia incuestionable en él, de la marca del pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Doy paso a continuación al análisis del último artículo publicado por esta mística sociedad secreta y que tiene que ver íntimamente con los fines establecidos para mi investigación; a saber, dar cuenta de la huella del pensamiento de Friedrich Nietzsche, del acontecimiento-Nietzsche al interior de las propuestas de algunos emblemáticos intelectuales franceses del siglo XX.

Publicado igualmente en la edición conjunta de los números 3 y 4 de la revista en julio de 1937 y escrito de la pluma de Roger Caillois, sociólogo, escritor y crítico literario, que además de su participación en *Acéphale*, funda también junto con Georges Bataille el *Collège de Sociologie*. En este breve artículo de tan sólo cuatro cuartillas titulado *Las Virtudes Dionisiacas*, el autor inicia estableciendo una especie de tensión que se va jugando en aquellos espíritus que se imponen *una disciplina*

³⁷ Friedrich Nietzsche. Citado por Jules Monnerot. *Dionisio Filósofo. Op. cit.* p. 114.

muy estrecha y leyes al menos muy severas, y cómo esto mismo, desde otra vertiente exige una equivalencia a un nivel vivencial de los excesos, aunque ello, la presencia de esos deseos, seguramente termine por perturbar su existencia. Y cómo, aunque un espíritu, (no entra en los detalles de porqué) se imponga una severa austeridad... “No deja por ello de sentir la constante sollicitación de los excesos.”³⁸ En este punto, al estar elaborando en torno a esta cuestión específica de los excesos y tomándolos desde una perspectiva dionisiaca de la vida, no puede el autor, no entrar en el asunto de la ebriedad, que desde luego tiene que ver con esta concepción de la vida en la época trágica, con la Grecia presocrática, con Dionisios. A este respecto nos dice Caillois que la ebriedad se mantiene como un estado total y se extiende a *todas las actividades del ser*, resalta de ello las tres ebriedades que distinguía Nietzsche. La de los licores fuertes, la del amor y la de la crueldad. Apunta: “El amor es el estado en el cual, la mayoría de las veces, el hombre ve las cosas como *no* son... En el amor se soportan más cosas que en cualquier otra situación, se tolera todo.”³⁹ Ebriedad extática, que se extiende a todas las manifestaciones del ser, amor; asuntos dionisiacos y nietzscheanos en este entrecruzamiento de voces, en este baile de máscaras desde el cual se profieren verdades que apuntan a dislocar los valores encumbrados en occidente, aquello que ha devenido en *el espíritu de la pesadez*.

³⁸Roger Caillois. *Las Virtudes Dionisiacas*. En *Acéphale*. (número 3/4. Julio de 1937). Ed. Caja Negra. Buenos Aires. 2010. p.133.

³⁹Friedrich Nietzsche. *El Anticristo*. *Op. cit.* p. 54.

Y así, llevando esta relación con el exceso en una indagación anterior a Nietzsche, hacia Dionisios, da cuenta de un interesante punto en donde esgrime justo como un valor fundamental del *dionisismo*⁴⁰ la cuestión del placer en el exceso; violencia, crueldad, embriaguez, y situados ahí, lo importante se vuelve en cómo ubicar esa vivencia no del lado de lo personal, individual, o de un goce secreto, a escondidas; sino en cómo el gran valor estaba en esa vivencia de un *gocce socializador*, en esta experiencia de goce colectivo como un importante elemento de cohesión social. El autor lo explicita de la siguiente manera: “Mejor todavía, hacía de la participación en el éxtasis y de la aprehensión en común de lo sagrado el único cemento de la colectividad que fundaba, pues en oposición a los cultos cerrados de las ciudades, los misterios de Dioniso eran abiertos y universales.”⁴¹

Esta posición frente a la cuestión del goce era única; y es sobre ella que el cristianismo y la modernidad operaron un viraje que apuntó a cancelar la vivencia de goce colectivo, o a anular el elemento de cohesión social, dejándolo como una práctica oscura, en secreto, de vergüenza solitaria y por supuesto, cargada del sentimiento de culpa que resultará en la gran enfermedad de la humanidad moderna. Aunque en relación a este punto nos previene el autor a no ser ingenuos y pensar que esta inversión de valores, que esta confrontación frente a lo establecido y más en los terrenos del placer y del goce, aún en la Grecia clásica se haya dado de manera *natural*, sin conflicto. Nos dice en una importante nota al pie.

⁴⁰ Término con el cuál el autor hace referencia a los postulados que se retomaron de aquello que se le imputa a la autoría de Dionisios.

⁴¹ Roger Caillois. *Las Virtudes Dionisiacas*. En *Acéphale*. *Op. cit.* p.135.

“De hecho, en Roma, las bacanales fueron prohibidas a la vez por ser contrarias a las costumbres y por atentar contra *la seguridad del Estado*. En Grecia, *Las Bacantes* de Eurípides, documento cuyo uso, por otra parte, es extremadamente delicado, muestra suficientemente que la difusión del culto dionisiaco no se llevó a cabo sin lucha contra los poderes establecidos.”⁴²

Culmina el autor el artículo poniendo énfasis en esta vivencia de éxtasis como un vehículo de cohesión social al repensar, de la mano del título, *las virtudes dionisiacas*, y concluir enfáticamente: *entendiendo por virtud lo que une y por vicio lo que disuelve*.

Ahora bien, desde mi posición de lectura, los intelectuales franceses que convocados por las propuestas nietzscheanas decidieron conformar esta asociación, esta pequeña cohesión social dionisiaca en la figura del proyecto Acéphale, van dando cuenta de manera minuciosa, documentada, y también apasionada, de esa gran aversión, de ese enorme repudio que causó en Nietzsche la torsión en la valoración y el sentido de los fundamentos de la vida, de lo verdaderamente importante en la experiencia de la vida misma que significó la visión cristiana y metafísica de la existencia, por sobre la experiencia dionisiaca de la vida, la afirmación trágica de la experiencia vital de la vida.

⁴² *Ibid.* p. 135. Cursivas en el original.

Hasta aquí con el primer gran eje temático que se desarrolla al interior del trabajo de la sociedad secreta. Doy paso a la revisión y análisis del siguiente.

II.I.II.- Nietzsche y la Muerte de Dios

Continuando con la producción teórica de este interesante proyecto, el cuarto artículo que se inserta en el segundo volumen de la revista *Acéphale* es escrito por la pluma de Jean Wahl y se titula justamente *Nietzsche y la muerte de Dios*, seguido de una especie de subtítulo que no carece de importancia en cuanto a la revisión de la obra de Nietzsche pues dice: “Nota a propósito de *Nietzsche*, de Jaspers.” Evidentemente se trata de un artículo que hace referencia al texto de Karl Jaspers “*Nietzsche, en dirección a la comprensión de su filosofar*. Berlín, 1936.” Texto que es considerado dentro de los principales aportes que surgen como efecto de lectura y estudio de la obra de Friedrich Nietzsche, según lo planteado en estos movimientos de circulación de su obra, por el Dr. Herbert Frey. “Tras el fin de la Segunda Guerra Mundial ocuparon el primer plano aquellas grandes interpretaciones de Nietzsche que fueron concebidas y escritas ya en los años treinta, pero no habían tenido difusión en su momento debido al predominio del nacionalsocialismo. Los trabajos de Heidegger, Jaspers y Löwith pertenecen a este grupo.”⁴³ Nos dice además Herbert Frey acerca del texto motivo de escrituración en este número de la revista *Acéphale*: “La ventaja de esta monografía residía, sin duda, en que protegía a Nietzsche de toda dogmatización indebida en aras de una

⁴³Herbert Frey. *Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche*. En *La muerte de Dios y el fin de la metafísica*. Ed. FFyL. UNAM. 1997. México. p.5.

ideologización que nunca le hacía justicia, y su desventaja, en que, por su constante relativización de todos los contenidos del pensamiento nietzscheano, le roba a éste su sustancia.”⁴⁴

Lo que otorga un particular interés a la lectura del artículo, que ya de entrada el efecto que produce es una provocación al deseo, pues al ser solamente tres cuartillas deja con ganas de más, es en la asombrosa figura de un diálogo ficticio que establece el filósofo francés, Jean Wahl, entre Friedrich Nietzsche y Soren Kierkegaard en relación con la figura viva o muerta; más precisamente, viva y muerta de Dios. Dice el autor:

“Así como otros filosofaron en presencia de la divinidad, Nietzsche lo hizo, si así puede decirse, en presencia de la ausencia de divinidad, y esto es sin duda más terrible. Kierkegaard está “frente a Dios”; Nietzsche está frente al cadáver descompuesto de Dios. Lo que es más, mientras Kierkegaard piensa que Dios quiere mi muerte, Nietzsche piensa que el hombre debe querer siempre y sin cesar la muerte de Dios. Esta muerte no es solamente un hecho, es la acción de una voluntad.”⁴⁵

Siempre que trabajamos con Nietzsche en *su* relación con Dios, cabe hacer la aclaración que se trata del Dios Cristiano, pues él nunca se cansará de subrayar esa diferencia entre el Dios Cristiano y los múltiples dioses previos a la era del cristianismo. A este respecto, y para tener presente el sentido original vayamos directamente a lo enunciado por Nietzsche:

⁴⁴ *Ibid.* p. 6.

⁴⁵ Jean Wahl. *Nietzsche y la muerte de Dios*. En *Acéphale*. (número 2. 21 de Enero de 1937). *Op. cit.* p. 71.

“El concepto cristiano de Dios – Dios como Dios de los enfermos, Dios como araña, Dios como espíritu – es uno de los conceptos de Dios más corruptos a los que se ha llegado en la tierra... ¡Dios degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí! ¡En Dios, declarada la hostilidad a la vida, a la naturaleza, a la voluntad de vida! ¡Dios, fórmula de toda calumnia del <<más acá>>, de toda mentira del <<más allá>>! ¡En Dios, divinizada la nada, santificada la voluntad de nada!...”⁴⁶

Jean Wahl rescata la importancia de la muerte, más que en la obra de Nietzsche, en la concepción de la vida para éste; la muerte, que por paradójico que suene está asociada a la afirmación más radical de la vida. La muerte como una fiesta, como un festejo, como una celebración. La muerte y la vida, la muerte *en* la vida. Lo plantea de la siguiente manera: “El hombre se inclinará hacia la muerte sin temerla, cada uno hacia la muerte que le es propia. Lo que es más, Nietzsche relaciona con frecuencia la idea de fiesta con la idea de muerte. Festejemos la muerte, hagamos de la muerte una fiesta, esto será incluso la mejor manera de vengarnos de la traición de la vida.”⁴⁷

Podemos decir que el autor esboza un despliegue de las distintas posiciones, y sus efectos (eso será lo primordial) frente a la presencia de Dios, o frente a la presencia de la muerte de Dios, condición que será fundamental para el despliegue de la propuesta nietzscheana. No es lo mismo estar frente a la ausencia de un dios, ausencia constitutiva y desde siempre, como si nunca hubiera existido; inexistente, que estar frente a la presencia de su muerte, de su caída y su putrefacción; es una

⁴⁶ Friedrich Nietzsche. *El Anticristo*. *Op. cit.* p. 49.

⁴⁷ Jean Wahl. *Nietzsche y la muerte de Dios*. En *Acéphale*. *Op. cit.* p. 72.

operación simbólica absolutamente distinta. Finalmente, este estar frente al dios muerto le restituye al hombre otro lugar; le exige, le interpela, le demanda asumir también otra posición, él mismo, frente a la vida. Gran parte de la teoría nietzscheana tiene lugar en esta concepción que se puede decir o escribir de manera sencilla, pero cuya instrumentación práctica en la vida no parece ser así.

Justamente el siguiente artículo que aparece en el mismo segundo volumen de la revista se articula de manera intrínseca con la muerte de Dios, porque desde la lectura que Jean Rollin hace de Nietzsche es a condición de que Dios yacía muerto, que puede sobrevenir *La realización del hombre* (título del artículo). Lo interesante en este punto del análisis, es darnos cuenta de cómo ya para 1937 no sólo se estaba haciendo una lectura de Nietzsche, pues en lo que va apareciendo en la producción de los textos del proyecto *Acéphale* no parece que sea su primer acercamiento, sino por el contrario, las propuestas de Friedrich Nietzsche aparecen ya como motivo de debate, de discusión de otros textos, de escritura, de crítica, de articulación, de una auténtica producción.

Que no exista ese Dios cristiano que desprecia el cuerpo en aras de un alma metafísica; que esté muerto ese que se erige como único creador es condición de posibilidad para que entonces el hombre deje de estar de rodillas, a su sombra y enfermo, asustado ante la idea de su propia muerte (como Kierkegaard) y entonces pueda erigirse él también, sin culpa de por medio, con toda la potencia de un ser creador, a la altura de un Dios, (como Nietzsche). “*La cuestión que plantea Nietzsche con una intensidad creciente es la de la realización del hombre. ¡Vivir es*

inventar!”⁴⁸ Y el mismo autor nos aclara que Nietzsche no es el único que se aventuró en esta apuesta por una *cierta revolución del hombre*, revolución entendida en términos de movimiento, de revuelta y sitúa a Marx antes y a Freud después, confirmando en ese enunciado la articulación de esos tres autores que serán importantísimos para el pensamiento francés de los años sesenta, denominados los *teóricos de la sospecha*; a saber, Nietzsche, Freud y Marx; anticipándose como un gran visionario desde 1937, a lo que, por ejemplo, alguien llamado Paul-Michel Foucault articulará en 1964, en torno a estos tres.

Prácticamente cierra el artículo diciéndonos: “Solamente Marx antes que él, y Freud después, colaboraron, por otros medios, en esta consumación del hombre...- consumación que *va del dolor y la angustia y a través del dolor y la angustia* hacia la alegría, [la alegría eterna del devenir, esa alegría que lleva en sí la alegría del aniquilamiento-, pero nunca voz humana alguna nos habló “tan de cerca” como la de Nietzsche].”⁴⁹

Ahora bien, el último artículo que podemos incluir en esta línea de trabajo sobre la temática específica de la muerte de Dios, es justamente el último escrito editado y publicado en general por el proyecto *Acéphale*. Desde la pluma de Georges Bataille y titulado *La Práctica de la Alegría Frente a la Muerte*, es el texto que cierra el quinto y último número de esta sociedad secreta publicado en junio de 1939. El título, sin

⁴⁸ Jean Rollin. *Realización del Hombre*. En *Acéphale*. (número 2. 21 de Enero de 1937). *ACÉPHALE*. Ed. Caja Negra. Buenos Aires. 2010. p. 75. Cursivas en el original.

⁴⁹ *Ibid.* p.75. Cursivas en el original.

duda potente, justamente nos va dando ya una idea de por dónde avanzará el místico escritor de *El Erotismo*. Teniendo como una especie de interlocutor con el que por supuesto no deja de ironizar, al, nombrémosle así, *creyente cristiano*, va desplegando sin medida, sin paliativos, o utilizando un término muy acorde, sin misericordia, la diferencia no sólo en términos ideológicos, sino en la manera, tal cual, como se asume y se vive la vida entre este *creyente cristiano* por un lado, y para aquellos que han hecho de Dios un despojo, un cadáver, un deshecho, por otro; dirá Nietzsche *Nosotros los hiperbóreos...*⁵⁰

El punto central del análisis de Bataille, es esa vida que no niega la destrucción, la violencia o la muerte en ella, dentro de ella; o que las ponga como un más allá, (la muerte como un más allá de la vida), sino que justamente es la vida, esa vida que se gasta y se despliega sin pesar y sin reclamos; y más allá de ello, incluso se afirma. En Nietzsche será ese radical **sí** a la vida, incluyendo en ella violencia, crueldad, destrucción, sangre, embriaguez, desamparo y muerte. Esta será una de las más importantes “enseñanzas” nietzscheanas.

Por su parte, el fiel creyente asume la muerte como un final doloroso, o ficcional de la vida, pues cree que hay otra después, *más allá*. Los ritos funerarios cristianos no son festivos, son solemnes. El Dios cristiano no es un dios alegre. Nietzsche resaltará como una característica de ese dios, justamente que No ríe, cuestión que

⁵⁰ Hiperbóreos. Territorio paradisiaco inaccesible a los mortales comunes. Véase Píndaro. Píticas X.

el filósofo, no pasará de largo, mucho menos si se le piensa en relación a lo revisado anteriormente en torno al dios Dionisios.

El cristianismo plantea llevar no sólo la vida con mesura, sino también la muerte con luto, con dolor, en silencio y agonía..., para los *Sin Patria* en cambio: “Feliz es solamente aquel que habiendo experimentado el vértigo hasta temblar en todos sus huesos y al punto de no poder ya medir nada de su caída, reencuentra repentinamente el poder inesperado de hacer de su agonía una alegría capaz de helar y de transfigurar a quienes la encuentran.”⁵¹ No se trata aquí de aquel que no tiembla frente a la vida porque hay un Dios que lo va a salvar; se trata de aquel que se deja estremecer por la vida, incluso, desde su rostro más cruel, sin esperanza de que algo o alguien lo salve; y ahí, en el borde del abismo, alegre de la incertidumbre ante el vivir y el morir, baila, ríe. Escribe Bataille a este respecto: “La <alegría frente a la muerte> significa que la vida puede ser magnificada de la raíz a la cumbre. Priva de sentido a todo lo que es *más allá* intelectual o moral, sustancia, Dios, orden inmutable o salvación. Es una apoteosis de lo que es perecedero, apoteosis de la carne y del alcohol tanto como de los trances del misticismo.”⁵²

Convoco nuevamente, y en relación a este punto específico lo planteado por Antonio Castilla en su artículo, al enunciar:

⁵¹ Georges Bataille. *La Práctica de la Alegría Frente a la Muerte*. En *Acéphale*. (número 5. Junio de 1939) *Op. cit.* p. 164.

⁵² *Ibid.* p. 166.

“Hay que romper, pues, con el idealismo, porque éste reduce el ser humano a su componente espiritual o racional, denigrando de este modo su animalidad, su instinto y, en general, todo aquello que tenga alguna relación con el cuerpo. Bataille inaugura, así, una línea de investigación que privilegia el problema del cuerpo en Nietzsche y que, como veremos, tendrá sus continuadores en Francia a partir de los años sesenta.”⁵³

En esta diferencia radical que va quedando de manifiesto entre el buen creyente cristiano; ese de la moral servil, dirá Nietzsche, y el místico de la alegría frente a la muerte, radica gran parte de esa transfiguración del hombre pretendida, reclamada, exigida por el filósofo alemán. Escribe Bataille en este mismo artículo, y lo hace entrecomillado, y si uno es atento al estilo de escritura puede suponer perfectamente que lo escrito proviene de Nietzsche, más no da ningún dato o referencia bibliográfica de dónde pudo tomar la voz que dice así... Nietzsche/Bataille: “Todo lo que existe destruyéndose, consumiéndose y muriendo, no produciéndose cada instante más que en el aniquilamiento del que lo precede, y no existiendo en sí mismo más que como herido de muerte.” “Yo mismo destruyéndome y consumiéndome sin cesar en mí mismo, en una gran fiesta de sangre.”⁵⁴ Y casi cierra el artículo y con él, toda producción del proyecto *Acéphale* con el siguiente párrafo: “Me imagino cubierto de sangre, destrozado pero transfigurado y de acuerdo con el mundo, a la vez como una presa y como una mandíbula del TIEMPO que asesina sin cesar y sin cesar es asesinado.”⁵⁵

⁵³ Antonio Castilla. *Filosofía y Diferencia*. Op. cit. p. 126.

⁵⁴ Georges Bataille. *La Práctica de la Alegría Frente a la Muerte*. Op. cit. p. 168.

⁵⁵ *Ibid.* p. 170.

Después de la revisión de este artículo, de su entrecruzamiento con lo planteado, a su vez, por otro autor, no parece aventurado, ni exagerado, pensar a Georges Bataille como un gran lector nietzscheano, no sólo en el sentido de hacer una revisión o una glosa de su pensamiento, sino de forma mucho más íntima y profunda. Así como enunciaba anteriormente a Nietzsche como *tocado* por Dionisios; así mismo me encuentro, a partir de sus textos, de sus escritos, de su letra estremecida, con un Bataille violentado, trastocado en la intimidad más desnuda de su existencia por la huella del pensamiento-Nietzsche, en el impulso por transgredir, en el violentar, y cómo a partir de ello crear.

Doy paso así, al último gran eje temático establecido al interior de la producción de este singular proyecto.

II.I.III.- La locura de Nietzsche

La tercera línea de trabajo retomada desde mi investigación, y desarrollada en el tiempo de existencia del proyecto *Acéphale*, es aquella que he decidido conservar con el nombre de *La Locura de Nietzsche* y que evidentemente representa un suceso que tampoco deja de estar rodeado de misticismo. El momento del quiebre, del derrumbamiento psíquico del “*loco visionario*”; momento del que se dicen tantas cosas y opiniones como aquellos que lo piensan como efecto del padecimiento de la sífilis que aquejaba al filósofo alemán. Tesis que médicamente se puede sostener, pero que personalmente no comparto. La locura mirada *solamente, exclusivamente* desde el aspecto químico-fisiológico. A este respecto no hay que olvidar que es *El*

Hombre Loco; no el hombre sabio, ni el científico, ni el erudito, ni el académico, ni el especialista, ni el enfermo, el que anuncia en la *Gaya Ciencia* la muerte de Dios.

Friedrich Nietzsche lo escribe así: “*El Hombre loco...* <<¿A dónde se ha marchado Dios?>>, <<exclamó, >>¡os lo voy a decir! *Lo hemos matado*, ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros somos sus asesinos!... ¿Qué hemos hecho cuando hemos soltado la cadena que unía esta tierra con su sol? ¿Hacia dónde se mueve ella ahora?... ¿No estamos cayendo sin cesar? ¿Hacia atrás, hacia un lado, hacia delante, hacia todos los lados...?”⁵⁶

Este artículo, el que abre el quinto y último volumen justamente con el siguiente texto: “El 03 de enero de 1889,..., Nietzsche sucumbía a la locura: en la plaza Carlo Alberto de Turín se arrojó sollozando al cuello de un caballo apaleado, y luego se desplomó; creía, al despertar, ser DIONISO O EL CRUCIFICADO.”⁵⁷ Se trata de un artículo que no se encuentra firmado por ningún autor de la sociedad secreta, y a ese respecto, no aparece pista o rastro alguno en ninguna parte del texto, aunque en el prólogo de la última edición conjunta consultada, se deja saber que la última publicación, la quinta, se atribuye en su totalidad a la autoría de Georges Bataille.

Volvemos a encontrar, me parece, ese argumento que habla, esa herida que dice, de la huella del pensamiento Nietzsche, al interior de lo propuesto por el propio Bataille.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Ed. Edaf. Madrid. 2002. p. 209.

⁵⁷ *La Locura de Nietzsche*. En *Acéphale*. (número 5. Junio de 1939) *ACÉPHALE*. *Op. cit.* p. 155.

En plena sintonía y consonancia con la apuesta nietzscheana que no se cansó de plantear un rescate de la época trágica como lo hemos revisado con anterioridad, o de lo que implica la noción de tragedia para los griegos. El héroe trágico es aquel que está llamado a cumplir con su destino. Nos plantea Pierre Klossowski en otro texto del proyecto *Acéphale* que trabaja en torno a Kierkegaard publicado en la edición conjunta de los números 3 y 4 que:

“En el mundo antiguo, observa Kierkegaard, el individuo estaba integrado en las determinaciones sustanciales, tales como el Estado, la Familia, el Destino. Esas determinaciones sustanciales constituyen el elemento fatídico de la tragedia griega, la hacen ser lo que es. La suerte del héroe, no es solamente una consecuencia de sus actos; es también padecimiento, mientras que en la tragedia moderna no es tanto el padecimiento como la acción individual del héroe.”⁵⁸

Podríamos realizar una lectura como si el quiebre y la locura de Nietzsche viniera a ser la confirmación de la consumación de ese destino trágico, destino que él jamás rehuyó, y del cual, hasta donde se conoce, congruente con su posición frente a la vida, lo asumió como todo lo demás, sin recriminar o renegar ni de la vida, ni de la locura misma. Ya lo escribía el propio Nietzsche a propósito de otra de las figuras que serán emblemáticas en la construcción de su pensamiento, Heráclito: “Alrededor de él las olas de la locura y de la perversidad golpean la fortaleza de su orgullo: él se vuelve con asco.”⁵⁹ Y desde luego, también, a propósito de sí mismo:

⁵⁸ Pierre Klossowski. *Don Juan según Kierkegaard*. En *Acéphale*. (número 3/4. Julio de 1937) *ACÉPHALE*. *Op. cit.* p. 155.

⁵⁹ Friedrich Nietzsche. *Heráclito*. En *Acéphale*. (número 2. Enero de de 1937) *ACÉPHALE*. *Op. cit.* p.61.

“Aquí estoy yo, el primer espíritu del siglo, olvidado y despreciado por todos vosotros; soy un desconocido a pesar de mi grandeza; incluso camino rápidamente hacia la cruz: hacia la demencia, que pronto me arrastrará a sus tinieblas...”⁶⁰
Afirmación radical de la vida, de la violencia y la crueldad al interior de ésta; o qué, ¿alguien podría pensar que no hay crueldad en la locura...?

Abre Bataille su ensayo de manera contundente convocando una *conmemoración*... “Queremos conmemorar un acontecimiento trágico y estamos aquí, ahora, sostenidos por la vida.”⁶¹ Desde aquí nos vamos dando cuenta cuál es la posición de Georges Bataille frente a este acontecimiento. El derrumbe de Nietzsche no es una desgracia. Es un *acontecimiento*, y *trágico*, en el sentido que Nietzsche rescato desde los griegos. Y si bien el autor nos plantea cómo los hombres razonables veríamos como un loco a aquel que no hablara obedeciendo las reglas del lenguaje, de ahí nos lleva de su pluma a una interesante figura, que sin duda es totalmente alusiva a la persona de Nietzsche y que será la figura del *encarnado*. Plantea Georges Bataille: “Pero si el conjunto de los hombres –o más simplemente su existencia integral- SE ENCARNARA en un solo ser –evidentemente tan solitario y tan abandonado como el conjunto-, la cabeza del ENCARNADO sería el lugar de un combate inmitigable y tan violento que tarde o temprano estallaría en pedazos... Esto lleva a reconocer –sin que quede ninguna escapatoria- que el “hombre encarnado” debería *también* volverse loco.”⁶²

⁶⁰ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 7.

⁶¹ *La Locura de Nietzsche*. En Acéphale. (número 5. Junio de 1939) *ACÉPHALE*. *Op. cit.* p. 155.

⁶² *Ibid.* p. 155.

Porque quiso encarnar en sí la violencia del movimiento de la transformación de toda la humanidad. Nos recuerda Bataille en este texto: “Un proverbio de Blake dice que *si otros no se hubiesen vuelto locos, deberíamos estarlo nosotros.*”⁶³

En principio uno podría pensar, que así quedaría Nietzsche con su locura como un cordero sacrificado, muy en concordancia con la lógica subyacente en el sacrificio cristiano, más si vemos el asumir su locura como una especie de sacrificio, no es para sostener a dios, sino para sostener la muerte de dios, eso cambia radicalmente la significación del acto. Quizá por ello su identificación no es con dios, sino con Cristo, o *el crucificado*; nombre con el que él mismo firmará algunas cartas después del derrumbamiento, y figura hacia la cual, aunque una lectura superficial pudiera dar a pensar lo contrario, no era objeto de su ataque en su texto titulado *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. El complemento del nombre es lo que da la clave del texto. Efectivamente, Nietzsche dirigirá su encarnizada crítica contra los valores establecidos por la moral cristiana, con la operación al interior de esta ideología religiosa realizada por Pablo de Tarso; contra la figura de la piedad, del dios despreciador del cuerpo y la vida, y principalmente contra la figura del sacerdote (cristiano), del cual nos dice: “Mientras el sacerdote, ese negador, calumniador, envenenador *profesional* de la vida, siga siendo considerado como una especie *superior* de hombre, no habrá respuesta a la pregunta: ¿qué es la verdad?”⁶⁴

⁶³ *Ibid.* p. 158.

⁶⁴ Friedrich Nietzsche. *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Ed. Alianza. Madrid. 2009. p 37.

En contraparte a la figura del sacerdote o la de Pablo, o a la de los santos, para Nietzsche, la figura de Cristo será totalmente distinta. Por ello vale la pena, convocar una cita al respecto:

“Este <<buen mensajero>> murió tal como vivió, tal como *enseñó* – no para <<redimir a los hombres>>, sino para mostrar cómo se ha de vivir. Lo que él legó a la humanidad es la *práctica*: su comportamiento ante los jueces, ante los sayones, ante los acusadores y ante toda especie de calumnia y burla, - su comportamiento en la cruz. Él no opone resistencia, no defiende su derecho, no da ningún paso para apartar de sí lo más extremo, incluso, lo *provoca*... *No defenderse, no encolerizarse, no hacer-responsable a nadie*... Por el contrario, no oponer resistencia ni siquiera al malvado, - *amarlo*...”⁶⁵

Hay una actitud de héroe trágico en la posición de Cristo frente a su muerte que Nietzsche rescata y se identifica con ella; ahí en donde Nietzsche asume la locura, igual que Cristo asume la crucifixión, sin hacer responsable a nadie, y ocupa el lugar del enloquecido en lugar de... Interesante juego de máscaras que se superponen aquí también, entre Nietzsche y el crucificado. Lo que va quedando claro a lo largo de la lectura de este artículo, es cómo Bataille propone, sin utilizar explícitamente la palabra, una cierta congruencia entre las propuestas surgidas del pensamiento nietzscheano, y la actitud de asumir la locura. De afirmar la vida aún en su oscuro rostro de la locura. Nos dice al respecto: “Porque si es cierto que debe convertirse en la *víctima de sus propias leyes*, si es cierto que el cumplimiento de su destino exige su pérdida –en consecuencia, si la locura o la muerte tienen a sus ojos el brillo

⁶⁵ *Ibid.* p.73.

de una fiesta-, entonces el amor mismo de la vida y del destino quiere que cometa antes que nada en sí mismo el crimen de *autoridad que expiará*.”⁶⁶

Podríamos enunciarlo así. Si Nietzsche se asumía como dionisiaco, o como un hiperbóreo, no podía haber ocurrido de otra forma. (*El hombre escapará de su cabeza, como el condenado de la prisión...*) Quizá no haya mejor manera para cerrar con el comentario de este artículo, el de Bataille, que de la propia pluma de Friedrich Nietzsche: “Mi fórmula para expresar la grandeza en el hombre es *amor fati* (amor al destino): el no querer que nada sea distinto ni en el pasado ni en el futuro ni por toda la eternidad.”⁶⁷

⁶⁶ *La Locura de Nietzsche*. En Acéphale. *Op. cit.* p. 159.

⁶⁷ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 61.

II.II.- Sobre Nietzsche Voluntad de Azar

*“Nietzsche escribió <<con su sangre>>:
quien le critica o, mejor, le sufre, no puede
hacerlo sino sangrando a su vez.”*

Continuando, más que con el análisis de la obra, pues esa empresa excede por mucho los límites de la apuesta planteada para este capítulo, y de esta investigación, con la lectura que de la obra nietzscheana hace el pensador francés, el archivista paleógrafo, y con la profunda marca que a su vez, habita en su decir, toca ahora el turno de trabajar con uno de los textos quizá menos conocido de Georges Bataille, que junto con escritos como *El Culpable*, y *La Experiencia Interior*, conformarán la trilogía que de manera unitaria, unificadora, denominará: *La Suma Atheológica*.

El texto en cuestión lo titula justamente “*Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte.*” Y a manera de diálogo que establezca una articulación entre lo que cierra el apartado anterior, el sentido en mi apuesta específica de lectura y el análisis que se inicia con el siguiente texto, convoco lo que plantea Miguel Matilla en su artículo *Amor Fati y Voluntad de Suerte. Una nota sobre Nietzsche y Bataille* en donde escribe con todas sus letras: “En definitiva, el *amor fati* de Nietzsche se transforma en Bataille en la voluntad de suerte, la voluntad de azar, en el amor al juego, en suma, desvinculado ya del pensamiento del eterno retorno.”⁶⁸ Siguen apareciendo las consonancias en las lecturas.

⁶⁸ Miguel Matilla. *Amor Fati y Voluntad de Suerte. Una nota sobre Nietzsche y Bataille*. En A Parte Rei. No. 71. Septiembre 2010. p. 4

Aquí se vuelve importantísimo establecer una aclaración en lo referente al título, y por supuesto, a la apuesta en el texto. En su versión original el título versa así: “*Sur Nietzsche. Volonté de Chance.*” El objeto de análisis y disertación para Bataille se condensa en la palabra “*chance*” traducido en la versión castellana del texto a cargo del filósofo español Fernando Savater. El asunto es cómo no limitar el sentido y significado del término *chance*, a suerte; que si bien, no es que la traducción sea errónea o equivocada, puesto que el texto de Bataille es sobre la obra de Nietzsche, además de entenderlo como voluntad de suerte, siguiendo la interpelación y la afrenta nietzscheana, también *la voluntad de chance*, propongo tomarla como voluntad de juego, voluntad de arrojo, principalmente como voluntad de (tender al) *azar*.

Así, con esta aclaración, no se corrige la “*consigna*”, se amplía su campo de acción. Necesidad de jugarse en ser, de jugarse el ser, de arrojarse al azar. *Voluntad de suerte* sin ninguna tendencia a buscar ni encontrarse con ninguna buena, o, mala suerte, sino una disposición total, una convicción vital a dejarse tocar, a abismarse en lo incontrolable e imprevisible del devenir, el azar.

Quizá de pocas cosas podamos decir que sean más cercanas, arriesgando en lo que voy a enunciar, a decir una gran equivocación, a una *esencia* nietzscheana que esta especie de consigna. Ser un hombre inacabado, estar *abierto al porvenir*.

Enuncia a este respecto, y sin temblor el filósofo alemán: “Siempre estoy a la altura del azar; para ser dueño de mí he de estar desprevenido.”⁶⁹

Así, este texto que a su vez compone un cuerpo con una morfología peculiar, se publica en Paris, por primera vez en 1967, en ediciones Gallimard, y adquiere un peso importante en el desarrollo de mi investigación, pues desde esta, *volonté de chance*, como coordinada simbólica que atraviesa todo el texto; Bataille, no sólo va haciendo una exégesis, o un glosario de *formulaciones nietzscheanas*, sino que, sin poder hacer a un lado al literato que lo habita, va dando cuenta, quizá sin proponérselo, del *espectro dionisiaco* que palpita en su vida, de la incisiva marca que lo habita, más allá de analizar los conceptos acuñados por el filósofo que lo estremeció e inspiró.

Es un texto, el objeto de revisión en cuestión, tan “amorfo”, que su autor no comienza escribiendo *sobre Nietzsche*, sino que da inicio a su aventurarse desde el prefacio, literalmente con la siguiente frase: “Pienso que lo que me obliga a escribir es el miedo a volverme loco”... y continúa más adelante “Ardo y me desoriento y, al final, quedo vacío.”⁷⁰

Texto que el autor divide su composición en tres partes y un apéndice. Inicia con *El Señor Nietzsche*, seguido de *La Cumbre y el Ocaso*, para cerrar los apartados con un interesante diario que data de los meses de febrero a agosto de 1944. Si bien el

⁶⁹ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p.31.

⁷⁰ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte.* Ed. Taurus. Madrid. 1979. p.12.

apéndice contiene temas atractivos como son una nota sobre el surrealismo (*Surrealismo y Trascendencia*) o una respuesta que perfectamente puede pasar por una bofetada a Jean-Paul Sartre, a partir de una crítica de éste al texto “La Experiencia Interior” de Georges Bataille, sólo dos de los seis artículos se relacionan explícitamente con esta huella que significa la letra de Nietzsche al interior del pensamiento de Georges Bataille. El primero, que titula *Nietzsche y el nacionalsocialismo*, y el que le sigue en aparición, el segundo, que nombra *La Experiencia Interior de Nietzsche*. Escritos que sólo menciono aquí, pero que no serán objeto de una revisión puntual en esta investigación, pues se alejan del tema central de la *volonté de chance* propuesto por el autor, y que es en donde me parece podemos seguir más de cerca la filiación de Nietzsche en Bataille.

Antes de entrar con lo que será la primera parte del texto, desde el prefacio mismo, Bataille comienza por medio de su escritura a dar cuenta de su profunda lectura sobre la obra de Friedrich Nietzsche, pero lo más importante, para él, quizá, para mí, del estremecimiento que ésta ha provocado en su existencia, en su ser, más allá de una producción escritural editorial o académica. Dice al respecto: “La aspiración extrema, incondicional, del hombre ha sido expresada por Nietzsche por vez primera *independientemente de un fin moral y del servicio de un Dios...* Arder sin responder a ninguna obligación moral, expresada en tono dramático, es sin duda una paradoja.”⁷¹

⁷¹ *Ibid.* p.13. Cursivas en el original.

Y después, en un enunciado que no deja de llamar la atención, se asume, a manera de pregunta (¿?) tan nietzscheano como no ha habido otro, tan cercano a él, Nietzsche, que también está dispuesto a arder, no por una moral a la cual haya que seguir y responder, sino por la sola experiencia de pérdida..., de gasto, de vida que se consume, sin utilitarismos de por medio; así, sin más. Escribe Georges Bataille:

“(Nietzsche) finalmente supo que había hablado en el desierto... Nadie respondía a su espera. Me parece deber decir hoy: los que le leen o le admiran le escarnecen (él lo supo, lo dijo). ¿Salvo yo? Pero intentar, como él pedía, seguirle es abandonarse a la misma prueba, al mismo extravío que él. Esta total liberación de lo posible humano que él definió es sin duda de todos los posibles el único que no se ha intentado... ¿salvo en mi caso [?].”⁷²

Esta total liberación exigida por el filósofo alemán y frente a la cual, a pesar de lo insoportable que pueda resultar, el literato levanta la mano y dice sí..., quizás yo..., quizá nadie salvo yo ha estado más dispuesto a incendiarse, quizá nadie como yo en ese sentido ha sido tan nietzscheano, si tomamos por nietzscheano esta voluntad de arrojo, este tender a la liberación, de todo.

Ningún nietzscheano, salvo yo, dice Bataille, nadie dispuesto a esa transvaloración, ¿acaso yo?, dice Bataille... ¿No hay aquí, una evidencia clara, innegable; una marca trazada con la daga del Acéphalo, de que el modo de pensamiento-Nietzsche, de que ese modo específico de dar-el-acontecimiento-Nietzsche corre por la vida que inhala y exhala un estremecido Georges Bataille? Me parece que sí,

⁷² *Ibid.* p. 13.

contundentemente, sí. Pues además, no hay que descifrar encriptadas claves que nos lleven de manera deductiva y aproximativa hacia ello. Bataille lo dice sin medida ni ocultamientos, desnudo, sin velos; estableciendo él, nombrándolo él, el linaje de una herencia directa con el pensamiento Nietzsche al proferir esa articulación; con Nietzsche nadie ¿salvo yo?, nadie ¿salvo en mi caso?

Dice todavía en el prefacio: "*La soledad descorazonadora que él describió me abate.*"⁷³

Desde mi lectura, quizá no baste con esta sola frase para argumentar una importante presencia del pensamiento de Nietzsche, a su vez, en lo pensado y producido por Georges Bataille, pero sí nos dice del íntimo lugar de estremecimiento, de la peculiar significación y del eco de la huella de Nietzsche al interior de la sensibilidad del autor, del escritor, del hombre Bataille.

A partir de aquí, es muy interesante una especie de giro que el literato francés opera en su escrituración hacia las lecturas o interpretaciones que se han hecho sobre los planteamientos de Friedrich Nietzsche, y que quieren emparentarlo con el nazismo. Es sin duda significativo que haga esta especie de puntuación, pues si bien este texto ve la luz en 1967, Georges Bataille lo está escribiendo en 1944, sin duda un momento crucial en el que el mundo parece colapsarse por la pretensión alemana de dominio y expansión, y en el que no se dudó en tomar algunos

⁷³ *Ibid.* p.14. Las cursivas son mías.

fragmentos entrecortados de la obra de Friedrich Nietzsche, para asirse de su importancia, a manera de justificación intelectual para una ideología.

No ahondaré en una revisión que deslinde de manera definitiva y sin lugar a dudas a Nietzsche y sus propuestas de una “cierta ideología” del nazismo, pues hay diversos escritos que abordan específicamente sobre el tema. Entre ellos, *Nietzsche y los fascistas*.⁷⁴ Y el otro trabajo que revela de manera importante la clara distancia entre Nietzsche y la ideología nazi es el escrito de Karl Jaspers, titulado: *Nietzsche, en dirección a la comprensión de su filosofar*.⁷⁵ Finalmente, el exhaustivo estudio de los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari sobre la obra de Nietzsche, aleja de manera definitiva toda sombra, toda sospecha y todo resto que pudiera vincularle con esa ideología.

Expongo solamente algunas cuestiones de lo escrito por Bataille a este respecto. Nos dice: “Pero él se separó de esta masa *predestinada* a lo fatal rehusándose a participar en la orgía de la <<autosatisfacción>>... Alemania decidió ignorar a un genio que no la adulaba... No sé si hay ejemplo más significativo de un hombre y su país dándose mutuamente la espalda.”⁷⁶ Me parece es contundente el punto de aclaración que pone ahí Georges Bataille en torno a esta relación entre la Alemania Nazi, y el filósofo Friedrich Nietzsche.

⁷⁴ Georges Bataille. *Nietzsche y los Fascistas*. En *Acéphale*. No. 2. *Op. cit.* p. 35.

⁷⁵ Karl Jaspers. *Nietzsche, en dirección a la comprensión de su filosofar*. Berlín. 1936.

⁷⁶ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*. Ed. Taurus. Madrid. 1979. p. 16. Cursivas en el original.

Además de este punto, en este mismo párrafo, Bataille produce, enuncia específicamente en torno a lo que podría denominar tres grandes temas en relación al conjunto de la obra nietzscheana.

El primero lo nombra: *En torno al mal*.

Evidentemente aquí se encuentra presente esta referencia a Friedrich Nietzsche como un gran crítico de los valores de la metafísica de occidente, que nos dirá, son valores moralistas, pues se inscriben en esa lógica binaria compuesta por las categorías de bueno/malo. Piénsese en el texto *La Genealogía de la Moral*, publicado por el filósofo en 1887, cuya axiomática que atraviesa todo su trabajo, es llevar a cabo un ejercicio genealógico; entendido éste, en los términos de análisis de los lugares de emergencia y procedencia, de los conceptos de *Bueno y Malo*, y la incidencia que éstos han tenido en el devenir de las conciencias y los cuerpos. Desde luego, también aparece en el horizonte en referencia a la obra del filósofo alemán el texto escrito un año antes, en 1886, titulado *Más allá del Bien y del Mal*, en el cual opera una crítica directa y demoledora sobre cuestiones como la moral, la razón, la ética, el deseo, la música, el amor; entre otros, en un intento por hacer estallar el significado cognitivo, pero también la carga afectiva ligada a la construcción de estos conceptos, e interpellando todo el tiempo a ese lector-humanidad cobijado bajo estos conceptos, a arrojarse; interpelándolos a ir más allá, a trans-valorarlos, a superarlos.

En torno a esta figura del mal, que será por supuesto un tema inquietante para el pensador francés, más allá de este texto específico⁷⁷, nos dice Bataille en *Voluntad de Azar*: “Nietzsche sería el filósofo de la <<voluntad de poder>>... Yo creo que es, más bien, el filósofo del *mal*... no por eso dejo de proponerme el mal como objeto de una refinada búsqueda moral. Y es que el mal es lo contrario de la coerción –la cual, en principio, se ejerce con vistas a un bien. El mal no es, sin duda, lo que una hipócrita serie de malentendidos ha querido hacer de él: en el fondo, ¿no es una *libertad* concreta, la turbia ruptura de un tabú?”⁷⁸ Aparece el tema del mal desde un interesante análisis para el pensamiento de Bataille.

El otro tema que destaca aquí Georges Bataille lo titula: *El Deseo de reír*.

No podemos tomar la risa como un concepto, pero sí como una cuestión, como un asunto con toda la seriedad. Si nos remitimos a lo planteado anteriormente en esta investigación; pensar a Nietzsche en relación con la risa, lo articulamos inmediatamente con la figura de Dionisios; el dios que baila, que ríe, que festeja, que celebra hasta su propia destrucción. Siguiendo este sentido, una de las críticas más certeras que hará Nietzsche a la figura del Dios Cristiano, es justamente que es un dios que no ríe. También, en esta relación con el asunto de la risa, quizá podamos pensarla con la enunciación nietzscheana que dice: “No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón...”⁷⁹

⁷⁷ En su texto. *La Literatura y el mal*. Ed. Taurus. 1977.

⁷⁸ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte. Op. cit.* p. 17.

⁷⁹ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 135.

Al respecto de este tema, Bataille también dirá sobre sí mismo. "... me río gustosamente de mí mismo y no conozco medio mejor que perderme en la inmanencia."⁸⁰

Apunto otra importante enunciación del personaje francés en torno a la risa y que se articula con una de sus propuestas más emblemáticas, más importantes en la producción de toda su obra; la noción del *Gasto Inútil*. Dice al respecto: "De este modo, es ese deseo de reír de que he hablado, ese prurito de placer, de santidad, de muerte... No tiene ninguna tarea que cumplir."⁸¹ Y más adelante lo articula, desde lo propuesto por Nietzsche, con la cuestión de la libertad. "Decir: no hay nada sagrado en la inmanencia significa esto: que lo que *era* sagrado no debe ya *servir*. Llegado el tiempo de la libertad, es tiempo de la risa: <<ver hundirse a las naturalezas trágicas y poder reírse...>> (¿Se osaría aplicar esta proposición a los sucesos presentes? En lugar de internarse en nuevas trascendencias morales...)"⁸²

Con esto dejamos esta puntuación sobre el asunto o tema que la risa ocupa para Nietzsche, y la vuelta de análisis para su propio pensar que le da el propio Georges Bataille, y damos paso al siguiente punto.

⁸⁰ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte. Op. cit.* p. 19.

⁸¹ *Ibid.* p. 21.

⁸² *Ibid.* p. 27. Cursivas en el original.

El otro eje sobre el que elabora el pensador francés, y a partir del cual se desprenden varias vertientes de trabajo, es lo que podríamos enunciar como: *la tendencia al Hombre total...*

Inicia Bataille con esta vertiente de análisis citando directamente a Friedrich Nietzsche: “<<De este modo, no debe desconocerse que no se trata nunca, en el fondo, más que de producir el hombre sintético, que los hombres inferiores, la inmensa mayoría, no son sino los preludios y los ejercicios preliminares cuyo juego concertado puede hacer surgir aquí y allá *el hombre total*, semejante a un mojón que indique hasta dónde ha llegado la humanidad>>. (1887-1888; citado en *Voluntad de Poder*, II).”⁸³

La apuesta nietzscheana retomada por Bataille es la idea de que hasta hoy la experiencia humana en su conjunto ha constituido solamente una serie de ensayos, de intentos hacia esa conformación total del hombre. Este punto resulta fundamental para poder seguir de cerca lo que está proponiendo Bataille, pues no es que el hombre sea total, que la experiencia que se tenga de la humanidad sea ya total. Que el hombre se haya encumbrado ya en una totalidad, que haya alcanzado ya una realización. Por el contrario, se plantea, desde Nietzsche y siguiendo esa línea de pensamiento filial, después con Bataille, una trascendencia a la cual se llegará una vez realizada *la transvaloración de todos los valores*. Esta experiencia del hombre *superado*, transmutado, ahora sí, total, se articula con una vivencia de

⁸³ *Ibid.* p. 19. Cursivas en el original.

estremecimiento, de convulsión...; un reírse de sí mismo, porque no hay nada que reprocharse. Escribe a este respecto Georges Bataille:

“El hombre completo, de esta manera, se revela primeramente en la inmanencia, al nivel de una vida frívola. Debemos reírnos de él, aunque fuese profundamente trágico. Esta es una perspectiva que libera: cuenta con la peor simplicidad, la desnudez... En el fondo, el hombre completo no es más que un ser en el que se ha abolido la trascendencia, de quien ya nada está separado: un poco marioneta, un poco Dios, un poco loco... es la transparencia.”⁸⁴

¿No podemos ubicar ahí, perfectamente a Nietzsche?

A partir de esta cita, y con ella; articulándola en torno a lo anterior, no hay que olvidar que ni para Nietzsche, ni para Bataille la locura tiene una connotación negativa, pesimista, ni un diagnóstico de enfermedad. Por el contrario, el *estado de locura* vendría a constituir un nivel de percepción distinto, una especie de lucidez peculiar. Ya anunciaba Nietzsche en torno a ello que el filósofo del porvenir tendría que ser un filósofo un poco loco, y Georges Bataille lo retoma a la letra al enunciar la siguiente afirmación. “Un primer movimiento hacia el hombre completo es el equivalente a la locura.”⁸⁵

Esta experiencia del *hombre completo, total*, es la conciencia en el hombre de que su existencia en el mundo no tiene ningún sentido, no responde a ningún fin, ni meta preestablecidas. Es la conciencia plena de un sinsentido; una vida que lo que afirma

⁸⁴ *Ibid.* p. 22.

⁸⁵ *Ibid.* p. 23.

es la experiencia vital de la vida en sí misma, sin haber conseguido o alcanzado nada en particular; una existencia que es lo que es, sin remedio ni salvación, pero también sin reproche ni resignación. Quizá las siguientes palabras puedan transmitir de manera más clara y contundente a lo que apunta esta experiencia. Dice al respecto el bibliotecario francés: “Como mínimo, la conciencia de la totalidad empieza por ser en mí desesperación y crisis. Si abandono las perspectivas de la acción, mi perfecta desnudez se me revela. *Estoy en el mundo sin recursos, sin apoyo, me hundo*. No hay más salida que una incoherencia sin fin en la que sólo mi suerte podrá guiarme.”⁸⁶

Como se mencionó anteriormente, de esta propuesta se desprenden diversas líneas de pensamiento; o siendo estrictamente nietzscheanos, no se trata sólo de ideas o cuestiones teóricas, sino fundamentalmente, de afirmar una posición política frente a la existencia. Tener plena conciencia de que en realidad, y más allá de todo velo de idealidad, se está en el mundo sin recursos, sin apoyo, sin sostén. Afirmar alegremente, no la inexistencia de Dios, sino la muerte de Dios. Se trata de asumir, con todo el peso insoportable que habita la propuesta misma, una radical experiencia de desamparo en el mundo, una profunda condición de orfandad en la vida, y aun así, recibirla con un radical **sí**. *Amor fati*. Dice Georges Bataille en torno a esto: “Una experiencia tan desamparadora sólo puede hacerse, evidentemente, cuando ya todas las demás han sido intentadas, cumplidas, y se ha agotado todo lo posible.”⁸⁷

⁸⁶ *Ibid.* p. 24. Las cursivas son mías.

⁸⁷ *Ibid.* p. 24.

Esta experiencia de desamparo, sin duda tiene que ver con el asumirse en una existencia carente de sentido, que no tiene un fin, una realización, ni una meta. Posición que es fundamental en la apuesta nietzscheana. Convoquémoslo, para articularlo, lo que escribe el filósofo alemán: “-no es posible detectar en mi vida rasgo alguno de *lucha*, yo soy la antítesis de una naturaleza heroica. <<Querer>> algo, <<aspirar>> a algo, proponerse una <<finalidad>>, un <<deseo>> - nada de esto lo conozco yo por experiencia propia. Todavía en este instante miro hacia mi futuro - ¡un vasto futuro! – como hacia un mar liso: ningún deseo se crespas en él.”⁸⁸

De esta propuesta fundamentalmente ética frente a la existencia se desprenderá todo el trabajo que realizará Georges Bataille en torno a la noción de gasto, de gasto puro, sin una finalidad. Lo denominará el *Gasto Inútil*. La noción inherente a una experiencia que no tiene ninguna meta, ningún fin, ningún logro que alcanzar; que no responde a ninguna causa, que no tiene absolutamente ninguna utilidad.

Escribe Bataille sobre la posición de Nietzsche: “Justifica esta definición del hombre completo: *el hombre cuya vida es una fiesta <<inmotivada>>*, y fiesta en *todos* los sentidos de la palabra, una risa, una danza, una orgía que no se subordinan nunca, un sacrificio que se burla de los fines, sean materiales o morales.”⁸⁹ Y más adelante continúa la elaboración de la idea: “Jamás perdió el hilo de Ariadna *que es no tener ninguna meta* y no servir a ninguna causa: él sabía que la causa *corta las alas*.”

⁸⁸ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. *Op. cit.* p. 58.

⁸⁹ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche*. *Voluntad de Suerte*. *Op. cit.* p. 25. Cursivas en el original.

Pero la ausencia de causa, por otro lado, nos arroja en la soledad: es la enfermedad del desierto, un grito que se pierde en un gran silencio...”⁹⁰

Como muchas de las cuestiones planteadas por Nietzsche, sin duda se sitúan en las antípodas de los valores establecidos, no sólo en su época, en su siglo o en su actualidad, sino que trascienden los tiempos; y seguramente por ello, a causa de ello, es que podemos hablar de este incomparable crítico y sus propuestas como las de un pensador siempre inactual, siempre intempestivo. Pues, ¿no justamente en nuestra actualidad aún se insta, se pugna, se conmina por todos los medios, por encontrar o construir un sentido de vida? ¿No hay, acaso, un discurso social medianamente establecido que sostiene que hay que visualizar, trazar metas y objetivos; incluso en los distintos ámbitos de la vida, profesional, económico, amoroso, etc.; y que en la medida que se tengan más claros, se podrá trabajar en ellos para entonces realizarlos y que con ello sobrevenga como consecuencia la felicidad? ¿No se piensa como una existencia exitosa, (pero justamente no alegre, la diferencia en la cualificación terminológica, no es menor), aquella que ha logrado, alcanzado, consumado... algo? Nada más alejado de la insostenible propuesta de Friedrich Nietzsche, haciendo eco en Bataille, de afirmar el azar en la vida sin un proyecto o plan.

En relación a lo anterior, convoco, nuevamente como un pequeño diálogo, y que además se da en consonancia con el sentido específico de mi propuesta de lectura,

⁹⁰ *Ibid.* p. 26. Cursivas en el original.

lo que propone Miguel Matilla al plantear: “Su respuesta a la pregunta de la moral parece adoptar la siguiente forma: debo vivir arriesgando mi suerte, precipitándome con placer en el azar, perdiéndome en la inmanencia, derrochando mis fuerzas sin regatear, riéndome de mí mismo, etcétera – amando el juego, en definitiva. *Bataille tomó estos elementos de la obra de Nietzsche.*”⁹¹

II.II.I.- El Sr. Nietzsche

Continuando con lo que Bataille va produciendo, a partir de la huella inscrita en su interior provocada por la letra nietzscheana, arribamos ahora a la primera parte de este, su libro. Un apartado compuesto por un texto apretado, entrecortado, breve en extensión, incluso menor que el prefacio. Escrito más que como un ensayo, o como el producto de un erudito que quisiera analizar o dar cuenta del pensador alemán, la sensación que deja la escritura de Bataille al respecto es la del hombre en su vulnerable desnudez, conmovido, que lucha, que trata de poner en palabras el estremecimiento, el temblor existencial que le ha provocado el encuentro, la confrontación con la insoportable apuesta nietzscheana. Este es justamente el argumento central que atraviesa todo el propósito de mi investigación. No otro. No sólo dar cuenta de las prácticas de lectura que llevaron a cabo algunos pensadores franceses sobre la obra del filósofo Friedrich Nietzsche, con su respectiva interpretación, rescate, o revaloración; sino *fundamentalmente, específicamente*, poder dar cuenta de la inigualable marca, de la profunda huella que significó para

⁹¹ Miguel Matilla. *Amor Fati y Voluntad de Suerte. Op. cit.* p. 4. Las cursivas son mías.

éstos; para su propia producción, para su pensamiento, y para su vida, el encuentro con la densidad y luminosidad de las propuestas del pensamiento-Nietzsche.

De otro modo, pero en el mismo sentido lo plantea Antonio Castilla en su artículo al escribir: “Para Bataille no se trata de estudiar a Nietzsche como se estudia a cualquier otro autor, sino de identificarse con él o, en caso contrario, de rechazarlo.”⁹²

Es una escritura, la de Bataille, que quizá sin proponérselo, habla no sólo desde, sino también, de su propia desgarradura, de su experiencia desamparada en el vivir la (su) existencia acompañada por la insoportable aventura del filósofo alemán. Dice Bataille de una manera casi confesional: “Excepto pocas excepciones, mi compañía sobre la tierra se reduce a Nietzsche...”⁹³

Para los que van buscando pistas, evidencias, quizá no haya otra frase, en toda la obra del escritor francés, que enuncie de una manera tan clara, tan abierta, tan incuestionable y literal, la marca estructural del filósofo de Sils-María, en la existencia de Georges Bataille. Ni otro momento que confirme de manera tal mi propio argumento. Continuemos desarrollándolo.

Bataille da cuenta, lo dice, de su nietzscheanismo. No lo vela, no lo oculta; lo desnuda, lo abraza. Se asume orgulloso en esa filiación, se enlaza filialmente en

⁹² Antonio Castilla. *Filosofía y Diferencia*. Op. cit. p. 126.

⁹³ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*. Op. cit. p. 31.

una línea que disloca el tiempo a ese *nosotros los hiperbóreos* al plantear: “Sólo Nietzsche se hizo solidario de mí al decir *nosotros*.”⁹⁴ Enunciación fundamental.

Así, Bataille toma la letra nietzscheana como dirigida hacia él, lo enunciado por el filósofo de Sils-María, como destinándolo para sus oídos; y lo evidencia, por ejemplo, en la siguiente figura escritural: “<<Si no hacemos, **me dice**, de *la muerte de Dios* una gran renuncia y una perpetua *victoria sobre nosotros mismos*, deberemos pagar por esta pérdida>>”⁹⁵

Me dice... Nietzsche me lo dice a mí, Georges. Me parece que este enunciado, una vez más adquiere un peso inigualable, un carácter fundamental en tanto revelador de una verdad, de la verdad de una marca que palpita al interior de Bataille y que aparece no como el resultado de un erudito esclarecimiento, sino por el contrario, por la figura, casi de una confesión. El hecho de que aparezca de forma tan clara su huella, su filiación, su herencia nietzscheana, no es ningún descubrimiento. Bataille lo grita a cielo abierto. Va escribiendo desde Nietzsche, con él; juntos, desde aquello que lo interpela, dando cuenta de su propio pensar y su estremecimiento.

“Una responsabilidad cómica *nos* incumbe y *nos* abruma.”⁹⁶ Evidentemente ese *nos*, no se refiere a Bataille y sus contemporáneos, a los filósofos de la época, ni siquiera a aquellos con quienes emprendió sus enloquecidas y transgresoras apuestas como Jean Wahl, Pierre Klossowski, o André Masson; ni mucho menos a

⁹⁴ *Ibid.* p. 31.

⁹⁵ *Ibid.* p. 31. Cursivas en el original.

⁹⁶ *Ibid.* p. 32. Cursivas en el original.

los lectores de su época, o de momentos posteriores como nosotros; no, ese *nos* que profiere Bataille, es una ligadura con lo intempestivo, una unión, un entrelazamiento entre lo dionisiaco, Nietzsche y él.

En la peculiar escritura de este texto, entre frases que va soltando, aparece como asunto importante nada menos que la cuestión del *porvenir*. Convoca a este respecto lo enunciado por Nietzsche desde distintos textos, pero también va exponiendo ahí su propio pensar sobre ello. Escribe: “El porvenir, no el prolongamiento de mí mismo a través del tiempo, sino el acaecer de un ser que siempre va más lejos, superando los límites alcanzados.”⁹⁷ Podríamos agregar, en una apuesta incesante por jugarse más...

Así, Bataille va tejiendo un texto nuevo, inédito. Una suerte de intertextualidad habitada por espectros, que sólo es posible a partir de convocar lo enunciado por Nietzsche, en aquellos temas que le estremecen y seguidos a su vez, de lo que a él le producen, vertidos con la intensidad peculiar de su propio estilo y su singular letra. Escribe sobre lo estremecedor de la experiencia solitaria a la que fue arrojado el filósofo como efecto de sus contundentes propuestas. Ahonda sobre lo insoportable, sobre lo humanamente imposible de acompañarle. Dirá al respecto: “Buscó *sin encontrar jamás un <<alma lo bastante profunda>>*. Tuvo que resignarse, reducirse a decir: <<Tras una llamada semejante, salida del fondo de mi alma, no escuchar el sonido de ninguna respuesta es una experiencia aterradora que podría

⁹⁷ *Ibid.* p. 33. Cursivas en el original.

hacer perecer al hombre más tenaz: esto me ha liberado de todos los lazos con los hombres vivos>>. ⁹⁸

Y va poniendo ahí en su texto citas de la escritura nietzscheana, sin decir nada, sin agregar nada, sin analizarlas, ni comentarlas, ni continuarlas. Quizá porque frente a esa contundencia el silencio es el único que tiene lugar ahí.

Desde mi lectura, me parece que no es casual que Bataille vaya finalizando su capítulo desde la letra nietzscheana que enuncia en torno a la tristeza, el abismo y la locura. Lo dice con todas sus letras. “Pero estos ardientes recorridos no suplantán al ser aislado más que si este consiente, si no a aniquilarse, por lo menos a *ponerse en juego* –y por ese mismo gesto, a *poner en juego* a los otros. *Toda <<comunicación>> participa del suicidio y del crimen.*”⁹⁹

Ponerse en juego... “*Una moral es válida en la medida en que nos propone ponernos en juego.*”¹⁰⁰ Este es el tema que diferencia fundamentalmente la posición frente a la vida. Esa existencia que se apuesta, que se arriesga en aras de un más allá que trasciende idealismos de utilidad, de productividad, de bondad y maldad.

En este punto específico y quizá sólo por mencionar desde este texto de Bataille, algo que se ha trabajado en otro momento, en relación a la diferencia, casi oposición

⁹⁸ Citado por Bataille. *Ibid.* p. 37. Cursivas en el original.

⁹⁹ *Ibid.* p. 55. Cursivas en el original.

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 56.

entre la forma de asumir la existencia desde una *visión dionisiaca del mundo* y la visión de la vida desde la moral (de higiene) cristiana, nos dice el literato: “los desórdenes reales, grávidos de desagradables repercusiones, como son las orgías y los sacrificios, fueron rechazados en la medida de lo posible.”¹⁰¹ Lo que subyace a esta propuesta es que esta cancelación de la fiesta, la orgía y la crueldad han tenido efectos reales en las conciencias y los cuerpos en el momento de enfrentar la existencia. Esa estigmatización de estas vivencias como algo “malo”, y a partir de ahí, su negación y su cancelación, no pueden no tener efectos en la manera en como el hombre enfrenta la vida, en como abraza su existencia.

Así también, los conceptos de bien y mal se han ido relacionando con una cierta lógica de percepción del tiempo, en la cual el pensar en el futuro, el prever, el prevenir está asociado con una noción de bien, o se piensa como un acto calificado de adecuado, bien visto, o bueno; y en contraparte, el no prever, el no prevenir; esta noción de pérdida y gasto se vincula con una mala práctica, se ve como algo *malo*, erróneo, equivocado. “Mando al diablo la preocupación por el futuro: ¡de inmediato, estallo en una risa infinita! En ese mismo momento he perdido toda razón para hacer un esfuerzo... Una vez mandada al diablo la preocupación por el futuro, pierdo también mi razón de ser e incluso, en una palabra, la razón.”¹⁰²

Así, en una apuesta radical por la inmanencia podemos condensar esta noción, que pareciera más como un imperativo de la *Volonté de Chance*.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 60.

¹⁰² *Ibid.* p. 63.

Quizá podamos concluir la revisión del capítulo El Sr. Nietzsche, con la siguiente escritura de Bataille, que no puede no poner ahí, a carne abierta, la intimidad de su pensamiento: “Vivo a merced de risas, que me alegran, de excitaciones sexuales, que me angustian. Dispongo, si quiero, de *estados místicos*. Alejado de toda fe, privado de toda esperanza, no tengo, para acceder a tales estados, ningún motivo.”¹⁰³

II.II.II.- Intimidad Batailleana

*Me he despertado esta mañana de buen humor.
Nadie, evidentemente, más irreligioso, más alegre que yo.*

Doy paso a la revisión de la tercera parte que compone el texto. Corporeidad que quizá es la más complicada de intentar dar cuenta, pues se trata explícitamente de la escritura de un diario, y en tanto tal, no tiene una idea a investigar o profundizar como hilo conductor, o una estructura que plantee un desarrollo lineal; de una cuestión general a una visión más aguda y particular, sino que está compuesto así, en una especie de “salpicadura” de ideas e inquietudes, de imágenes que le asaltan. Por ejemplo pone ahí: “Me han llamado <<viudo de Dios>>, <<inconsolable viudo>>... Pero yo río. Como la palabra vuelve inagotablemente a salir de mi pluma, me dicen que río de dientes afuera. El malentendido me divierte y entristece juntamente. Mi risa es alegre.”¹⁰⁴

¹⁰³ *Ibid.* p. 68.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 88.

Sabemos que este tema que tiene hondas raíces nietzscheanas y que aparece como importante también para Bataille, es el asunto de la risa, del reír. A este respecto, Bataille escribirá en su diario. “Es preciso derruir la trascendencia riendo... pero río tanto más cuanto antes temblaba.”¹⁰⁵ Recordemos el lugar que Nietzsche le otorga a la risa y la crítica al dios cristiano a partir de ella, revisado anteriormente. Seguramente de aquí Bataille continúa la idea como una derivación. “La risa bendice y Dios maldice. El hombre no está, como lo está Dios, condenado a condenar. La risa es, si él lo quiere, maravilla, puede ser ligera, *la risa* puede bendecir. Si me río de mí mismo... Esta embriaguez tiene como condición que me ría, principalmente de mí mismo.”¹⁰⁶ Nietzsche, Bataille y la risa, como un nudo interesante de tres cuerdas, que abiertamente va dando cuenta, de la relación que se tiene con la existencia, con la temporalidad; con la experiencia vital de la vida.

El otro gran tema sobre el que escribe en este apartado tiene que ver con la puesta en juego, literalmente, con la *Volonté de Chance*. Expone Bataille lo siguiente y que será fundamental para alcanzar a comprender la profundidad que, justamente pone en juego, esta noción: “Chance es lo que incide, lo que cae (en su origen, buena o mala suerte). Es *el albur*, la caída de un dado... En esta vulgar aproximación al asunto no es el hombre quien cae y se separa de Dios, sino Dios mismo (o si se quiere, la totalidad)... El hombre finalmente subsiste solo.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 77.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 81. Cursivas en el original.

¹⁰⁷ *Ibid.* p. 93. Las cursivas son mías.

Lo que sostiene esta posición frente a la vida es la concepción de la muerte de Dios; es, desde la apuesta nietzscheana, el asumir al hombre no redimido por ningún Dios, sino orgullosamente, en una profunda orfandad, y con ello, el afirmar la vida, no desde la resignación que promete una posterior vida ideal, de recompensa, sino desde la alegría de una existencia sin sentido ni meta, desde su grandeza y orgullo material.

Finalmente, esta idea del arrojarse, del aventurarse al azar, la articula con lo fundamental para el hombre; con el amor, con la felicidad, con la experiencia vital de la angustia. Dice a este respecto Bataille:

“Me gusta la irreligión, la falta de respeto de la puesta en juego. La puesta en juego sitúa tan resueltamente en la cuerda floja que, en ciertos momentos, pierdo incluso la posibilidad de la angustia. La angustia, en tales casos, sería retirarse del juego. Me hace falta amar. Me hace falta dejarme ir hacia la felicidad, vislumbrando la ocasión. Y ganar en el arrobo para dejar, cruelmente, la ganancia en este juego que me agota... No puedo estar en juego sin la angustia que me da el sentimiento de estar en suspenso. Pero jugar significa superar la angustia.”¹⁰⁸

Así, este asunto del juego se vuelve fundamental en la apropiación batailleana de la experiencia vital proclamada por Friedrich Nietzsche. El literato francés lo asume como esa posición frente a la existencia que no busca guardarla, cuidarla, ahorrarla, economizarla, procurarla, protegerla; sino que por el contrario, la extracción máxima

¹⁰⁸ *Ibid.* p. 94.

de su valor se encuentra en el arriesgarla todo el tiempo, toda ella, en un ponerla a prueba..., en un tensar sus límites con la suerte, con la posibilidad de la muerte misma y el fin, en una transgresión constante de los límites y lo establecido. Dice Bataille: “No dejo de jugar: es la condición de la embriaguez de corazón.”¹⁰⁹

Y en esta peculiar escritura de su diario, en donde me parece, deja abiertamente constancia de su nietzscheanismo, en este apartado que él enumera como cuarto, de manera transparente discute en un movimiento que va desde un sí mismo hacia un otro; externo, posible lector, o quizá sólo un interlocutor interior, con quien dialoga entorno a enunciaciones hechas por el filósofo, se detiene a pensar en frases escritas en ese texto autobiográfico titulado *Ecce Homo*, como: “*Respetar en nosotros tanto más algo que ha fallado porque ha fallado*”. Piensa en torno al personaje de Zaratustra, lo compara con Jesús, con Buda; alterna con la escritura de su pensamiento citas textuales de la obra de Nietzsche y sólo las deja ahí, a manera de referentes, de testigos, de guardianes, de avales de su huella y su filiación. No hay mucho más que decir sobre lo que Bataille pone ahí.

Regresa a pensar en la figura del Dios cristiano, y lo pone en tensión con la cuestión del juego. “No odio a dios en absoluto, en el fondo lo ignoro... Dios no puede ser la suerte siéndolo todo... es un simple soporte del mérito, sustitución de una garantía contra el albur.”¹¹⁰ Aquí, resulta muy interesante la posición, la función que otorga Bataille a Dios; justamente como lo contrario a lo que habita la voluntad de azar. No

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 115.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 126.

la incertidumbre, sino la certeza, no la angustia que mueve, sino la respuesta, la palabra total, omnipresente que paraliza, inmoviliza.

Repentinamente, en medio de este discurso, comienza a escribir (a fin de cuentas es un diario) de sus visiones y experiencias sobre la guerra. Escribe abruptamente: “De niño, la idea del suplicio me hacía imposible la vida. No sé, aún ahora, cómo soportaría... y la guerra zumba al mismo tiempo: centenares de aviones llenan las noches con un ruido de moscas.”¹¹¹

Este viraje escritural se vuelve importantísimo para dar cuenta del momento epocal específico que se está viviendo en Francia, en París, entre abril y junio de 1944, y que tiene que ver con las batallas libradas hacia el final de la segunda guerra mundial, con el triunfo del ejército aliado de los Estados Unidos de Norteamérica sobre el nazismo, momento íntimo y peculiar que Bataille nos deja ver y comparte en su escritura:

“Ruido de bombas lejanas (que ha llegado a ser banal). Condenado a doce días de soledad, sin amigos, sin expansión posible, obligándome a permanecer deprimido en mi habitación: dejándome roer por la angustia.”¹¹² O más adelante, la narración de la siguiente escena que da cuenta del final: “Fui a la ventana y vi correr a mujeres y niños. Me gritaron que los americanos habían llegado. Salí y me encontré a los carros blindados rodeados de una muchedumbre casi ferial, pero en más animado...”

¹¹¹ *Ibid.* p. 129.

¹¹² *Ibid.* p. 141.

Hablé a los soldados, me reía. El aspecto de los hombres, de los uniformes y del material americano me agrada. Estos hombres de ultramar parecen más cerrados, más completos que nosotros.”¹¹³

Y así, hablando de guerra, angustia y muerte, el escritor de *El Erotismo*, no puede no dar cuenta de la desnudez y de los cuerpos que componen el escenario siniestro por el cual viajan errantes, su cuerpo y sus pensamientos, su existencia.

“La *desnudez* casta es el límite extremo de lo hebetante. Pero cuando nos despierta al apretarse (de los cuerpos, de las manos, de los labios húmedos) es dulce, animal, *sagrada*. Y es que una vez desnudo, cada uno de nosotros se abre a más que a él, se abisma en primer lugar en la ausencia de límites animales. Nos abismamos, separando las piernas, abriéndonos, lo más posible, a lo que no somos nosotros, a la existencia impersonal, pantanosa, de la carne.”¹¹⁴

Y en tanto profundamente nietzscheano, la escritura íntima, confesional de Bataille, no puede no ser estremecedora, y entre su discurrir por los planteamientos nietzscheanos, la guerra, el erotismo, los cuerpos, Georges Bataille no deja de pensar en torno a eso que con Nietzsche, desde su propia voz, es argumento, más que de este texto, de su apuesta en general por la vida. La suerte. Dice: “Si la suerte, en el plano en que esta vida se juega ahora, me falta, yo me hundo. Nada soy,

¹¹³ *Ibid.* p. 199.

¹¹⁴ *Ibid.* p. 130.

excepto ese hombre emplazado a la suerte, a quien yo prestaba el poder de hacer tal cosa.”¹¹⁵

Entre todos estos tópicos desde los cuales Bataille va exponiendo su pensamiento, podríamos resaltar, en una intensión de ir concluyendo, la *Volonté de Chance*, y la angustia, como lo esencial al existir desde su posición. Y así como el filósofo alemán, concluye la escritura de ese texto que también pudiera tomarse por un diario; *Ecce Homo*, con la emblemática pregunta que dejó ahí pendiendo en la humanidad: “¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el Crucificado...*”¹¹⁶ Bataille pregunta también con un claro sello nietzscheano: “¿Se me podrá seguir hasta tan lejos?”¹¹⁷

Es evidente, como lo hemos mencionado, que Bataille no pone su nietzscheanismo como algo oscuro, cifrado, encriptado; su diálogo con él, la marca en su interior, su huella, su filiación en ese *nosotros*, es clara, transparente, abierta, viva, expuesta.

Finalmente, desde los diversos puntos expuestos anteriormente, concluyo el atravesamiento por este escrito batailleano, dedicado a su *casí* única compañía en la tierra; a su pasión, a su gran estremecimiento, el pensamiento-Nietzsche; conformado no a manera de homenaje, o de reconocimiento, mucho menos de

¹¹⁵ *Ibid.* p. 146.

¹¹⁶ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 145.

¹¹⁷ Georges Bataille. *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte. Op. cit.* p. 201.

apología hacia algún maestro, nada más alejado de lo propuesto por Nietzsche, sino, justamente angustiándose, estremeciéndose, distanciándose y riendo con él.

Así, en este abismarnos por algunas de las propuestas, me parece, más íntimas de Georges Bataille, asistimos a un primer paraje, un primer referente, trepidante, angustiante, de ese ejercicio de lectura que emprendieron, no como rigurosidad académica, sino como apuesta vital, aquellos pensadores franceses que en el curso del siglo XX asumieron sobre sí la herencia de eso que podríamos denominar como un pensamiento nietzscheano. Considero no tiene mayor relevancia extender una reseña de textos que aborden sobre Nietzsche, o citas de su obra, pero si quiero dejar constancia, pues me parece que la evidencia de los enunciados y los textos lo sostienen, que pensando en torno a la marca y la profunda huella de la obra de Friedrich Nietzsche en los pensadores franceses del siglo XX, que sin duda han incidido en la teorización y problematización del mundo occidental contemporáneo; autores tan importantes, reconocidos y renombrados como Michel Foucault, Gilles Deleuze, y Jacques Derrida; quizá en el inicio de esa filiación, la primera gran llama que arde como aparición del espectro dionisiaco, la encontramos en ese místico escritor, nacido al igual que Nietzsche, aún en el siglo XIX. Un escritor estremecido, enloquecido, profundamente afectado, en el sentido afectivo, por la obra del filósofo alemán. El que será, quizá como ninguno de los siguientes pensadores a revisar, no sólo claramente nietzscheano, sino profundamente dionisiaco. El incomparable Georges Bataille.

III.- Capítulo II. Michel Foucault

*Soy simplemente nietzscheano e intento ver,
en la medida de lo posible y sobre un cierto número
de puntos, con la ayuda de los textos de Nietzsche ...
lo que se puede hacer en tal o cual campo*

Continuando con el objetivo planteado como el sentido primordial de esta investigación, a saber, intentar dar cuenta de la huella del pensamiento nietzscheano en las propuestas de los pensadores y filósofos franceses en el siglo XX, después de lo revisado en relación a quien podríamos llamar la primer gran figura representativa de esta herencia, Georges Bataille, y que perfectamente podemos ubicar de manera específica en un contexto histórico determinado, en referencia al tiempo y espacio de su producción y circulación, explícitamente, el último texto trabajado: *Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*. Publicado en París, en el año 1967, por Ediciones Gallimard, nos ha dado no sólo una idea, sino una contundente evidencia del importante peso que revestía la palabra nietzscheana para algunos de los intelectuales franceses más importantes de este momento epocal de pensamiento, ya desde la década de los años treinta, como sin duda lo fue Georges Bataille.

Más allá de este importante personaje en el ámbito intelectual francés, y no tomándolo como una sucesión lógica, ni lineal, como un mero intercambio de nombres, sino mucho más instalados en el orden de la transmisión de un saber, de la transferencia de una pasión, de un estremecimiento; aparece en la escena, y es momento de trabajar en torno a él y su producción, no sólo uno de los *quizá* “más

nietzscheanos” franceses de esta modernidad, sino también y sin lugar a dudas, uno de los pensadores más agudos, críticos e incisivos de la actualidad.

Sí, no fue un fundador de escuela, pero sí llegó a constituirse como una mirada excepcional de su época, como una voz autorizada de crítica y debate, con todo lo que esto implica, me refiero al filósofo francés, Michel Foucault.

Convoco, acompañando el sentido de mi lectura, lo que propone Ramón Chaverry en su artículo titulado: *Nietzsche en la Obra de Michel Foucault*, al plantear: “Existe una recuperación de Nietzsche que vale la pena estudiar pues ha llevado a derroteros inesperados que han transformado el pensamiento contemporáneo. Nos es imposible soslayar, entre estas lecturas, la que elabora Michel Foucault cuando, inspirado en *La genealogía de la moral*, desarrolló su propia perspectiva bautizándola también como genealogía.”¹¹⁸

No es mi intención emprender el trabajo de una biografía que trate de dar cuenta de la vida y obra de este importante pensador de la modernidad, pues intelectuales de esta presencia política y académica, es difícil que ante su partida *física* de este mundo, no se dé una lucha con la muerte simbólica para intentar preservar en la vida, eso a lo que se designa como *su obra*, su palabra, su legado, etc. Pues como dijera quien fuera su cercano amigo y editor, ante la noticia de su desaparición, Pierre Nora: “Foucault muerto: no hay un solo intelectual en este país al que estas

¹¹⁸ Ramón Chaverry. *Nietzsche en la Obra de Michel Foucault*. Reflexiones Marginales. Recuperado de <http://reflexionesmarginales.com/3.0/>

palabras no le lleguen a la mente y al corazón. [...] Esta muerte es un poco la nuestra y el tañido fúnebre de lo que hemos vivido con él.”¹¹⁹

Existe así, este trabajo de recuperación biográfica de la obra de Foucault por parte de Didier Eribon, quien publica en ediciones Flammarion en 1989 su biografía.¹²⁰

Se encuentran también la serie de textos reunidos en un solo volumen con el breve título (quizá no había nada más que agregar) de *Foucault*, y publicados en 1986 en Les Editions de Minuit, Paris, de la autoría de su compañero y amigo Gilles Deleuze¹²¹, aquel que justamente le nombrara como *un nuevo archivista*. También existe la lectura de uno de sus grandes discípulos y compañero David Halperin, que titula de forma bastante atractiva, me parece, queriendo dar cuenta del enorme impacto que las tesis foucaultianas en torno a la sexualidad provocaron, tomando a ésta no como una cosa o realidad natural, sino como el instrumento necesario de lo que él denominará como prácticas discursivas y políticas, y subrayando con esto, un cierto cliché del que algunos acusan al filósofo y sus seguidores de haberse convertido; en fin, Halperin titula su texto: *San Foucault*.

Todo esto para decir que no, no es de mi interés elaborar una biografía intelectual en torno a Foucault, como sí lo es el poder construir una mirada transversal en torno a algunos momentos de su obra; con todo lo problemático que esto sea, que pueda dar cuenta y arrojar luz sobre la influencia que el filósofo de Sils-María provocó en

¹¹⁹ P. Nora. *Le Nouvel Observateur*, 29 de junio de 1984. Citado por. Francois Dosse. En *Historia del Estructuralismo Tomo II*. Ed. Akal. Madrid 2004. p.439.

¹²⁰ Didier Eribon. *Michel Foucault*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1992. (Versión en Castellano)

¹²¹ Gilles Deleuze. *Foucault*. Ed. Paidós. 1987. (Versión en Castellano)

el pensamiento, y en la producción discursiva de Foucault. Una vez más, se presenta explícitamente el objetivo de mi investigación; tratar de encontrarnos con esa presencia dionisiaca, con esa sensible herencia nietzscheana, con esa profunda y distintiva huella de Friedrich Nietzsche, habitando al interior de las propias propuestas de Michel Foucault.

Ahora bien, se vuelve impensable plantear esta visión transversal de la obra de Foucault sin situarla en su contexto de nacimiento, de producción; no de Foucault, sino de su discursividad. Este momento en el que se dan las condiciones de posibilidad para que pueda gestarse esto a lo que sólo después se le designa como el pensamiento de Foucault, no es otro más que aquel que se le ha conocido como Estructuralismo.

Más que una definición que pueda explicar este acontecimiento, intentaré ir dando cuenta, de forma muy breve, de ese movimiento intelectual, de esa nueva forma de pensar y asumir el mundo y sus problemáticas, que se posibilitó específicamente en París, en el escenario posterior al fin de la segunda guerra mundial y en el que confluyeron las propuestas de diversos personajes en distintas disciplinas y que desde la particularidad de sus producciones fueron conformando esta nueva forma de saber. Y aunque hoy se pueda decir o nombrarle tan sólo como un *momento*, y ningún intelectual se asuma con este apellido; el momento estructuralista, que ha pasado a la historia, la peculiaridad en la conformación de su mirada, la forma en la que se han construido sus interrogantes, el lugar de problematización sobre el cual se buscó incidir, constituyen hoy marcas, referentes epistemológicos que han

quedado en la manera de cuestionar y cuestionarse sobre el mundo y que subsisten hasta la actualidad. Dicho de otra manera, no se puede plantear una pregunta sobre lo que acontece en el mundo hoy simplemente desechando y sin tomar en cuenta la forma específica de emprender un análisis que le dio nombre e identidad al estructuralismo. Adentrémonos un poco en su conformación.

III.I.- Momento Estructuralista

El estructuralismo se constituye en Francia; más que un alumbramiento, podríamos nombrarle como un estallamiento que acontece en París y que surge desde la inquietud por conseguir ocupar un papel fundamental, quizá como nunca antes lo hubieran tenido, las Ciencias del Hombre. Hay en su seno una verdadera ambición por construir un espacio de auténtica *cientificidad* para los discursos de lo humano, de lo social. Tan prestigioso, tan encumbrado y casi incuestionable como esa cualidad de *cientificidad* reconocida a las ciencias nombradas como *duras* o exactas, tales como las matemáticas o la física.

Todo confluye en un momento en el que la filosofía, o más específicamente, el filósofo deja de ocupar ese lugar de especialista en cualquiera y en todos los temas. El último de los franceses que encarna esta tradición y que justamente se constituirá como el punto de partida desde el cual se va a operar un auténtico giro de una *autoridad filosófica*, de ese intelectual comprometido, al encumbramiento de las Ciencias del Hombre, será Jean-Paul Sartre. Este importante filósofo había quedado en el lugar de la gran figura representativa de los intelectuales de la posguerra y no

hay que olvidar, pues esto será fundamental, que desde su posición existencialista pugnaba, apelaba por un humanismo, que mirado desde cierto punto de vista adquiere sentido si se le toma como una especie de llamado conmovedor, si pensamos a Sartre como un sobreviviente, y en cierta medida, testigo de los horrores de la guerra; aunque exactamente es, desde ese mismo punto, el de los horrores de los que es capaz el hombre, el punto más fuerte y violento de crítica al humanismo que le espetarán posteriormente sus detractores.

Pero ya en el París de los años cincuenta, la historia comienza a ser distinta. Una de las primeras figuras representativas de lo que se constituirá como el estructuralismo, será el filólogo que concede todo el peso a la lingüística, Georges Dumézil, de quien dirá el propio Lévi-Strauss que “ha sido el iniciador del método estructural,”¹²² comentará en relación a esta figura del filósofo como intelectual comprometido: “No, siento incluso una especie de repulsión por los que hacen ese papel. Por Sartre en particular.”¹²³ Así, es un cierto ataque a la filosofía y el alejamiento de la figura particular del filósofo lo que va dando paso a un lugar más prominente de las Ciencias del Hombre en general. Mas no hemos llegado aún, ni siquiera tocado de cerca, a lo que va dando lugar a la construcción del estructuralismo. Para ello será fundamental un encuentro clave, decisivo, entre dos disciplinas que serán pilares de todo el *pensamiento estructural*; la antropología y la lingüística, pero también, y hay que decirlo con todas sus letras, entre dos

¹²² C. Lévi-Strauss. *Dumézil et les sciences humaines*. Franc-Culture. 2 de octubre de 1978. Citado por Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo I.* p. 50.

¹²³ G. Dumézil. *Entretiens avec D. Eribon*. Gallimard. 1987. p. 204. Citado por Francois Dosse. *Op. cit.* p. 25.

personalidades, dos personajes que fueron faros no sólo en sus respectivas prácticas, sino que cuyos aportes trascendieron justo sus límites y fronteras. Me refiero a Claude Lévi-Strauss desde la disciplina antropológica y a Roman Jakobson desde el ámbito de la lingüística. A este respecto podemos hablar de un encuentro en lo real y también en sus intereses y sus apuestas, un verdadero encuentro en lo intelectual.

Es por invitación de la New School for Social Research de Nueva York que Claude cruza el Atlántico y se deslumbrará con quien en ese momento se encuentra impartiendo concurrecidos cursos de fonología *estructural*, Roman Jakobson. Es este encuentro eminentemente fértil y fructífero desde el principio, el que va a propiciar, en estricto sentido, el nacimiento nada menos que de la Antropología Estructural; podemos decirlo así, la primer gran producción estructuralista. Comenta el historiador Francois Dosse al respecto: “Lévi-Strauss sigue el consejo de Jakobson cuando comienza a redactar en 1943 su tesis, que se convertirá en una obra esencial: *Las estructuras elementales del parentesco*.”¹²⁴

Es curioso que antes de que se sucediera en Paris el retorno a la obra de Freud, ya había una lectura por parte de Lévi-Strauss cuando se “encuentra” con la importancia de la estructura mientras está haciendo trabajo de campo; recordemos que antes de ser el padre de la Antropología Estructural, es etnólogo y se encuentra distanciado de la filosofía y llevando a cabo trabajo de observación con las tribus en

¹²⁴ Francois Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 28.

el Brasil. Dirá sin ambigüedades el gran etnólogo francés: “La antropología es ante todo una ciencia empírica... el estudio empírico condiciona el acceso a la estructura.”¹²⁵ Más claro, no puede ser. Es observando las relaciones filiales y parentales; específicamente la prohibición del incesto, que se encuentra con que hay una estructura inconsciente que soporta esta modalidad específica de relación, estos sistemas de parentesco, intercambio y pertenencia. Pero hay algo fundamental, y es que Lévi-Strauss encuentra en estos fenómenos observados, que estas reglas son de carácter *inconsciente* y que su operatividad se corresponde nada menos que, hallazgo sorprendente, con las leyes del lenguaje.

Es así que Lévi-Strauss y su Antropología Estructural se constituyen como este primer gran modelo de Ciencia Humana, distinto y alejado de la filosofía, pero también, y esto será fundamental en el establecimiento de su diferencia y especificidad, marcando una distancia posteriormente insoslayable entre esta científicidad humanista y la antropología que reinaba hasta esa época; heredera incuestionable del saber médico, de las ciencias de la naturaleza, que era la Antropología Física y que había estado rodeada de un halo de racismos y reduccionismos y que hacía imposible para muchos, seguir encontrando referentes en esa corriente que juzgaba a los hombres por el tamaño o la forma de su cráneo, o las cuencas de los ojos, entre otras cosas.

¹²⁵ C. Lévi-Strauss. *La mirada distante*. Barcelona. Argos Vergara. 1984. Citado por F. Dosse. *En Historia del estructuralismo Tomo I. Op. cit.* p.30.

Así, con la llegada de la mirada del etnólogo fascinado por las leyes del lenguaje y su novedosa Antropología Estructural prácticamente se entierra, junto con los cadáveres producto de la segunda guerra mundial a la vieja antropología física y sus postulados.

Si con la publicación de su tesis, *Les Structures élémentaires de la parenté*, en PUF, en 1949, Lévi-Strauss da un giro fundamental de lo físico y lo biológico, a lo inconsciente y estructural, será seis años más tarde, en 1955, con la publicación de su texto *Tristes Trópicos* que podemos hablar de un verdadero acontecimiento intelectual para la sociedad parisina de este momento, los años cincuenta.

Es desde múltiples lugares que se escriben elogios a esta obra habitada de nostalgia literaria. Políticos, periodistas, filósofos, intelectuales de todas filiaciones y corrientes escriben, comentan sobre este texto con el que se han encontrado. Retomo aquí, de todos ellos, sólo un comentario, por venir de uno de los personajes fundamentales en el entramado de esta revisión sobre los franceses nietzscheanos. Me refiero a Georges Bataille, quien siendo director de la revista *Critique*, en febrero de 1956, ahí le dedica un largo artículo que titula: *Un libro humano, un gran libro*, y en donde lo que resalta desde la sensibilidad del escritor, es a este Lévi-Strauss que se aleja del laboratorio de antropología, que toma distancia del informe del científico, para escribir más desde la sensibilidad del literato. Imposible que las fibras sensibles de Bataille no se cimbraran frente a tal aventura. Así lo dice el místico escritor: "*Tristes Trópicos* se presenta desde el comienzo no como una obra

de ciencia, sino como una obra de arte.”¹²⁶ Incluso la presencia de *Tristes Trópicos* se expande como una onda hasta llegar a la mítica novela de Julio Cortázar, escrita en París, *Rayuela*. Ahí, el capítulo 59 está conformado exclusivamente por una cita textual del escrito del etnólogo francés: “Entonces, para pasar el tiempo, se pescan peces no comestibles; para impedir que se pudran, a lo largo de las playas se han distribuido carteles en los cuales se ordena a los pescadores que los entierren en la arena apenas sacados del agua.”¹²⁷

El éxito en la recepción de este texto le abre a L. Strauss y su pensamiento y su sensibilidad un lugar de posibilidad de diálogo importantísimo con otras disciplinas como la historia, la filosofía, la sociología y la economía, llegando a ser tan grande el impacto y la fascinación que provoca, como para producir un verdadero efecto de atracción y propiciar que varios profesionistas abandonen sus disciplinas de origen y emprendan el viaje del etnógrafo hacia la antropología.

En este punto de reflexión acerca de los orígenes del estructuralismo como movimiento intelectual surgido en Francia en la década de los años cincuenta, además de la lingüística y la antropología estructural, reaparece cargado de una fuerza y una potencia notables el discurso específico del psicoanálisis. No deja de llamar la atención que esta auténtica revuelta del psicoanálisis en Francia encabezada por el analista Jacques Lacan y que podemos ceñir y asociar

¹²⁶ Georges Bataille. *Crítique* 115. Febrero 1956. p. 101. Citado por F. Dosse. En *Historia del Estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 161.

¹²⁷ Julio Cortázar. *Rayuela*. Ed. Alfaguara. México. 2003. p. 365.

perfectamente con la consigna de un retorno a Freud, y que es verdaderamente innegable que esta relectura de Freud llevada a cabo por Lacan viene a sacar, a salvar a la teoría freudiana de una serie de malentendidos establecidos, de equívocos pan-sexualistas, de lecturas mediocres y superficiales; y de una práctica evidentemente distorsionada, y en algunos casos desprestigiada, llevada a terapéuticas sanadoras o fortalecedoras del yo, tenga, en esta refundación por parte del emblemático Lacan un punto de anudamiento con el etnólogo Lévi Strauss.

Es así, que hay dos artículos de la pluma de Lévi-Strauss que tendrán una influencia decisiva para Jacques Lacan y sus seguidores analistas. Los títulos de los artículos, son ya bastante sugerentes en torno a esta práctica. Ambos textos escritos en 1949. *El Hechicero y su magia*, y *La eficacia simbólica*, serán letras referenciales en esta nueva empresa refundacional del psicoanálisis encabezada por el Doctor Lacan.

Desde luego que la producción de Lévi-Strauss no se reduce a estos textos aquí comentados, el volumen de su obra es vasto y su influencia incuestionable y decisiva no sólo en la fundación de la Antropología Estructural, sino como uno de los pilares para la conformación de este momento estructuralista en el que alzaron la voz con propuestas innovadoras disciplinas como el psicoanálisis, la historia, la sociología o la literatura.

El otro gran faro que alumbra con sus propuestas la creación del estructuralismo fue el lingüista ruso Roman Jakobson. Jakobson en su estudio, además de interesarse por la fonología, adelanta que existe un doble carácter en el lenguaje. Esta doble

vía que encuentra en el interior de su funcionamiento supone dos operaciones claramente distintas que consisten en seleccionar, pero también en combinar determinadas entidades lingüísticas. El seleccionar tiene que ver con la acción de sustituir una unidad de lenguaje por otra. A esta acción se le conoce desde la retórica con el nombre de metáfora. Existe otra operación dentro del lenguaje y sus unidades que se funda en la posibilidad de la combinación de las mismas. A esta figura del lenguaje se le denomina metonimia. Así, Jakobson propone que todo el mecanismo del lenguaje funciona de acuerdo con estas dos propiedades, metáfora y metonimia. La cultura en general con sus diferentes expresiones se sostiene plenamente en el predominio de una de estas operaciones con relación a la otra.

Así, nacerá con Jakobson la Fonología Estructural, y que posteriormente, ya en su estadía en los Estados Unidos compartirá con Lévi-Strauss creando así ese fecundo intercambio entre lingüística (estructural) y antropología (estructural), en donde lo que comanda el saber de ambas es el soporte de la estructura. Recordemos que la estructura es ese espacio en donde se lleva a cabo una serie de articulaciones entre elementos, en donde lo fundamental no son los elementos en sí mismos ni su valía asociada a una singularidad, sino el establecimiento de esta relación entre ellos; pero al mismo tiempo, esta relación no puede darse sin el espacio que los soporta y los posibilita, que es el espacio de la estructura misma.

Si bien este movimiento estructuralista constituye sin lugar a dudas un momento fecundo que marcó un trazo imborrable en la historia del pensamiento moderno, que produjo posturas y planteamientos que fueron objeto de análisis, debates,

discusiones, alianzas y fracturas, que lanzó a la inmortalidad a personajes emblemáticos de este tiempo como el propio Lévi-Strauss, Michel Foucault, o Jacques Lacan; que puso en circulación en el mundo de las ideas planteamientos que sesenta años después siguen siendo motivo de producción, y que vino a poner en crisis, una cierta forma del ver el mundo, o dicho de otra manera, que el mundo intelectual quizá no pueda pensarse igual después de este momento de ebullición del pensamiento relacional intelectual, habitado por personajes tan importantes como aquellos a quienes podemos nombrar como los iniciadores, como son: Lévi Strauss y Jakobson, Greimas o Todorov; que provocó textualidades tan estremecedoras como las de Barthes o Foucault, propuestas avasallantes como las de Lacan o Derrida, o apuestas ideales tan enloquecidamente únicas como la de Althusser.

Si bien todo este movimiento no puede dejar de ser fascinante, no es el motivo de mi investigación hacer una revisión específicamente sobre lo que se jugó y, o, cómo es que se fue posibilitando la construcción de este momento-movimiento nombrado como estructuralismo. Para mayor referencia a esta mirada específica existe el brillante y completo trabajo de Francois Dosse titulado justamente *Historia del Estructuralismo*. Si he emprendido una lectura general sobre algunas cuestiones que implican lo sucedido en este movimiento es, por el lugar específico de su gestación y nacimiento, la Francia intelectual de la posguerra, y principalmente debido al objetivo específico de mi investigación, la presencia de los planteamientos nietzscheanos, la impresión del pensamiento-Nietzsche en la producción de saber de este momento específico del Estructuralismo. Ya lo anunciaba anteriormente,

dentro de todo este desfile de personajes, en esta auténtica constelación de estrellas que constituyó este momento estructuralista aparece un nombre, una escritura, una discursividad, una crítica y también un personaje, aunque él mismo haya anunciado su borradura y desaparición, que sin duda brilló con una luz casi enceguecedora, y hacia el cual dirigiré la mirada, el filósofo Michel Foucault.

Antes de adentrarnos a la especificidad que rodea este nombre, vayamos una vez más, al contexto.

III.II.- La Filosofía a Escena

¿Qué es para él la filosofía sino una especie de filología siempre en suspenso, una filología sin término, desarrollada siempre más lejos, una filología que no sería nunca absolutamente fijada?

Es imposible no subrayar la entrada en escena, el retorno a un lugar de autoridad del discurso filosófico cuando, como se revisó anteriormente, tanto la disciplina filosófica, como la figura del filósofo habían sido objeto, si no, de un desprestigio propiamente dicho, pues quizá no han dejado de existir nombres importantes en el ámbito de esta disciplina en el contexto francés, sí hubo un cierto y real distanciamiento de su decir, en privilegio de la antropología, la lingüística, la literatura, el psicoanálisis y las ciencias humanas en general, en los nacientes años cincuenta.

En este terreno, la última figura emblemática que aún vivía, aunque había tomado la decisión de mantenerse en un cierto aislamiento y mutismo debido a la crítica que este nuevo aire de modernidad le espetaba sin miramientos, había sido Jean-Paul Sartre. La filosofía seguía teniendo un papel de peso en la academia francesa, sin duda seguía siendo la reina en recintos como la Sorbona o la École Normale Supérieure (ENS). Nombres como Jean Hyppolite, Georges Canguilhem, Raymond Aron, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty, Jean Wahl; entre otros, comandaban el pensamiento filosófico de la época y su transmisión. Pero no se había hecho estallar la frontera filosófica para conmovir y atravesar otros pensamientos y disciplinas, de una forma tan incisiva y contundente, hasta la llegada de Paul-

Michel Foucault. Seguramente sin proponérselo, desde un primerísimo momento se comenzaba a constituir la fuerza y solidez, la brillantez de un pensamiento de ruptura y de discontinuidad que la historia ya no podrá negar.

Michel Foucault nace el 15 de octubre de 1926 en el seno de una familia burguesa, acomodada; inscrita, lo cual no es menor para el posterior desarrollo de su obra, en la práctica médica, siendo su padre un prestigioso cirujano. A este respecto apunta Francois Dosse: “Si bien Michel Foucault no abraza la carrera médica, no deja de estar marcado por un modelo, el de la medicina, como prisma a través del cual se pueden captar las ciencias humanas, a partir de sus huellas visibles, de sus distintas positividades, pero tomadas al revés, desde su lado negativo, al estilo del médico que intenta recuperar la salud tratando la enfermedad, por la patología.”¹²⁸

En esta cuestión por la posible separación entre la vida y la obra, pensando en esta especie de marca, baste recordar la temática que motivó algunos de sus trabajos como *locura y sin razón*, *historia de la locura*, *el nacimiento de la clínica*, *el poder psiquiátrico*, entre otros. Podemos decir que sí, hay una distancia del asunto paterno y del ejercicio de la medicina como profesión heredada, pero también podemos encontrar, sin duda, no sólo un acercamiento o inquietud, sino todo un interés, un interés profundamente crítico, un objetivo claro y manifiesto en analizar desde ese lugar de lo *no pensado*, la constitución histórica de esta práctica discursiva, la medicina, y la puesta en acto de sus diversos dispositivos.

¹²⁸ Françoise Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 172.

Así, a los 19 años, en 1945 Foucault, se instala en París para preparar su examen de entrada al prestigiado recinto de la calle Ulm, la École Normale Supérieure (ENS) y en donde su inclinación hacia la filosofía se ve profundamente marcada por su formación con Jean Hyppolite, quien en ese momento se encuentra a la cabeza de la corriente fenomenológica introduciéndolo en las lecturas de los autores imprescindibles de ese momento, que eran Hegel, Husserl, y Heidegger. Además de su formación hegeliana con Hyppolite, hay otro encuentro en la École que será decisivo para la constitución de su pensamiento; quien habrá de influenciar no solamente a Foucault, sino que ocupará el lugar de un verdadero *patriarca intelectual* de toda una generación de pensadores franceses, una especie de Moisés guiando a su pueblo de filósofos hacia la tierra prometida del pensamiento, el marxismo; a saber, Louis Althusser.

Personaje emblemático, representante de un idealismo, quizá como ningún otro en esta época, Althusser encarna y representa hasta sus últimas consecuencias, hasta la locura misma, la consigna de una relectura de la obra de Marx, una revaloración de sus postulados, un renacimiento de su crítica a los modos de producción en el capitalismo y los lazos que eso genera; casi a la manera de una salvación, acto que se inscribe en todo un contexto histórico y epocal de una serie de retornos a, aquellos que se les da el nombre de teóricos o maestros de la sospecha: Nietzsche, Freud y Marx. Contexto, el específico de estos retornos, que se revisará a detalle más adelante.

Sobre este fecundo encuentro, escribe Francois Dosse: “A comienzos de los años cincuenta, la gran máquina para pensar es el marxismo, y Althusser inicia a sus oyentes, entre ellos Michel Foucault en el pensamiento de Marx. Incluso lleva a este último a las filas del PCF.”¹²⁹

Pero si bien este será un encuentro intelectual fructífero en muchos sentidos, tanto el de Foucault con Althusser, como el de éste con la obra de Marx y que dejará una marca indeleble en el pensamiento filosófico y también político tanto de Foucault como de otros filósofos y pensadores de su generación, habrá un encuentro posterior, no en lo personal, sino en lo intelectual que decantará de manera definitiva su manera de preguntarse sobre el mundo, su posición teórica e intelectual.

Es en el año de 1953, el mismo año en el que el Doctor Lacan inicia su apuesta de retorno a Freud con la apertura del que a la postre se convertirá en su mítico seminario del Hospital Saint Anne, el que da inicio a su labor de estudio y transmisión del psicoanálisis, y que en este año del 53 enmarca con el título, precisamente de *Los escritos Técnicos de Freud*. Mientras esto acontece en el mundo del psicoanálisis, es con un Michel Foucault de 27 años que se produce su encuentro con los estremecedores planteamientos del filósofo alemán; encuentro que podríamos equiparar con el de un rayo en plena noche. Introduce Francois Dosse el testimonio de un amigo cercano a Foucault que da cuenta del imborrable

¹²⁹ *Ibid.* p. 175.

momento: “Hegel, Marx, Heidegger, Freud; estos eran en 1953 sus ejes de referencia, cuando se produjo el encuentro con Nietzsche. [...] Vuelvo a ver a M. Foucault leyendo al sol, en la playa de Civitavecchia, las Consideraciones Intempestivas. [...] Desde 1953, se esboza el eje de un proyecto de conjunto: una decisión ética de espíritu nietzscheano culminaba una crítica genealógica de la moral y la ciencia.”¹³⁰

A partir de este momento, la impronta de la letra nietzscheana será manifiesta en la obra de Foucault. Textos como el que escribe de manera posterior y publica en 1969; *La Arqueología del saber*, o la importante conferencia que dicta en 1964 y que da cuenta de éste momento epistemológico de retornos a, y que titula justamente *Nietzsche, Freud, Marx*, o el texto de 1971, presentado en ocasión del homenaje a su maestro Jean Hyppolite, titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*, y en relación a sus últimos textos publicados cuyo interés fue emprender esta revisión acerca de la *Historia de la sexualidad*, su tomo I titulado nietzscheanamente, *Voluntad de Saber*; todos ellos, textos que dan cuenta, no de manera velada ni cifrada, sino claramente manifiesta, abierta, de la presencia del espectro nietzscheano en la obra del filósofo francés.

En consonancia con mi planteamiento, convoco a manera de breve diálogo, lo propuesto por Aitor Alzola en su artículo *Pensar con Nietzsche*, en el que afirma: “El homenaje más claro y conocido a su obra lo encontramos en el primer volumen de

¹³⁰ M. Pinguet, *Lé Debat 14*. 1986. Citado por Francois Dosse, *Historia del Estructuralismo. Tomo I. Op cit.* p. 176.

la *Historia de la sexualidad*, y para ser más precisos, en el título que eligió para el libro: *La voluntad de saber*. Pero a diferencia de otros autores como Deleuze o Klossowski, que compartían su misma pasión por la obra del autor maldito, nunca escribió un libro sobre su pensamiento.”¹³¹

Como también por Ramón Chaverry, quien plantea:

“La inspiración nietzscheana ayudó a Foucault a liberarse del autor de *La fenomenología del espíritu* pues logró plantear la idea de un antagonismo sin contradicción, un análisis del antagonismo fuera de la dialéctica, así, un análisis de las relaciones de poder, de las luchas sin subsumirse en un proceso dialéctico de contradicciones, donde la lucha y el combate serían factores reales de la sociedad, no procesos dialécticos. En este sentido Foucault se encuentra más cercano a un razonamiento nietzscheano de la lucha continua que a una contradicción hegeliana.”¹³²

Siguiendo esta filiación, continuaré el análisis emprendido en este capítulo, refiriéndome a los distintos momentos, algunos, de la obra de Michel Foucault en donde se hace evidente la huella del pensamiento nietzscheano, al interior de su propia producción. Para ello he designado, desde una lógica que corresponde específica y únicamente a los intereses de mi propuesta, tres importantes momentos que desarrollo a continuación.

¹³¹ Aitor Alzola. *Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche*. En *Eikasia*. Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Enero 2017. p. 259.

¹³² Ramón Chaverry. *Nietzsche en la Obra de Michel Foucault*. Reflexiones Marginales. *Op. cit.*

III.III.- 1er Momento. Foucault y la Locura

Como vimos anteriormente, el encuentro con los planteamientos del filósofo alemán se produce en 1953 y será ocho años después, en 1961 que ocurre todo un acontecimiento en el aula Louis-Liar de la Sorbona; a saber, la presentación de la tesis de Foucault, el tema motivo de la disertación, la locura. Recordemos que el tema y la presencia de la locura fueron decisivos para el filósofo de Sils-María, lo dice, como todo lo que nos dejó, de forma absolutamente directa, por ejemplo, en su texto titulado *La Gaya Ciencia*:

“¡porque la demencia tiene un ritmo tan alegre! Se necesita, así pues, intelectos virtuosos - ¡ay!, quiero usar la palabra más inequívoca-, se necesita la *estupidez virtuosa*, se necesita diapasones inmovibles del espíritu *lento* para que los creyentes de la gran fe total permanezcan juntos y sigan bailando su baile: es una necesidad fisiológica de primer rango la que aquí manda y exige. Nosotros los distintos somos la excepción y el peligro...”¹³³

Recordemos que planteaba también que los filósofos del porvenir tendrían que ser un poco locos, tema que se revisó anteriormente en la relación de la huella de Nietzsche impresa en Georges Bataille.

Podemos ubicar desde aquí, un primer punto de acercamiento entre el filósofo alemán, y el francés, el asunto de la locura. La forma de encararla por Foucault, es la que deja verdaderamente estupefactos a los asistentes; tanto a los oyentes, como

¹³³ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Ed. Edaf. Madrid. 2002. p. 146.

a aquellos que fungieron como los sinodales. Nombres encumbrados en la academia institucional francesa como Jean Hyppolite, Georges Canguilhem y Daniel Lagache.

Lo que sin duda deslumbra en la presentación y defensa de este texto que Foucault titula *Locura y Sin razón* (*Folie et déraison*) es la manera en como toma, desde una revisión histórica; arqueológica, a la locura. “El objeto de la investigación, la locura, debe ser liberado de la pluralidad de discursos que lo tienen cautivo: todos los saberes con pretensiones científicas –jurídico, médico, policial- son llamados al estrado para captar mejor la forma en la que hacen nacer esta figura del Otro de la razón.”¹³⁴

Desde este primerísimo momento empezará eso de lo cual hizo obra Foucault y que posteriormente se le designará como *pensar lo no pensado*. Lo dirá el propio Michel al referirse posteriormente a este texto. “No he querido hacer la historia de ese lenguaje; más bien la arqueología de ese silencio.”¹³⁵ Darle un lugar, una voz, un espacio a eso excluido, encerrado, recluso, medicado, silenciado por la historia oficial de la razón y sus prácticas. Es sin duda la originalidad en la agudeza de esa posición de pensamiento lo que hace que esa disertación de Foucault adquiera el estatuto de un verdadero acontecimiento, que se convierta; a la manera de una metáfora, en una especie de nacimiento de una nueva autoridad del intelecto. A este

¹³⁴ Francois. Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 179.

¹³⁵ M. Foucault. *Folie et déraison*. Citado por F. Dosse. *Historia del Estructuralismo. Op. cit.* p. 179.

respecto dirá el amigo de Foucault, quien presenció ese acto inaugural: “Allí pasó algo inaudito: los miembros del tribunal estaban fulminados.”¹³⁶

Así, desde este momento primigenio y fecundo Michel Foucault emprende una crítica, una revisión genealógica en la modernidad, de la relación establecida entre razón y locura; me parece, muy a la manera de una continuidad de lo realizado por Nietzsche desde esa revisión de aquello que se conceptualizó en torno a los términos Bien y Mal en su *Genealogía de la Moral*.

Hay una consonancia con mi propuesta en este planteamiento y en la lectura, que a su vez, realiza Alzola y en donde plantea. “Foucault situará su obra en una directa continuidad con la obra del alemán al afirmar que su trabajo podría entenderse como una <<genealogía de la moral>>.”¹³⁷

Fundamentado en su trabajo de tesis y a partir de esta relación subyacente con el discurso médico desde su *herencia* familiar, con esa cierta inquietud concerniente a la locura nietzscheana, trabajará su texto para publicarlo como *Folie et déraison. Histoire de la folie á l' âge classique*, en editorial Plon, en 1961. A grandes rasgos, es un trabajo que se interesa y profundiza sobre dos construcciones modernas fundamentales. La primera será la figura del loco; surgida a partir del discurso médico y que se anuda y se consolida con la creación del espacio específico para su encierro, con la creación del manicomio. Y la otra, será el encumbramiento de la

¹³⁶ Pierre Macherey. Citado por F. Dosse. *Ibid.* p. 178.

¹³⁷ Aitor Alzola. *Pensar con Nietzsche. Op. cit.*

figura del médico psiquiatra. Figura que encarna, desde el discurso de la ciencia, *el lugar del que sabe*. Desde aquí se comienza a gestar esa relación siempre problemática para el crítico Foucault entre saber y poder, relación que no dejará de poner en su máxima tensión desde la agudeza de su pensamiento.

Podemos pasar en esta brevísima revisión de algunos aspectos de la obra de Foucault a lo que para mis intereses he denominado como:

III.IV.- 2º Momento. Foucault Estructuralista

Hago una revisión desde este momento histórico por la importancia que reviste para el propio Foucault y la producción de su obra, porque se inscribe justamente en el momento de mayor auge; en el momento clímax de todo el pensamiento estructuralista, y porque es, sin lugar a dudas, más que lo anterior, la producción específica de este momento, lo que lanzará al filósofo a la cumbre intelectual de su época para no perder ese lugar nunca más.

Es el año 1966, la efervescencia del pensamiento estructural no puede ser mayor; en el año al que se le consideró como el año estructuralista, cuestión que no es menor, el acontecimiento del año indiscutiblemente será la publicación de *Las Palabras y las Cosas*, de Michel Foucault, con su amigo y editor, Pierre Nora, en Gallimard. “El acontecimiento del año que relega por su éxito a un segundo plano a las demás obras es sin duda la aparición de la obra de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*. Hecho sin precedentes, la tirada se agota en algunos días... En el año

1966, cuando el libro apareció en abril [...] vende 20.000 ejemplares y en 1987 la venta se elevará a los 103.000 ejemplares, cifra totalmente excepcional...”¹³⁸

Texto que se aleja de esos puntos críticos relacionados con el discurso médico y que en un inicio tenía pensado acompañar por el subtítulo de *Arqueología del Estructuralismo*, desde el prefacio mismo del escrito, el autor nos va advirtiendo ya de lo que trata su apuesta; de hacer surgir, ahí en donde no aparecen de manera tan evidente, los *Códigos fundamentales de una cultura*, y que se encuentran ordenados de cierta forma, y al mismo tiempo, también van ordenando los modos de ser y cómo se han construido los conocimientos en los discursos de lo humano. Dicho textualmente: “...lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistémico, la *episteme*... sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio de saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una *arqueología*.”¹³⁹

Texto fundamental que pone en el banquillo de los acusados la idea de un sentido ahistórico trascendental, fijo, en relación a las ciencias humanas. Con esta crítica, va implícita también otra, que se dirige a la noción de tiempo que ha sostenido esa visión lineal de los hechos. En contrapartida a esta visión continuista de la historia lo que Foucault va a introducir y a proponer es pensar justo en las discontinuidades,

¹³⁸ Información proporcionada por Pierre Nora. Citado por F. Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 357.

¹³⁹ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. México. 2007. p. 7.

como ese lugar de lo impensado y de aquello en donde se cifra lo verdaderamente importante del acontecer histórico y que a él le interesa; en este sentido, más que un diálogo, Foucault abre una crítica incisiva y directa contra La Historia, o más precisamente, contra la forma *clásica* de hacer historia. Desde este momento, se abre, se despliega el inicio de una relación, cuando menos problemática y muy compleja con los historiadores de su época. Plantea Dosse a este respecto:

“Tras haber hecho bajar al héroe y fetiche de nuestra cultura de su pedestal, Foucault ataca el historicismo, a la historia como totalidad, como referente continuo. La historia foucaultiana ya no es descripción de una evolución, noción tomada de la biología, ni descubrimiento de un progreso, noción ético-moral, sino el análisis de las transformaciones múltiples en acción, localización de discontinuidades, como relámpagos instantáneos.”¹⁴⁰

Lo explicará el propio autor en relación al título de su obra; en esa revisión crítica y profunda sobre la época clásica, que es en donde se ha fundamentado la construcción de saber del hombre; dirá: “La tarea fundamental del discurso clásico es atribuir un nombre a las cosas y con este nombre nombrar su ser.”¹⁴¹ Se asistía a una creencia en donde el nombrar las cosas les asignaba un sentido y un lugar en el mundo; lo que viene a decir Foucault es que esta relación de las palabras con las cosas en donde las palabras remitirían y darían cuenta de las cosas que designan no se sostiene más. Lo plantea explícitamente en uno de los apartados más interesantes de su texto:

¹⁴⁰ F. Dosse. *Historia del Estructuralismo Tomo I. Op. cit.* p. 376.

¹⁴¹ M. Foucault. *Las palabras y las cosas*. Citado por F. Dosse. *Historia del Estructuralismo Tomo I. Op. cit.* p. 379.

“La vocación profunda del lenguaje clásico ha sido siempre la de hacer un “cuadro”: sea como discurso natural, compilación de la verdad, descripción de las cosas, corpus de conocimientos exactos o diccionario enciclopédico... en la época clásica, el discurso es esta necesidad translúcida a través de la cual pasan la representación y los seres... La posibilidad de conocer las cosas y su orden pasa, en la experiencia clásica, por la soberanía de las palabras.”¹⁴²

A partir de la lingüística con Saussure y Jakobson, las palabras ya no designan ni remiten a las cosas, mucho menos a su ser; las palabras remiten a otras palabras, los significantes a otros significantes, creando como efecto, entre muchos otros, el estallamiento del sentido metafísico, asignado, oculto, a descubrir. Desde esta nueva lectura, de lo que da cuenta el juego signifiante es de la estructura que las sostiene y a este respecto, aclara Foucault su postura: “El punto de ruptura se sitúa el día que Lévi-Strauss para las sociedades y Lacan para el inconsciente nos han mostrado que el sentido no era probablemente más que una especie de efecto de superficie, una reverberación, una espuma, y lo que nos atravesaba profundamente, lo que estaba antes que nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio no era más que el sistema.”¹⁴³

Lo dice claramente también, desde el inicio de su texto/acontecimiento. “...el lenguaje pierde su lugar de privilegio y se convierte, a su vez, en una figura de la historia coherente con la densidad de su pasado.”¹⁴⁴

¹⁴² Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Op. cit.* pp. 302, 303.

¹⁴³ M. Foucault. Entrevista, *La Quinzaine Littéraire*. Citado por F. Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 372.

¹⁴⁴ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Op. cit.* p. 8.

Quizá uno de los efectos que más me interesa resaltar al interior de este texto es el que pone de manifiesto su evidente filiación y cercanía con el filósofo alemán motivo de nuestro estudio, y que no dejará de ser un tema polémico, pues se refiere a la desaparición, a la muerte del hombre. Tema que extenderá también y continuará trabajando posteriormente cuando lo refiera en 1969 a la muerte del autor. Pero, *Las Palabras y las Cosas* y el contexto de su aparición en el firmamento, es 1966, el año de la estructura.

El hombre, figura efímera, apenas surgida en el siglo XVIII se desvanece, se desfigura, desaparece frente al peso de la estructura. Así lo dice el agudo pensador francés: “El hombre... no es sin duda más que un cierto desgarrón en el orden de las cosas... El hombre no es más que una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber.”¹⁴⁵ No hay que olvidar que esta posición, si la podemos llamar así, antihumanista, representa un enfrentamiento ideológico y de manera directa principalmente contra la figura de Jean-Paul Sartre, como se mencionó anteriormente.

Se critica la figura del hombre como sobrevalorada y se le coloca en un lugar efímero, de finitud, frente a la posición sartriana existencialista, que para Foucault será simplemente y sin rodeos, un pensamiento, el de Sartre, correspondiente al siglo XIX. Dice Michel Foucault en una frase contundente: “Antes del fin del siglo XVIII el *hombre* no existía.”¹⁴⁶

¹⁴⁵ M. Foucault. Citado por F. Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 374.

¹⁴⁶ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas. Op. cit.* p. 300.

Si en el pensamiento clásico se creía que las palabras, no sólo representaban y designaban las cosas, sino su ser, la gran paradoja del encumbramiento de la figura del hombre y con éste, de la razón, se dará en el sentido de que con la llegada de la modernidad, con la construcción desde el conocimiento, desde el saber de la razón, de la episteme¹⁴⁷ que organiza las nuevas positividades; el conocimiento de la naturaleza se instaura como ciencia biológica, el conocimiento de la distribución de las riquezas se instaura como ciencia económica, el conocimiento del hombre también como ciencia anatómica, y ahí "... aparece el hombre con su posición ambigua de objeto de un saber y de un sujeto que conoce: soberano sumiso, espectador contemplado..."¹⁴⁸

Ya no sólo aparece el hombre como la figura que se encuentra en la cima de la pirámide de la naturaleza, con la frialdad de la ciencia, producto de lo humano; recordemos que éste es un punto, la crítica a la posición de la ciencia, que trabajó a profundidad el propio Friedrich Nietzsche, quien en su autobiografía, refiriéndose por ejemplo a lo que toca a su *Segunda Intempestiva*, nos dice: "...descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y envenenador en la vida, en nuestro modo de hacer ciencia... Se pierde la *finalidad*, esto es, la cultura: -el medio, el cultivo moderno de la ciencia, *barbariza*..."¹⁴⁹ Así, desde esta frialdad distante desde donde mira y opera la ciencia aparece el hombre en esa dimensión absolutamente nietzscheana, el hombre en su insalvable finitud. Una finitud que paradójicamente atraviesa y al

¹⁴⁷ Foucault denomina episteme a esta relación establecida entre las palabras, las cosas y su orden. *Las palabras y las cosas*. *Op. cit.* p. 304.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 304.

¹⁴⁹ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 83. Cursivas en el original.

mismo tiempo da consistencia a lo propio del hombre, un ser no sólo finito, sino consciente de su finitud. Plantea en relación a esto Michel Foucault: “En el fondo de todas las positividades empíricas y de aquello que puede señalarse como limitaciones concretas en la existencia del hombre, se descubre una finitud –que en cierto sentido es la misma: está marcada por la espacialidad del cuerpo, por el hueco del deseo y el tiempo del lenguaje.”¹⁵⁰ Una interesantísima articulación que propone el autor, entre cuerpo, lenguaje y deseo, en relación a la cuestión de lo humano.

De este que podríamos denominar como un punto de partida sobre el análisis de la finitud del hombre, Foucault profundiza la mirada, desde una filiación evidentemente nietzscheana hacia el territorio del cuerpo al enunciar: “El modo de ser de la vida y aquello mismo que hace que la vida no exista sin prescribirme sus formas, me son dados, fundamentalmente, por mi cuerpo.”¹⁵¹ Así, el filósofo francés Michel Foucault da cuenta sin sutilezas, sin escamoteos de su profunda cercanía con el filólogo alemán Friedrich Nietzsche, desde este texto, sólo posterior a la escritura de su tesis y que fungió como punto de explosión para el estructuralismo y para el propio nombre Foucault. Y en el que aparece, de manera manifiesta, lo que no sucede ni con Freud, ni con Marx, el espectro de Nietzsche. Me atrevo a enunciarlo así, desde el análisis de una trilogía compuesta por *el lenguaje, el hombre y el cuerpo*, o más precisamente, lo que se ha dicho sobre éstos.

¹⁵⁰ Michel Foucault. *Las palabras y las cosas*. Op. cit. p. 306.

¹⁵¹ *Ibid.* p. 306.

Al emprender su análisis sobre el lenguaje, su representación, el sentido nunca manifiesto, sino a descifrar en las palabras asumidas como texto; Michel Foucault no se remite a la lingüística, aún con la presencia innegable que tenía en ese momento. Nos remite también, al filósofo de Sils-María otorgándole el lugar, nada menos, del que hace estallar el lenguaje de la unicidad, hacia una multiplicidad. Esto adquiere un carácter fundamental. Leamos de la pluma de Foucault: “Se podría decir aún que en el siglo XX, si el filólogo Nietzsche...no hubiera sido el primero en acercar la tarea filosófica a una reflexión radical sobre el lenguaje...Y he aquí que en este espacio filosófico-filológico que Nietzsche abrió para nosotros, surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar.”¹⁵²

Michel Foucault, comienza a dar cuenta de la profunda huella que el análisis y la crítica nietzscheana, marcaron en su propia inquietud, en la posición específica desde la cual cuestiona al mundo, y también, en su propia subjetividad.

Así, aparecen como sus dos faros que alumbran el cuestionamiento en torno al lenguaje, al habla y a su ser (el del habla) las figuras de Nietzsche y Mallarmé.

“En tanto que Nietzsche mantenía hasta el extremo la interrogación sobre aquel que habla y a fin de cuentas se libra de irrumpir en el interior de esta pregunta para fundarla en sí mismo, sujeto parlante e interrogante: Ecce homo, Mallarmé no cesa de borrarse a sí mismo de su propio lenguaje, a tal punto de no querer figurar en él, sino a título de ejecutor en una pura ceremonia del Libro en el que el discurso se compondría a sí mismo.”¹⁵³

¹⁵² *Ibid.* p. 297.

¹⁵³ *Ibid.* p. 297.

Nietzsche aparece como esa figura radical de cuestionamiento y análisis del lenguaje. ¿Qué otra cosa lleva a cabo en su *Genealogía de la Moral*, que el análisis filológico, genealógico de las palabras *Bueno y Malo*; a la par de la valoración y el sentido que les fueron asignadas? Esa manera de tomar al lenguaje no sólo desde la semántica, sino como campo de análisis de los valores establecidos, no pasará desapercibida para la mirada aguda del crítico filósofo francés.

En el auge de las relaciones entre los elementos, en la cúspide del pensamiento estructural, Michel Foucault no plantea la muerte del hombre, pero sí retoma el estandarte de su desvanecimiento, hace eco violento de su desaparición. Y ahí, en ese doloroso estremecimiento reconoce el nombre de su ejecutor. Lo plantea así de claro en este texto:

“Es porque estamos tan cegados por la reciente evidencia del hombre que ya ni siquiera guardamos el recuerdo del tiempo, poco lejano sin embargo, en que existían el mundo, su orden y los seres humanos, pero no el hombre. Se comprende el poder de sacudida que pudo tener, y que tiene aún para nosotros, el pensamiento de Nietzsche, cuando anunció, bajo la forma de un acontecimiento inmediato, de Promesa-Amenaza, que el hombre dejaría de ser muy pronto... esto en una filosofía del retorno quería decir que el hombre, desde hacía mucho, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno del hombre, nuestra solicitud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su refunfuñona inexistencia.”¹⁵⁴

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 313.

La desaparición del hombre y de los valores que han enfermado su existencia para dar paso al hombre transmutado; esa es la iniciática propuesta nietzscheana. Foucault por supuesto retomará esta idea y la extenderá, desde su propia postura, hasta llevarla a los límites de sus repercusiones.

En lo referente a ese tercer elemento de su trilogía de análisis, desde una filiación nietzscheana, en este específico texto; a saber, el cuerpo. Conceptualización, territorio de problematización que está presente, me atrevo a decir, a lo largo de casi toda su obra, Foucault le dará el lugar de un modo, un medio de saber para el sujeto. Un medio privilegiado, pero perecedero de saber de una vida que no puede librar lo finito. Si bien no hay una referencia o cita específica de algún texto de Nietzsche a este respecto, sabemos por lo revisado anteriormente, que era un tema fundamental de análisis para el filósofo alemán.

Evidentemente este texto acontecimiento, *las Palabras y las Cosas*, está compuesto de muchos elementos más de crítica, análisis y ruptura; y como he planteado, mi objetivo, no es una hermenéutica del texto en sí, sino intentar dar cuenta del espectro nietzscheano que habita entre las palabras y las letras de este escrito, que vino a ocupar para el estructuralismo el lugar de un grito tan potente, como quizás pocos. Resta sólo, quizá, para cerrar el atravesamiento de este texto desde las voces que lo habitan con Friedrich Nietzsche, dirigir la mirada, una vez más, a esa impresionante revisión del estructuralismo y su época llevada a cabo por Francois Dosse:

“Las palabras y las cosas se sitúa entonces en la filiación del trabajo de Georges Canguilhem. Foucault considera de forma paralela la historia científica a partir de las discontinuidades y de la deconstrucción nietzscheana de las disciplinas establecidas. Esta base nietzscheana de la vía de Foucault se encuentra en un rechazo radical del humanismo. El hombre-sujeto de su historia, que actúa, consciente de su acción, desaparece.”¹⁵⁵

III.V.- 3er. Momento. Foucault Nietzscheano

En lo que concierne a la revisión de la obra de Michel Foucault, es tiempo de dar paso a lo que he propuesto, dentro de mis intereses, como tercer momento de su producción; el Foucault nietzscheano. Este tercer momento está constituido, desde mi revisión, por tres importantes textos, que comparten una peculiaridad, y es que no son textos concebidos desde un inicio como libros, o artículos para publicar, sino que son textos pensados y producidos para presentarse en conferencias, y que alcanzarían el estatuto de publicaciones hasta tiempo después.

El primero se inscribe en un momento crucial para lo que podríamos llamar el nietzscheanismo en Francia, pues es un trabajo que Michel Foucault presenta en el marco del VII coloquio internacional de Royaumont dedicado específicamente a pensar en torno a la obra del filósofo alemán y en el que participaron estudiosos del pensamiento de Friedrich Nietzsche de altísimo nivel como lo son: Gilles Deleuze, Karl Lowith, Jean Wahl y Pierre Klossowsky, entre otros. Este encuentro

¹⁵⁵ Francois Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo I. Op cit.* p. 373.

tuvo lugar en París, en julio de 1964 y de ahí se desprende el texto a trabajar a continuación, y que Foucault titula, justamente *Nietzsche, Freud, Marx*.

III.V.I.- Nietzsche, Freud, Marx

Desde el inicio de su disertación, Foucault no nos habla de estos autores, sino que remite la especificidad de su producción, a lo que designará como *técnicas de interpretación*. Ya desde ahí se opera un viraje, una lectura específica del filósofo francés sobre la obra de estos tres grandes maestros de la sospecha que marcaron a fuego el debate intelectual de la época. Va aclarando Foucault su postura: “Yo creo que cada cultura, quiero decir, cada forma cultural dentro de la civilización occidental, ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje...”¹⁵⁶ Es desde ese punto referencial que enfocará su análisis y va dando cuenta cómo esas técnicas de interpretación del mundo no son estáticas e inamovibles; cómo en la historia de la interpretación del mundo, por decirlo de una forma, se van presentando también virajes epistemológicos, nuevos paradigmas que posibilitan distintas formas de construcción, análisis e interpretación. Las técnicas de interpretación del siglo XX no son las mismas de las que se servían en los siglos XVI, XVII, XVIII, ni XIX.

¹⁵⁶ Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx*. Ed. El Cielo por Asalto. Buenos Aires. 1970. p. 34.

Lo va explicitando con todas sus letras: “Marx, Nietzsche y Freud nos han vuelto a poner en presencia de una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica. El primer libro de **El capital**, textos como **El nacimiento de la tragedia** y **La genealogía de la moral**, la **Traumdeutung**, nos ponen en presencia de técnicas interpretativas.”¹⁵⁷ Lo que salta a su vista es que nosotros, hombres, intérpretes incansables de los signos, del mundo, nos hemos puesto a interpretarnos ahora, con estas técnicas y anuncia una especie de consigna al afirmar. “Y es con estas técnicas de interpretación, a su vez, que debemos interrogar a esos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx.”¹⁵⁸

Lo que es motivo de su interés no son los autores en sí, sino la mirada específica, la forma diferencial en que sus discursos y sus obras constituyeron no otra cosa sino una forma de cuestionar, de interpretar el mundo. Y lo que va a sugerir a continuación es fundamental pues tiene que ver con una auténtica dislocación del signo. En este punto baste recordar el papel fundamental de la semiología en el pensamiento estructuralista y post estructuralista de la época. Plantea Foucault en este contexto: “...me parece que Marx, Nietzsche y Freud no han multiplicado, en manera alguna, los signos en el mundo occidental. No han dado un sentido nuevo a las cosas que no tenían sentido. Ellos han cambiado, en realidad, la naturaleza

¹⁵⁷ *Ibid.* pp. 36, 37. (Negritas en el original)

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 37.

del signo y modificado la manera como el signo en general podía ser interpretado.”¹⁵⁹

Esta nueva apuesta que no busca encontrar, ni develar un sentido oculto, subyacente, ni siquiera inconsciente, se encuentra en total sincronía con lo planteado por uno de los principales semiólogos, personaje indiscutible del estructuralismo francés; Roland Barthes, quien anunciaba como una de las características peculiares del hombre de ese momento epocal, el hombre como un productor de sentido. Recordemos lo que menciona Francois Dosse a propósito de lo planteado por Barthes: “Este hombre estructural se define por el hecho de que produce sentido, y la vía consiste en interesarse esencialmente por el acto productor de sentido más que por el contenido mismo de éste.”¹⁶⁰

Me parece, desde mi lectura, que las técnicas de interpretación establecidas a partir de la discursividad en Nietzsche, Freud y Marx, constituyen ese acto productor de nuevos sentidos, esa pluralización del sentido que ya no responderá a una disposición ni a un espacio homogéneo de los signos. Y ahí inicia Foucault su disertación precisamente con Friedrich Nietzsche, en un complejo cuestionamiento acerca de la profundidad puesta en tensión con la noción de superficialidad.

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 38.

¹⁶⁰ Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo*. Tomo 1. *Op. cit.* p. 237.

Cito *in extenso*, pues el análisis que está emprendiendo Foucault es central, ahí en donde se le ha asociado a Nietzsche con la profundidad...

“Yo pienso, en particular, en ese largo debate que Nietzsche no ha dejado de sostener con la profundidad. Hay en Nietzsche una crítica de la profundidad ideal, de la profundidad de conciencia... esta profundidad sería búsqueda pura e interior de la verdad. Nietzsche muestra como ella implica la resignación, la hipocresía, la máscara... Es necesario, en consecuencia que el intérprete descienda, que sea, como él dice, [un buen escudriñador de los bajos fondos]... y la profundidad es restituida ahora como secreto absolutamente superficial, de tal manera que el vuelo del águila, el ascenso de la montaña, toda esta verticalidad tan importante en Zaratustra, es, en sentido estricto, la inversión de la profundidad, el descubrimiento de que la profundidad no era sino un ademán y un pliegue de la superficie.”¹⁶¹

Es quizá esta una de las disertaciones más explícitas que Foucault le dedica a Nietzsche en este texto. Profundidad...en relación tensa e inexorable con la superficie y salta a la vista que nombra, convoca al intérprete. A ese que tendrá que darle un sentido a aquello con lo que se encuentre, a aquel que tiene que descender para conocer, para saber; aunque eso que conozca, esa aparente profundidad no sea más que, como lo dice, un pliegue de la superficie.

¹⁶¹ Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx. Op. cit.* pp. 38, 39.

Aquí podemos leer también, como una herencia de Nietzsche, una dura crítica a la posición de la ciencia. ¿Qué otra cosa ha pretendido la ciencia, que agudizar la mirada hacia la profundidad? La profundidad del cuerpo, la profundidad del sexo, la profundidad del cosmos, del océano, de las partículas, de los átomos..., de la verdad. Y nos damos cuenta, siempre al final, aún con la profundidad de estos avances, que lo que nos devela la profundidad es que el abismo es más y más hondo; que el desconocimiento está siempre ahí, que por más que se agudice la mirada, que se perfeccione la tecnología, seguimos estando en otra cara, en un pliegue de la superficie. Por paradójico que parezca se descubre una relación consustancial entre profundidad y exterioridad, profundidad siempre de insalvable superficialidad.

La agudeza del pensamiento nietzscheano no ha hecho otra cosa que develar lo cada vez más hondo en insondable de la profundidad.

Esta búsqueda de profundidad, Michel Foucault la equipara a la tarea actual del intérprete, ahí en donde el encuentro con la profundidad sólo viene a develar un abismo más hondo; ahí también la interpretación, debido a la pluralización de los signos, al estallamiento del sentido, viene a poner al descubierto su tarea como una labor sin fin. A partir del siglo XIX, los signos se encadenan en una red inagotable, infinita, no porque reposen sobre una semejanza sin límites, sino porque

hay una apertura irreductible.”¹⁶² Lo nombra un carácter estructuralmente abierto de la interpretación. Recordemos que ya se sucedió el momento del estallamiento epistemológico del signo. A partir de la ruptura del sentido, el único, sobreviene la posibilidad de la multiplicidad de sentidos y también de interpretaciones.

En Sigmund Freud, el otro teórico de la sospecha, Foucault lo rescata a partir de lo que el analista plantea en torno a la experiencia misma del análisis, en su condición de terminable e interminable. Siempre, la vida puede seguir siendo susceptible de análisis; objeto inagotable de interpretación.

Así, analizando en torno a la interpretación, vuelve Foucault a pensar desde Nietzsche, con él. “En Nietzsche es evidente también que la interpretación es siempre inacabada. ¿Qué es para él la filosofía sino una especie de filología siempre en suspenso, una filología sin término desarrollada siempre más lejos, una filología que no sería nunca absolutamente fijada...? Sin embargo, él mostró en **Ecce Homo** cuán cerca había estado de este conocimiento absoluto que hace parte del fundamento del Ser.”¹⁶³

Lo que Foucault trata de sacar a la luz en este texto es la ruptura del significado adherido a un significante; es el estallamiento del sentido único, la pluralización de

¹⁶² *Ibid.* p. 41.

¹⁶³ *Ibid.* p. 42. Negritas en el original.

sentidos, es decir, de interpretaciones. “No hay nada que interpretar”,¹⁶⁴ en este contexto quiere decir que no hay *Un* sentido verdadero a ser descubierto y correctamente interpretado por algún docto o erudito. No hay *Un* significado trascendente ni metafísico que se alcance después de un arduo trabajo de investigación hermenéutica. No hay una verdad a tocar, a siquiera rozar para iluminarse un poco; no hay una insignia, un significado, un símbolo a desentrañar, ni siquiera en la excavación más profunda de orden arqueológico, ni material, ni de saber o pensamiento. A final de cuentas, no hay nada por descubrir, nada asignado ahí a encontrar, en la profundidad más honda del abismo. El acceso a la cosa en sí es imposible. El encuentro con lo real es psíquicamente fulminante.

Aquí confluye mucho de la apuesta nietzscheana. Es evidente, en este punto de análisis que continúa Michel Foucault, la profunda huella que la crítica de Nietzsche marcó en su pensamiento. No hay un dios, no hay una respuesta, no hay una interpretación, ni una verdad, ni un paraíso que sostenga el malestar en esta vida por la vía de la promesa de una vida mejor. No hay un dios o un ser que cuide de nosotros. Ni siquiera se sostiene la sola existencia de su idea que venga a dotar a la vida de un poco de tranquilidad. Dicho de otra manera, desde Nietzsche, ese no hay nada que interpretar es equivalente al asumir nuestra radical orfandad.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 43.

Eso que no ha cesado de buscarse, ese adherir un solo significado a los significantes, un solo sentido único y último a las cosas, a los signos, a los hechos, a la vida; el tocar la cosa, Foucault lo equipara con la experiencia de la locura. Y sí, ¿quién pudiera tener un encuentro no con algo verdadero, no con una convención de algo que se establece como cierto, verdadero, duradero durante algún tiempo, sino con La Verdad y salir bien librado de ese encuentro? ¿No es la experiencia de la locura ese encuentro con la Cosa, con Das Ding, con lo real, con La Verdad? Un encuentro directo con El Significado absoluto, con El Sentido único, con Dios, el único Dios, con La verdad; un encuentro sin la mediación de los velos de lo imaginario, sin las redes que posibilitan el juego del significante, sin los puentes de la representación, un encuentro con lo que Es. Lo dirá Foucault de esta forma: “Lo que está en juego en el punto de ruptura de la interpretación en esta convergencia de la interpretación hacia un punto que la hace imposible, podría muy bien ser algo como la experiencia de la locura.”¹⁶⁵

Lo decía también Friedrich Nietzsche con enloquecida claridad. “No la duda, la certeza es lo que vuelve loco.”¹⁶⁶ Una vez más el entrecruzamiento Nietzsche, el asunto de la locura y el interés por este tema al interior del pensamiento de Foucault.

¹⁶⁵ *Ibid.* p. 43.

¹⁶⁶ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 51.

Regresemos a los teóricos de la sospecha y la cuestión de la interpretación que es en donde está poniendo el acento el filósofo francés. Toda interpretación no es ni absoluta ni completa; ésta se erige sobre otras interpretaciones ya establecidas y así lo ubica perfectamente Foucault en el campo específico, en cada disciplina de las que, desde su lectura, ese autor se erigió como creador de discurso. En Marx al analizar las relaciones de producción, lo que hace no es interpretar la historia verdadera de estas relaciones, sino que interpreta, analiza, una relación específica, un modo que se ofrece y aparece también como una interpretación. De la misma manera, pero en el campo del psicoanálisis Sigmund Freud no va en búsqueda de verdades; lo aclara hasta el cansancio, no se trata de verificar si eso que aparece en la narrativa de un sujeto; una interpretación, ocurrió, efectivamente sucedió, o no. Lo que verdaderamente importa, en donde está la posibilidad del trabajo analítico es en intervenir e interpretar, en la interpretación que a su vez el sujeto tiene de su historia, de lo que le acontece, de su vida. Quizá el ejemplo paradigmático de esta interpretación de interpretaciones en el análisis lo constituya el análisis de los sueños. Quién puede decir que el sueño que narra en la vigilia, que cuenta al despertar es, efectivamente, fidedignamente y sin mayores alegorías, simplemente verdadero, apegado tal cual a lo que se soñó sin una cierta interpretación ni construcción narrativa de por medio. La primera interpretación se da ya en la narrativa que un sujeto hace de su propio sueño soñado que ahora cuenta, acomoda, organiza, estructura y en esa interpretación, trata de asignarle algún sentido. Freud interpreta sobre una interpretación ya realizada por el sujeto. Su interpretación es la interpretación de otra interpretación, y así, de manera

interminable en cuanto a las posibilidades de interpretación se refiere; es decir, al juego del significante.

En Nietzsche lo encontramos desde la forma en que no hay un significado original al cual llegar, ni por descubrir. Lo dice el filólogo alemán de manera contundente, por ejemplo, en la siguiente frase escrita en 1872. “Creemos saber algo de las cosas mismas cuando hablamos de árboles, colores, nieve y flores y no poseemos, sin embargo, más que metáforas de las cosas que no corresponden en absoluto a las esencias primitivas.”¹⁶⁷

Así, Foucault resalta el gran acierto nietzscheano al afirmar que las palabras han sido *inventadas* siempre por las clases superiores; ellas les asignan el sentido que se les queda adherido y que persiste a lo largo del tiempo. Dirá Foucault, que *imponen* una interpretación. Nietzsche lo plantea de la siguiente manera en la *Genealogía de la Moral*. “El derecho del señor a dar nombres llega tan lejos que deberíamos permitirnos el concebir también el origen del lenguaje como una exteriorización de *poder* de los que dominan: dicen <esto es esto y aquello>”¹⁶⁸ La formulación de Nietzsche es categórica.

¹⁶⁷ Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. p.3. Recuperado de: http://nietzscheana.com.ar/sobre_verdad_y_mentita_en_sentido_extramoral.htm

¹⁶⁸ Friedrich Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Ed. Alianza. Madrid. 2005. p. 38.

Aquí se abre desde Friedrich Nietzsche el asunto del poder, tema que desde luego será una de las herencias más claras asumidas por Foucault. Lo reconoce así también Aitor Alzola en su artículo: “Cabría la posibilidad de abordar esta misma cuestión (diagnosticar el presente), no por el lado del conocimiento, sino por el lado del poder, y realizar así, una ontología del presente. La filosofía de Nietzsche se sitúa en esta segunda línea de pensamiento del cual Foucault se confiesa heredero.”¹⁶⁹

Es así, siguiendo esta posición nietzscheana frente a la interpretación, que Michel Foucault puede formular cuestiones en torno no a la verdad, sino a lo verídico, como algo que se lleva a cabo. Expone Foucault en su texto: “Por esto también en Nietzsche el intérprete es lo “verídico”; es lo “verdadero”, no porque él se apodere de una verdad en reposo para proferirla, sino porque él pronuncia la interpretación que toda verdad tiene por función recubrir.”¹⁷⁰ Es importante como el acento vuelve a recaer en el sujeto; el que interpreta, el que lleva a cabo ese acto verídico, quien pone en juego, e impone, esa dimensión de verdad, que no existe previamente en el lenguaje, sino que es, en ese actuar interpretativo del sujeto, en esa relación con el mundo y el lenguaje, que adquiere entonces una dimensión de existencia real.

Así, las consecuencias que se abren en el plano de la relación con los signos, que no es cualquier cosa, a partir de las prácticas interpretativas que dejan ahí, cada

¹⁶⁹ Aitor Alzola. *Pensar con Nietzsche. Op. cit.* p. 271.

¹⁷⁰ Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx. Op. cit.* p. 45.

quién en su particular práctica discursiva; Marx, Freud y Nietzsche, respectivamente, pero que a final de cuentas han trascendido esa cierta especificidad de un ámbito filosófico, económico o psicoanalítico, y han venido a instaurar, esa posibilidad de relación distinta con los signos; con el mundo, han colocado las prácticas de interpretación en un sitio, en un lugar, en relación con la verdad, en donde ya no puede dejar de interpretarse a sí misma siempre de nuevo, en un ejercicio infinito que vuelve a remitir a la posibilidad de otra interpretación.

Las consecuencias que se despliegan así, no son menores ni pasajeras, pues lo que están poniendo en juego con este lugar de la interpretación, es la inaccesibilidad radical a la verdad, la imposibilidad absoluta de la significación total; la errancia incontingente, interminable, de los significantes y su producción de significados, los abiertos e infinitos actos de producción de verdad. Lo que está poniendo Foucault en juego, verdaderamente, no es la relación con estos discursos, ni el de Nietzsche, ni el de Freud, ni el de Marx; sino, en su relación con el lenguaje, la crítica radical a la noción de Verdad, y las condiciones de posibilidad y de establecimiento de un decir de la verdad, de solamente una interpretación de la verdad.

Así Foucault va cerrando su participación en su presentación de este trabajo, enunciando dos principales consecuencias sobre lo que ha planteado. “La primera es que la interpretación será siempre de ahora en adelante la interpretación por el “quién”; no se interpreta lo que hay en el significado, sino que se interpreta a fondo:

quién ha planteado la interpretación... La segunda consecuencia es la de que la interpretación debe interpretarse siempre ella misma y no puede dejar de volverse sobre ella misma.”¹⁷¹

Lo que el filósofo francés está lanzando a los terrenos de una existencia inacabada es el campo de los signos y de sus múltiples interpretaciones; es a esa vida a la que se escapa del significado a la que le apuesta. “La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos, signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas.”¹⁷² Y que los hombres tendrían que acceder a ellos, develarlos, descubrirlos, interpretarlos para acceder a ese núcleo de verdad. Desde mi lectura, en este punto se condensa la fundamental crítica de Foucault que rompe el sentido de lo Uno, el signo, hacia lo múltiple, los significantes; y me parece, a partir de lo revisado, que es en su carácter de heredero de la crítica y los planteamientos nietzscheanos, en tanto profundamente marcado por el *modo de pensamiento-Nietzsche*, que lo puede llevar a cabo.

Quizá muy pocas cuestiones a nivel de lenguaje puedan poner de manifiesto de manera tan clara lo que Foucault nos propone en esa relación de significado y significante, en donde lo que permite la interpretación es el estallamiento del sentido único, de un significado adherido a ese significante y eso arroja el sentido a un

¹⁷¹ *Ibid.* p. 47.

¹⁷² *Ibid.* p. 48.

campo de significación múltiple, inasible; en comparación con el discurso desde la locura, habitado no de una interpretación de los signos, sino de *señales coherentes, pertinentes, sistemáticas, verdaderas*, y en donde no se trata de una interpretación de la verdad, sino de la manifestación absoluta y sin lugar a dudas de esta. Basten quizá unas líneas de la producción escritural de Daniel Paul Schreber para darnos una idea de lo que se trata.

“Aparte del lenguaje humano usual existe un modo de *lenguaje de los nervios*, del cual un hombre sano por lo general no tiene conciencia... El empleo de este *lenguaje de los nervios* en circunstancias normales (acordes con el orden cósmico) depende, naturalmente, sólo de la voluntad del hombre de cuyos nervios se trata; ningún hombre puede por sí mismo compeler a otro hombre para que se sirva de este lenguaje de los nervios. Pero en lo que a mí respecta..., se da el caso de que mis nervios son puestos en movimiento *desde el exterior*, y por cierto sin interrupción ninguna. La capacidad de influir de esta manera sobre los nervios de un ser humano es en primer término propia de los Rayos divinos... Con el tiempo creció el número de lugares desde donde emana la conexión nerviosa..., fueron sustancialmente almas difuntas las que comenzaron a interesarse por mí en número creciente...”¹⁷³

Y no deja de resultar significativo como concluye Foucault su presentación, justo en ese cruce entre locura y lenguaje, una vez más, en la marca de Friedrich Nietzsche. “...una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en el dominio de los

¹⁷³ Daniel Paul Schreber. *Memorias de un enfermo de nervios*. Ed. Sexto Piso. España. 2012. pp. 97, 98, 99. Cursivas en el original.

lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de la locura y del puro lenguaje. Es allí donde nosotros reconocemos a Nietzsche.”¹⁷⁴

A este respecto, me parece, comienza a aparecer, de manera más corpórea, más sustancial la presencia de ese espectro dionisiaco, las propuestas de Friedrich Nietzsche, las referencias a su obra son cada vez más cercanas, nítidas, más explícitas en lo pensado y propuesto por el filósofo francés Michel Foucault. Continuemos con el análisis de los textos.

III.V.II.- ¿Qué es un Autor?

El siguiente texto que me propongo abordar en esta revisión arqueológica sobre la presencia, la huella del pensamiento de Friedrich Nietzsche en la obra de Foucault, es, quizá un escrito en donde no aparece de forma explícita el nombre del filósofo alemán, pero el cual, como se desplegará a continuación, sin duda se produce como resultado de este diálogo que Foucault no dejó de establecer con algunos de los planteamientos fundamentales emanados del pensamiento-Nietzsche.

Nuevamente se trata, en cuanto a su forma, no de un texto escrito para su publicación, sino de una primera elaboración que Foucault plantea para presentar

¹⁷⁴ Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx. Op. cit.* p. 48.

frente a sus colegas de la Sociedad Francesa de Filosofía, en el centro universitario de Vicennes, en Paris, el 22 de febrero de 1969. En esta comunicación, la referencia a Nietzsche de manera textual, aparece no tan frecuente o repetitiva, pero el tema eje, la propuesta central de lo que Foucault está desarrollando sin duda tiene que ver con él.

Desde mi particular posición de lectura, he de decir que me resulta significativo y muy valioso, cómo en el recorrido de esta revisión, uno asiste, como invitado íntimo, especial, a los conflictos intelectuales, a las preguntas que habitan el propio pensamiento del filósofo Foucault; a un auténtico proceso de construcción de un pensamiento y una postura intelectual, más allá de una opinión, y en donde el agudo pensador francés, nos deja ver que su producción no responde a una linealidad, a una prosecución de su pensamiento; sino más bien a toda una problematización, a una especie de diálogo interior. Insistentes preguntas que no quedan resueltas en una enunciación, sino que regresa sobre ellas, se corrige, se desdice, cambia de rumbo, arriesga otra lectura, otra aproximación, otra significación.

Cinco años antes, en 1964, en el emblemático congreso de Royaumont dedicado a pensar en torno a las propuestas del filósofo de Sils-María, la primera tesis principal, no en jerarquía, sino en aparición que Foucault presentaba en su participación, con el texto que tituló *Nietzsche, Freud, Marx*; texto revisado anteriormente, y en relación a las técnicas o prácticas de interpretación, se preguntará por el *quién*. No se

interpreta preguntando por el significado, sino que se lleva la interpretación y la pregunta ahora hacia el “quién ha planteado esa interpretación...” Quedémonos por ahora con este viraje en el sentido.

En esta nueva comunicación, cinco años después, las cosas han cambiado al interior del pensamiento foucaultiano y podríamos decir que el argumento central de toda su disertación, es el que pone el punto final a su intervención, de manera literal, con el que cierra su participación en esta conferencia y que dice: “Qué importa quién habla.”¹⁷⁵

¿Y no planteaba el mismo Michel Foucault, justamente en ese texto anterior que el acento, que lo importante verdaderamente era situar la mirada justo en ese *quién...*?
¿A qué responde ese viraje, ese cambio, en qué se relaciona con lo planteado por Friedrich Nietzsche? Sobre eso intentaremos dilucidar a continuación.

Seguramente no es sin importancia mencionar aquí, que el título que Foucault ha escogido para enmarcar toda su disertación lo plasma en el contundente cuestionamiento: *¿Qué es un Autor?* Si la pregunta que cierra, pero da sentido al texto, es formulada en los términos de: *¿Qué importa quién habla?*, la pregunta que inicia el estallido es: *¿Qué es un Autor?* Nos va diciendo Foucault: “El tema que

¹⁷⁵ Michel Foucault. *¿Qué es un Autor?* Universidad Autónoma de Tlaxcala. Colección Textos Mínimos. p. 43.

propuse: ¿Qué es un autor?, evidentemente tengo que justificarlo un poco frente a ustedes. Si elegí tratar esta cuestión quizá un poco extraña, es porque primero quería hacer una cierta crítica de lo que en otro tiempo llegué a escribir, y regresar sobre algunas imprudencias que llegué a cometer.”¹⁷⁶

Sin duda que Foucault se refiere a sus planteamientos anteriores, pero de manera clara y específica, principalmente al texto que lo llevó a la cúspide de la popularidad intelectual parisina, *Las palabras y las cosas*. Texto publicado apenas tres años antes, en 1966, y que se le considera el más estructuralista; cuya importancia hemos revisado anteriormente, y del cual, en relación a lo que le ocupa en este texto, Foucault dice: “Sin embargo, a lo largo de ese texto utilicé de manera ingenua, es decir salvaje, nombres de autores.”¹⁷⁷

Así Michel Foucault va llevando lo que concierne a la cuestión del autor por diferentes caminos. El primero de ellos, es el situarlo en el lugar de una noción; noción de autor, pero desde este primer momento, vinculado con algo que le sería consustancial para ocupar este lugar, aunque igual de problemático, que es en relación con la, con su obra. El autor lo es en relación a una obra. Aparecen los significantes que se articulan, los términos relacionales obra-autor.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 8.

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 8.

Parece ser que ambas posiciones se asignan un lugar mutuamente; un autor lo es de una obra, y de manera inversamente proporcional, toda obra la produjo, o fue creada por un autor. Mas esta simple relación de correspondencia equivalente no aclara lo que se juega en cada uno de los lugares, por el contrario, abre la pregunta también en correspondencia con la de ¿qué es un autor?, ahora a la de ¿a qué se considera una obra? Y así, tratando de despejar estos lugares, Foucault va lanzando, sin mucha explicación de por medio, cuestiones sobre la escritura. Afirma a este respecto, por ejemplo: "... la escritura se despliega como un juego que infaliblemente va siempre más allá de sus reglas, y de este modo pasa al exterior. En la escritura no se trata de la manifestación o de la exaltación del gesto de escribir; no se trata de la sujeción de un sujeto a un lenguaje; se trata de la apertura de un espacio en donde el sujeto escritor no deja de desaparecer."¹⁷⁸

Tema importante, agudo, polémico, recordemos que para este momento, 1967, no sólo había aparecido ya en el horizonte de la intelectualidad parisina un joven argelino de inteligencia incisiva y contundente, de propuestas demoledoras, sino que había sido también alumno, discípulo de Michel Foucault; Jacques Derrida, quien en ese año, justamente 1967, publicaba en les éditions du minuit, su apretado texto *De la Gramatología*, dedicado de principio a fin a una deconstrucción, si esto es posible, de la escritura. La Gramatología misma sería una pretendida *Ciencia de la Escritura*.

¹⁷⁸ *Ibid.* pp. 11, 12.

Para ver hasta qué punto están en diálogo, en relación no siempre fraterna ni inocente las propuestas de dos pilares intelectuales de este momento en París, baste con abrir el texto-libro *De la Gramatología*, cuyo primer capítulo Derrida titula: “El fin del libro y el comienzo de la escritura.”, y en el cual, así, casi inmediatamente anuncia: “todo lo que desde hace por lo menos unos veinte siglos tendía y llegaba finalmente a unirse bajo el nombre de lenguaje, comienza a dejarse desplazar o, al menos, resumir bajo el nombre de escritura.”¹⁷⁹

Así pues, el interés por cuestionar a la escritura, su lugar, su función, lo que presenta y lo que oculta, es un interés que podemos adjudicar a una época, a un momento de pensamiento, y que en el caso del texto que nos ocupa, el de Foucault, la toma como vía, como pre-texto para pensar a fondo la cuestión del autor y la obra y sobre esta relación plantea. “La obra que tenía el deber de traer la inmortalidad recibe ahora el derecho de matar, de ser asesina de su autor. Vean a Flaubert, a Proust, a Kafka.”¹⁸⁰

Desde aquí comienza Foucault a anunciar claramente su postura y piensa esta función de autor desde el lugar del escritor, quien al darle paso a la marca de la escritura, es sólo por medio de su borradura; dicho de otro modo, la marca del escritor no es más que el lugar de su ausencia, que deja paso a la huella de lo

¹⁷⁹ Jacques Derrida. *De la Gramatología*. Ed. Siglo XXI. México. 2000. p. 11.

¹⁸⁰ Michel Foucault. *¿Qué es un Autor?* *Op. cit.* p. 12.

escrito. El peso, el tamaño y relevancia de una obra, que trasciende, que supera y deja atrás la finitud, la vida que muere de su autor.

Frente a una idea más generalizada de que el análisis de una obra cobra interés a partir de diseccionar su estructura, de poder dar cuenta de su conformación, de su edificación, de su arquitectura, de todo el juego de relaciones que se pueden dar en su interior, entre sus distintos elementos; con el autor, con otros personajes que la hayan influenciado, etc, Foucault regresa un paso atrás y se pregunta: “¿Qué es una obra?, ¿qué, es, pues, esa curiosa unidad que se designa con el nombre de una obra?, ¿de qué elementos está compuesta? Una obra, ¿no es aquello que escribió aquel que es un autor?”¹⁸¹ Y es, abismado en el análisis de este punto, que en seguida, casualidad o no, se refiere específicamente al filósofo alemán.

“Cuando se emprende la publicación de las obras de Nietzsche, por ejemplo, ¿en dónde hay que detenerse? Hay que publicar todo, ciertamente, pero ¿qué quiere decir este *todo*? Todo lo que el propio Nietzsche publicó, de acuerdo. ¿Los borradores de sus obras? Ciertamente. ¿Los proyectos de aforismos? Sí. ¿También los tachones, las notas al pie de los cuadernos? Sí. Pero cuando en el interior de un cuaderno lleno de aforismos se encuentra una referencia, la indicación de una cita o una dirección, una cuenta de la lavandería: ¿obra o no obra? ¿Y por qué no? Y esto indefinidamente.”¹⁸²

¹⁸¹ *Ibid.* p. 13.

¹⁸² *Ibid.* p. 14.

El problema que plantea Foucault aquí, por supuesto que no es menor. Michel Foucault, el gran archivista parisino poniendo en cuestión, nada menos que la pretendida unidad de una obra, su composición, su completud. Lo que deja ver en estos cuestionamientos es más precisamente la ambigüedad en los límites de aquello que se piensa constituye una obra; lo arbitrario en su designación, en el *esto-sí, esto-no* es parte de la obra. Y en esta problematización que va haciendo, se vincula en su indiscutible relación con el autor, y a propósito del cual, Foucault, ya no pone el acento en su borradura, en la desaparición del sujeto que escribe para que trascienda lo escrito, no dirige ya la mirada a la muerte del hombre en general, ni del autor en particular. Lo que le interesa no es el sobresalto narcisista de esa desaparición misma, sino los diversos juegos, los otros caminos que ese acto de desaparición posibilita. Aquí retoma las sentencias nietzscheanas, pero las profundiza a un nivel que pocos lo han – habían llevado.

“Es evidente que no basta repetir como afirmación vacía que el autor ha desaparecido. Asimismo, no basta repetir indefinidamente que Dios y el hombre han muerto de muerte conjunta. Lo que habría que hacer es localizar el espacio que de este modo deja vacío la desaparición del autor, no perder de vista la repartición de las lagunas y las fallas, y acechar los emplazamientos, las funciones libres que esta desaparición hace aparecer.”¹⁸³

Desde mi lectura de lo planteado por Foucault, en este análisis a fondo, en este estallamiento que hace de la noción de autor, va jugando un poco con lo que no

¹⁸³ *Ibid.* pp. 16, 17.

sería, para tratar de ir delimitando, trazando, quizá, su contrario, lo que sí... Se refiere a él, asignándole el lugar de un nombre, un nombre de autor, y aquí aparece por vez primera algo que será decisivo en cuanto a la manera en como Foucault piensa lo concerniente a éste.

Pensando en el nombre, el nombre de autor no es un nombre propio como los otros. A este respecto profundiza de la siguiente manera: "...un nombre de autor no es simplemente un elemento en un discurso; ejerce un cierto papel con relación al discurso: asegura una función clasificatoria; tal nombre permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos, excluir algunos, oponerlos a otros."¹⁸⁴ La palabra clave en este enunciado es la de **función**. Me parece, el autor, el nombre de autor pone en operación, hecha a andar, hace funcionar, posibilita... No es por el peso de su nombre, por una cierta tradición o abolengo, por su lugar en la historia por lo que sería importante un nombre de autor, o el nombre de un autor, sino que "el nombre de autor funciona para caracterizar un cierto modo de ser del discurso."¹⁸⁵ Una función pone en operación, pone en marcha un cierto dispositivo.

Ahí, en eso que para Foucault será fundamental y que es, ya no el autor, ni su desaparición; ni el nombre de autor, sino que en eso que ha denominado como la *función autor* necesariamente tienen que converger diversas circunstancias y características que posibilitan que se le asigne ese lugar. Este lugar de operatividad

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 19.

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 19.

que significa la función autor, no se ejerce ni se lleva a cabo desde cualquier discurso, sin discriminación. En primer lugar, los discursos producidos por y ligados a un sujeto que ocupa ese lugar de función de autor, son discursividades, que por esta condición misma, se convierten en objetos de apropiación, a diferencia de todos los otros discursos que circulan; además, esta función particular, en relación con su discursividad, es una función que se ha vinculado más con el campo de la escritura en la literatura que a los demás campos discursivos. Al interior de lo que se produce, no es ni una relación con la obra o con el discurso, ni un acto o función, el del autor, que se forme de manera espontánea por la simple vinculación de una producción con un personaje. Se juega mucho más toda una operación compleja que tiene que ver con la potencia de la creación, con el estatuto de acto que define a aquello que se considera como creación. Tema al que Nietzsche otorgaba, una importancia vital.

Dentro de aquellos que llegan a ejercer esta función de autor, además existen los que se erigen no sólo como autores o detentores de una textualidad o incluso una obra, además de esos autores existen otros creadores, que más allá de un escrito o un texto, su producción tiene que ver con el erigirse como fundadores de discursividad. Sobre esta particularidad específica, que se vuelve importante en esta revisión, pues se enlaza con la figura de Friedrich Nietzsche, Foucault apunta lo siguiente: “Lo particular de estos autores es que no son solamente los autores de

sus obras, de sus libros. Produjeron algo más: la posibilidad y la regla de formación de otros textos.”¹⁸⁶

Establecieron una posibilidad distinta de discurso, si lo articulamos con lo que Foucault trabaja en su presentación anterior, podemos enunciar que son autores que a partir de sus distintos campos de discursividad lograron construir no sólo textos, sino particularmente técnicas, modos específicos y diferenciales de interpretación. Foucault se refiere específicamente a Freud por ejemplo, no sólo como un autor de ciertos textos como *La interpretación de los sueños*, o *El yo y el ello*; el lugar de Freud va más allá de sus textos que se pueden reunir incluso en una obra, en sus *obras completas*. Freud es el fundador de una nueva discursividad compuesta por la teorización y el ejercicio en una práctica clínica de aquello que se conoce como el psicoanálisis. Hace referencia explícita también a Marx, él, no sólo es el autor de textos como *El Capital* o el *Manifiesto Comunista*; es el fundador de una forma específica de hacer análisis de los medios de producción en la era del capital, de su distribución, de los valores de uso, de cambio, etc. El Marxismo.

En este nuevo lugar para ciertos autores, de ser además fundadores de discurso, hay que decirlo, no menciona Foucault, explícitamente a Nietzsche, como sí lo hace con Freud y Marx. Podemos inferir, puesto que eran los tres autores que constituían los referentes teórico-intelectuales de la época, los maestros de la sospecha,

¹⁸⁶ *Ibid.* p. 32.

Nietzsche, Freud y Marx, que al filósofo de Sils-María, al objeto específico de mi investigación, también lo podemos incluir como fundador de discursividad. Quizá no era (es) tan sencillo nombrarlo abiertamente así, pues por supuesto que en el París de esta época intelectual había un claro y reconocido freudismo, más aún había la consigna política de un retorno a Freud, a los textos freudianos encabezada por el Doctor Jacques Lacan. Específicamente, es desde el 18 de noviembre de 1953, (trece años antes), que el psicoanalista francés Jacques Lacan emprende y encabeza la apuesta de un retorno a Freud. Es la primer sesión de lo que será su concurrido y afamado seminario, la sesión inaugural de un espacio de trabajo en torno a la teoría y la práctica del psicoanálisis que se sostendrá, no sin revueltas ni pasiones, por más de 26 años y en donde el anuncio del tema de trabajo para ese año, el primero, versa específicamente sobre *Los Escritos Técnicos de Freud*. A este respecto, unas palabras de Jacques Lacan, solo para poner en contexto: “El pensamiento de Freud está abierto a revisión. Reducirlo a palabras gastadas es un error. Cada noción posee en él vida propia... Su valor sólo se capta cuando se las re-sitúa en su contexto... Nuestra tarea, aquí, es reintroducir el registro del sentido, registro éste que debe ser reintegrado a su nivel propio.”¹⁸⁷

O dos años más adelante, en 1955, en ocasión de una conferencia pronunciada en Viena en donde lanza de manera explícita y literal su consigna de retorno con su

¹⁸⁷ Jacques Lacan. *El Seminario Libro I. Los Escritos Técnicos de Freud*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1981. pp. 11, 12.

presentación que titula: *La Cosa Freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis*. Ahí plantea textualmente:

“Por eso el retorno a Freud del que me hago aquí nuncio se sitúa en otro sitio... No se trata para nosotros de un retorno de lo reprimido, sino de apoyarnos en la antítesis que constituye la fase recorrida desde la muerte de Freud en el movimiento psicoanalítico, para demostrar lo que el psicoanálisis no es, y buscar junto con ustedes el medio de volver a poner en vigor lo que no ha dejado nunca de sostenerlo en su desviación misma, a saber el sentido primero que Freud preservaba en él por su sola presencia y que se trata aquí de explicitar.”¹⁸⁸

En relación a la cuestión de los retornos, hay que recordar que existía también un neo marxismo perfectamente asociado a la figura, nada menos que de Louis Althusser. En torno a este papel fundamental que ocupó Althusser en ese retorno a Marx, Francois Dosse apunta lo siguiente en su *Historia del Estructuralismo*. “Althusser no deja de aparecer para muchos como un salvador supremo del marxismo... pretende colocar el marxismo en el centro de la racionalidad contemporánea... se apoya en el estructuralismo y presenta al marxismo como el único capaz de realizar la síntesis global del saber e instalarse en el centro del paradigma estructural.”¹⁸⁹ Recordemos que no era sencillo en este momento específico de la historia asumirse como comunista o marxista hacia finales de los años 50, después de que se habían puesto al descubierto para el mundo algunos de los excesos y atrocidades cometidos por la ex URSS, en aras de ese comunismo.

¹⁸⁸ Jacques Lacan. *La Cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis*. En Escritos 1. Ed Siglo XXI. Buenos Aires. 2002. pp. 384, 386.

¹⁸⁹ Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo 1. Op. cit.* p. 330.

Aun así, la figura de Althusser ocupa un papel central en esta consigna de una relectura de la obra de Marx. “En 1965 aparecen las dos obras que van a convertirse inmediatamente en la referencia principal del periodo: una recopilación de artículos de Althusser, *La revolución teórica de Marx*, y un libro colectivo, *Para leer El Capital*, que reúne en torno a Althusser contribuciones de Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar y Roger Establet.”¹⁹⁰

Así como ocurre con dos de los tres teóricos de la sospecha, así como hay un claro retorno a los textos de Freud, y Marx, así como eso fue adquiriendo el estatuto de una especie de movimiento y de acontecimiento intelectual y político, de un freudismo y un neo marxismo, por llamarles de algún modo; no resulta tan claramente ubicable el poder hablar de un nietzscheanismo. Incluso en el Coloquio Internacional de Royaumont dedicado a pensar en torno a la obra del filósofo alemán, se hacían la pregunta entre los participantes y el público asistente, si existían aún algo así como los nietzscheanos. “Pero, ¿hay Nietzscheanos? ¡Si se ponía en duda su existencia esta mañana!”¹⁹¹

Seguramente la dificultad en este asunto, en esta filiación, que no es poca cosa, radica en el definir, en el establecer de manera diferencial y específica, ¿qué implicaría un *ser nietzscheano*? Pregunta que adquiere un peso insoportable. ¿Alguien que sólo ha leído sus textos, que conoce su obra?, ¿qué de su obra?

¹⁹⁰ Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo 1. Op. cit.* p. 336.

¹⁹¹ Michel Foucault. *Nietzsche, Freud, Marx. Op. cit.* p. 5.7.

¿Alguien que pretende seguirlo, que se conduce como él? Quizá vaya más, mucho más allá de ser un conocedor, un estudioso de sus textos y sus propuestas de pensamiento.

¿Qué implicaría ser nietzscheano? ¿Es posible seguir los preceptos nietzscheanos? ¿Se puede ser consecuente, en alguna medida, con el discurso nietzscheano en tanto se encuentra habitado por una imposibilidad casi intrínseca, por algo que pareciera que la vida misma impide llevar a cabo, con aquello a lo que nos vemos interpelados cuando nos encontramos, como sus lectores, con eso a lo que podríamos denominar “las propuestas nietzscheanas”? ¿Se puede ser humanamente consecuente con lo planteado por el más violento de los disolventes?, como le llamaría Georges Bataille.

Dice Friedrich Nietzsche sobre sí mismo: “...pues yo vengo de alturas que ningún ave ha sobrevolado jamás, yo conozco abismos en los que todavía no se ha extraviado pie ninguno.”¹⁹² ¿Se puede seguir, se puede analizar, se puede interpretar algo así? Pensando en torno a esto, una vez más, ¿qué implicaría un ser nietzscheano?

¹⁹² Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 67.

Y quizá esta imposibilidad en nombrarlo, en reconocerlo, en asumirlo la podamos articular con la enigmática frase, que a pesar de una especie de encriptamiento dice tanto desde el inicio. Ahí, en donde lo más insoportable de la enunciación misma se encuentra en la primera parte de su articulación, en donde el filólogo alemán, después de toda una vida de trabajo lanza la pregunta con todas sus letras: “¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*”¹⁹³ Hay que tomar en cuenta que es esta la frase que pone punto final, que cierra la enigmática manera en la que Nietzsche decide *contarse su vida a sí mismo* en esa peculiar autobiografía, *Ecce Homo*, escrita en 1888. Es un cuestionamiento denso el que el filósofo alemán nos deja ahí, flotando para el porvenir, habitado de una esencia irresoluble, con todo el peso de una presencia espectral.

Queda ahí suspendida, no ya la pregunta por un cierto o posible nietzscheanismo o no, quizá tampoco por la posibilidad o imposibilidad y sus límites, de *comprender* las propuestas de Friedrich Nietzsche. Queda abiertamente la cuestión ahí, interpelando, de si este ser nietzscheano tendría que ver con la experiencia fundamental de la locura.

Después de dejar sentir el peso de estos cuestionamientos, parece ser que las implicaciones de ser nietzscheano serían muy distintas a las de ser freudiano, y, o, marxista. Este retorno a Nietzsche, si bien no lo encontramos en lo manifiesto de ninguna consigna, quizá si en lo claro de la enunciación proferida por la boca misma

¹⁹³ *Ibid.* p. 145.

de Foucault al afirmar en una entrevista: “Soy simplemente nietzscheano”¹⁹⁴, y en la evidencia misma de la marca, de la impronta, del interés de análisis y estudio que los planteamientos nietzscheanos provocaron en Michel Foucault y otros de sus contemporáneos.

Ahora bien, regresando al texto de Foucault, el filósofo francés nombra explícitamente, textualmente a Freud y a Marx como instauradores de discurso; ahí podemos ubicar también, a partir de lo que hemos revisado, la figura de Nietzsche como instaurador de una práctica discursiva, aunque no se le pueda erigir en el lugar de fundador de escuela como los comunistas, o los psicoanalistas. En tanto legatarios de discurso, podemos analizarlos frente a su acto fundacional, pero no frente a los vuelcos y los vuelos que este discurso pudo tener. Apunta Foucault: “...creo que la instauración de una discursividad es heterogénea a sus transformaciones ulteriores.”¹⁹⁵ Me parece que instaurar una discursividad implicaría, no poder controlar los movimientos de su recepción, sus prácticas de lectura, ni su interpretación. Y nos explica también cómo al interior mismo de este movimiento de instauración, le acompaña un olvido esencial, constitutivo. Esa condición de instaurarse como discurso específico, pero al mismo tiempo, como efecto mismo de su particularidad, provoca un distanciamiento, un olvido. Dicho justamente con un término freudiano podríamos decir, las resistencias que provocan estos discursos en su especificidad. Plantea: “Dicho regreso se dirige a lo que está

¹⁹⁴ Michel Foucault. *Les Nouvelles Littéraires*. Citado por Francois Dosse en *Historia del Estructuralismo*. Tomo 1. *Op. cit.* p. 417.

¹⁹⁵ Michel Foucault. *¿Qué es un Autor?* *Op. cit.* p. 35.

presente en el texto, más precisamente se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez, y, al mismo tiempo, sin embargo, se regresa a lo que está marcado como hueco, como ausencia, como laguna en el texto.”¹⁹⁶

A la existencia misma de este texto específico, pero en él, a eso que no se vio, y que sin embargo, en tanto discursividad que se llegó a establecer más allá de una moda, aparecen como textualidades, como prácticas de interpretación, que en ese retornar a, siempre son objeto de producción. ¿No es esto a lo que asistimos, lo que vemos que se opera en la propia producción de Foucault a partir de su incursión en los textos nietzscheanos y el desarrollo propiamente foucaultiano a partir de la crítica a nociones fundamentales como la muerte del hombre, el cuerpo, la locura, el poder, la historia? Me parece que Michel Foucault va tejiendo todo este atravesamiento sobre los textos y los discursos, para ir concluyendo sobre ese desplazamiento que opera, de en un primer momento estar centrados en el hombre, o en el autor, o en el sujeto, hacia la conformación de las prácticas discursivas. “Se trata de quitarle al sujeto (o a su sustituto) su papel de fundamento originario, y de analizarlo como una función variable y compleja del discurso.”¹⁹⁷

A partir de la enunciación *¿Qué importa quién habla?*, me parece que lo que Foucault plantea para concluir son las nuevas formas de acercarse a esos discursos; cómo acercarse a ellos desde otro lugar, cómo cambiar específicamente los cuestionamientos. Ya no importa el sujeto, el nombre de autor, sino: “¿Cuáles

¹⁹⁶ *Ibid.* p. 37.

¹⁹⁷ *Ibid.* p. 42.

son las formas de existencia de este discurso? ¿Desde dónde se le sostuvo, cómo puede circular, y quién se lo puede apropiar?”¹⁹⁸ Estas preguntas valen y resuenan para el propio objetivo de esta investigación. Dicho de otra manera, ¿no son estas las preguntas que se plantean aquí al discurso-obra Nietzsche, más allá de su autor?

Finalmente, desde la particularidad de mi lectura encuentro que lo que Foucault propone en esta presentación es operar ese desplazamiento del autor, nombre, sujeto, a las condiciones de posibilidad que se establecieron para la producción de un discurso y en el caso específico de Freud, Marx y Nietzsche, cómo se erigen, más allá de un texto, o de toda una obra, como creadores de discurso; pero también como inquisidores intempestivos, cuestionadores, desde una mirada específica que ha trascendido, del mundo y la realidad.

Por último, a partir de lo planteado por Foucault, aparece otra torsión en una pregunta de carácter fundamental hacia lo propuesto por Friedrich Nietzsche. Quizá no se trata de comprenderle tratando de responder a la insoportable pregunta acerca del *¿Se me ha comprendido?*, ¿alguien podría levantar la mano y responder que sí? Quizá tampoco se trate de llegar a una verdadera o profunda respuesta acerca de lo que sería o implicaría un *ser nietzscheano*. A partir de Michel Foucault, con él, quizá se trate de desentrañar, que no es cosa menor, ¿cuál sería la función

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 43.

que el discurso, obra, pensamiento-Nietzsche, pone a operar sobre la existencia y la construcción de nuestra realidad?

III.V.III.- Nietzsche, la Genealogía, la Historia

Pasamos así de un texto a otro, de un significante, a su articulación con otro significante; de la pregunta productora de toda una discursividad, *¿Qué importa quién habla?* al último texto específico que atravesaremos en esta revisión discursiva de la marca de un modo de pensamiento-Nietzsche en, o al interior; desde las entrañas mismas de la escritura y producción de otro creador de discurso, el filósofo francés, Michel Foucault. El texto por el cual atravesaremos es quizá el más explícitamente nietzscheano de los textos objeto de análisis en el presente capítulo de esta investigación, y quizá, si cabe aventurar algo así, de lo que pueda considerarse como la producción de Foucault.

Al decir el más explícitamente nietzscheano, me refiero justo a eso, al más explícitamente expuesto; no latente, sino manifiesto, del orden de lo literal en el texto. Como hemos visto hasta aquí, quizá la obra de Foucault, la manera de producir a partir de sus preguntas no deje de estar, no sólo en una cierta filiación, o herencia; sino, decisivamente, claramente, íntimamente marcado, habitado por la agudeza y radicalidad de las propuestas nietzscheanas.

Como mencionaba anteriormente, quizá en ningún otro texto tan evidentemente explícito como en este, quizá en ningún otro texto un Foucault tan literalmente nietzscheano. Me refiero específicamente al texto titulado *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Notoriamente explícito; discurso, presentación que Michel Foucault produce en ocasión del homenaje a uno de los faros del pensamiento de la corriente fenomenológica dentro de la filosofía francesa, y su maestro, Jean Hyppolite, en el año 1971.

Texto, que en su versión impresa en la edición española a cargo de la editorial Pre-Textos, su versión-libro, se compone de 75 cuartillas y en ellas encontramos 55 citas o referencias textuales explícitas y específicas, únicamente, exclusivamente sobre la obra de Nietzsche. Solamente convoca a la discursividad nietzscheana, con lo cual nos deja entrever que verdaderamente ha llevado a cabo una lectura profunda y transversal de su obra. Lo mismo va a *La Gaya Ciencia*, que a *Aurora*, a *Humano demasiado Humano*, y pasa por la *Genealogía de la Moral* y por el *Crepúsculo de los Ídolos*, *El Viajero y su Sombra*, *Más Allá del Bien y del Mal*, que por sus *Consideraciones Intempestivas*. Cincuenta y cinco citas de la letra nietzscheana. ¿Son muchas? ¿Este texto se inscribe dentro de aquellos a los que se critica por ser sólo una concatenación de citas? No me lo parece. Más allá de una valoración en relación con la cantidad, son las que Foucault puso ahí, en relación a esa revisión crítica, en esa pregunta en torno a Nietzsche y su función, y su articulación con la historicidad, y también con la historia. Nietzsche, la Genealogía, la Historia... por cierto que en este texto Michel Foucault entabla un diálogo fuerte, confrontativo,

directo; abre una crítica sin sutilezas con los historiadores, con la concepción de una forma clásica de hacer historia, pero ya iremos llegando a ese material, a ese momento específico del texto.

Si en las presentaciones anteriores se articuló en torno a la pregunta sobre la interpretación, y más específicamente sobre quién interpreta, para después pasar en el año de 1969 a la muerte y desaparición ya no del hombre, sino del autor, y en donde lo que interesa ya no es quién dijo qué, quién interpretó eso sobre cierto acontecer, sino las condiciones de posibilidad de esa práctica discursiva; ahora, en esta textualidad asistimos a la muerte del sujeto del conocimiento por la irrefrenable *voluntad de saber*. Pero veamos qué entraña esta afirmación con aires de Sils-María.

Friedrich Nietzsche, uno de los tres teóricos de la sospecha, que aparece como la textualidad que propicia y alimenta, que ha marcado y tallado con violento trazo, que comanda una de las líneas de pensamiento crítico de toda una época de la intelectualidad francesa. Hombre muerto, cuerpo extinto desde el 25 de agosto del año 1900; legatario de una discursividad específica en su posicionamiento desde el cual leer, vivenciar y cuestionar-diagnosticar el mundo. Un Friedrich Nietzsche, que a partir de su producción desde la especificidad de su contexto histórico "...teoriza el suicidio de la historia occidental y la muerte del *Homo historicus*... Nietzsche

(que) da carpetazo tanto a la historia como a la dialéctica de la razón.”¹⁹⁹ Dirá Foucault ya en este texto. Un pensamiento-discursividad, que en la misma época en la que surge la historicidad en su momento fundante, siglo XIX, viene a decirnos, a contracorriente y con el martillo, que si hay un sentido de la historia, es el que ha llevado hacia la decadencia: “la historia es asimilada a una mistificación, a la decadencia, a un olor a moho, a una camisa de fuerza. Nietzsche aparece así en pleno siglo historicista como partidario radical de una disolución de la categoría de lo nuevo, como el pensador del fin de la historia.”²⁰⁰

Nietzsche propone en contraposición a la historia, el método genealógico. “La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental”²⁰¹ La genealogía es esa metodología histórica, esa forma de relacionarse con el conocimiento y el pasado, con el conocimiento del pasado, con los acontecimientos, que nada tiene que ver, y que busca un distanciamiento claro y radical con los orígenes, con su búsqueda, en tanto punto imposible de acceder; pero no sólo por su imposibilidad, sino por el olor, por el tufo a cristianismo que implica la búsqueda y el señalamiento específico de ese origen; que no parte de una mirada totalizadora, continuista, lineal, congelada y deshumanizante. Pensar que existe un origen a encontrar equivale a creer que existe también una verdad. Ya hemos visto que para Nietzsche nada de esto es así.

¹⁹⁹ Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo 1. Op. cit.* p. 407.

²⁰⁰ *Ibid.* p. 410.

²⁰¹ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia.* Ed. Pre-textos. España. 2000. p. 11.

A este respecto, apunta Germán Cano en su estudio introductorio a la obra de Nietzsche en una de las más importantes ediciones que se han publicado en castellano que corre a cargo de la editorial Gredos: “La distancia genealógica respecto a un problema alude a la capacidad de encontrar extrañas y singulares las familiaridades que nos rodean cotidianamente. De ahí que adopte la forma peculiar de una etnología de la cultura... la genealogía es una aproximación histórica muy atenta al lenguaje y al cuerpo.”²⁰²

Va apareciendo, a partir del hielo agrietado a martillazos, lo que le interesa a Nietzsche. Una aproximación histórica atenta al lenguaje y al cuerpo; inquietudes, intereses que portan el sello específico-Nietzsche. No el origen de algo, de una práctica, de un concepto moral-ideal-establecido; sino cómo dar cuenta de las contradicciones, de la inestabilidad, de las fisuras y rupturas que se encuentran en el establecimiento de los ideales. “Nietzsche intenta hacer visibles las intensidades, afecciones o fuerzas escondidas detrás de las presuntas intenciones subjetivas o ideales.”²⁰³

No existe un hecho determinado del cual haya que dar cuenta, nada tiene que ver con una construcción lineal, articulada, sostenida, ni coherente de los sucesos, de la historia; el trabajo genealógico es rigurosamente y desde sus fundamentos, de otro orden. “Por ello ha de estar atento a las rupturas, discontinuidades y

²⁰² Germán Cano. Estudio Introductorio a *Friedrich Nietzsche*. Ed. Gredos. Madrid. 2009. p. XLIV.

²⁰³ *Ibid.* p. XLV.

transformaciones que inundan el devenir histórico, los cambios menores, los contornos sutiles... La mirada genealógica, en definitiva, no se reconoce, se <<disocia>> a sí misma. De ahí la importancia en la prudencia en esta metodología y su carácter <<silencioso>>”²⁰⁴ Con esto va quedando más clara la pasión de un Friedrich Nietzsche que arribó a la crítica filosófica, solamente por la vía del paciente y minucioso trabajo de análisis del filólogo. Quien hizo de la filosofía, una filología interminable.

Y, ¿no es eso, efectivamente, a lo que Foucault dedicó apasionadamente también su vida? ¿No tuvo esa paciencia meticulosa y acaso no se interesó justamente por las discontinuidades y las rupturas, por lo no pensado? ¿Ese nuevo archivista?

Más allá de proclamarse, de afiliarse a una causa como un nietzscheano, Michel Foucault lo hace acto en la manera de asumir su posición crítica como filósofo. Ahí se evidencia su nietzscheanismo, no en tener los textos, o una imagen del filósofo alemán. Ahí, en lo específico de su ser, en sus particulares puntos de crítica se asoma, se deja ver la huella espectral del filósofo dionisiaco. Pero, atravesemos el texto mismo de Foucault para constatarlo.

²⁰⁴ *Ibid.* p. XLVI.

Inicia, como veíamos, con la paciente especificidad de la genealogía, frente al ejercicio de la historia clásica que se ha perdido en tratar de describir génesis lineales “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, astucias.”²⁰⁵

Frente a esta posición desde una lógica racional de pensamiento lineal, la mirada genealógica, en su paciencia y meticulosidad, en su atenta espera, se propone y se dirige a su vez, por el contrario, localizar la especificidad, la singularidad del acontecimiento que marca esa ruptura entre un antes y un después. Lo que subraya Foucault, desde Nietzsche, es fundamental y pareciera una obviedad, pero con la instauración del discurso histórico, vemos que no es así. Todo aparece como si los valores, los ideales y los significados no cambiaran, no sufrieran variaciones, afectaciones; dicho de otra manera, lo importante se hace aparecer como si hubiera sido siempre igual; inalterado, inamovible, ni siquiera susceptible al paso del tiempo. Como si las significaciones fueran eternamente invariantes y estuvieran, y además hubieran de permanecer, *congeladas*.

Desde mi posición de lectura, este punto de crítica es fundamental para diferenciar de manera clara una cierta forma de análisis en el proceder de la historia clásica, tomando los sucesos como hechos inamovibles, invariantes, y la forma peculiar de

²⁰⁵ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. cit, p. 11.

análisis que se propone el método genealógico, que pone el acento en las discontinuidades, en las irrupciones. Si hablamos de irrupciones y de discontinuidades, es porque se asume que los sucesos; los valores, los conceptos, los ideales, las verdades, se ven afectadas por el tiempo. Son inestables. La clara diferenciación en ambas posiciones, no puede no implicar una diferencia fundamental también, en la posición frente a la vida y la existencia.

En este sentido hay una consonancia entre mi lectura, y la de Alzola cuando plantea:

“Foucault encuentra en textos como *La genealogía de la moral*, *La gaya ciencia*, *Humano, demasiado humano* o en las *Consideraciones Intempestivas* una fuerte crítica de la historia. Para ser más preciso, habría que decir, que critica cierta manera de hacer historia. Se trata de la historia que pretende recoger la dispersión del tiempo para presentarla como un todo unificado y coherente, una historia <<que ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma>>”²⁰⁶

Desde Nietzsche podemos decir, que si la vida tiene que ver con lo que irrumpe, pulsa, se desplaza, se mueve, se enfrenta y lucha, ¿cómo se pretende hacer una memoria petrificada, dar cuenta de sucesos meramente estáticos y desde una posición acartonada? Se van abriendo preguntas profundas, incisivas, e interesantes. La historia ¿tendría solamente que recopilar, narrar sucesos, hechos,

²⁰⁶ Aitor Alzola. *Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche*. Op. cit. pp. 262, 263.

o tiene que ver más con una resignificación a partir de pensar la vida y su devenir en movimiento y tensión, y no sólo instalarse en un lugar de narrador de acontecimientos ya pasados?

Foucault formula el primer punto con una sentencia fundamental. “La genealogía... se opone a la búsqueda del origen.”²⁰⁷ A partir de esta aseveración se comienzan a desplegar cuestiones determinantes para una cierta mirada, otra, de la historia. La aventura genealógica nietzscheana se distancia claramente de cualquier búsqueda de los orígenes. La búsqueda y la sola enunciación por alguien de cualquier supuesto origen, tendrá para Friedrich Nietzsche esa asociación con el modo de proceder cristiano; hablar de un génesis tendrá para él, ese tufo a algo bíblico, además de que por otro lado, se contrapone totalmente a la afirmación nietzscheana, de que no hay hechos de los cuales haya que dar cuenta, o descubrir, sino solamente interpretaciones. Para Nietzsche, el origen está asociado con el concepto de lo bueno. ¿Acaso no el origen del mundo, de las especies y del hombre, desde la visión muy particular del cristianismo, está asociado con un acto de extrema bondad, de dar vida?

El filólogo alemán, tomará toda la distancia posible con respecto a esta posición, ya que a él no le interesa llegar en su búsqueda al origen de la moral, por ejemplo. Lo que Nietzsche va a llevar a cabo pacientemente, es proponer no un origen, ni una

²⁰⁷ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. cit, p. 13.

génesis de la moral, sino una *genealogía de la moral*. Explicita no Foucault, sino el propio Nietzsche a este respecto:

“El primer estímulo para divulgar algo de mis hipótesis acerca del origen de la moral me lo dio un librito claro, limpio e inteligente, también sabihondo, en el cuál tropecé claramente por vez primera con una especie invertida y perversa de hipótesis genealógicas... librito que me atrajo –con esa fuerza de atracción que posee todo lo que nos es antitético, todo lo que está en nuestras antípodas. El título del librito era *El origen de los sentimientos morales*... Acaso nunca haya leído yo algo a lo que con tanta fuerza haya dicho no dentro de mí, frase por frase, conclusión por conclusión, como a este libro.”²⁰⁸

Lo que podemos articular perfectamente con lo que el propio Foucault va desarrollando en su texto: “Buscar tal origen es tratar de encontrar lo que ya existía, el eso mismo de una imagen exactamente adecuada a sí misma.”²⁰⁹

Desde mi punto de lectura, me parece que llevar a cabo un trabajo histórico que pretende encontrar y decir un origen, va de la mano con el pensamiento de que existe una verdad a encontrar, a descubrir; nuevamente creer que se puede acceder a esa esencia de la cosa, en este caso representada por el *origen verdadero*, auténtico de algo. Claramente se pone en cuestión, no sólo el origen, sino en su pretendida existencia, el asunto de la verdad. “Sería el lugar de la verdad... detrás

²⁰⁸ Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. Ed Alianza. Madrid. 1997. p. 25.

²⁰⁹ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. *Op. cit.* p. 18.

de la verdad, siempre reciente, avara y mesurada, hay la milenaria proliferación de errores.”²¹⁰ No hay significado adherido al significante, no hay una esencia verdadera de la cosa, no hay un origen auténtico, ni cierto de nada a descubrir, ni al cual llegar; frente a una posición de pensamiento que se desarrolla en este sentido y en esta dirección, específicamente contra ella, es que tiene que ver la mirada genealógica.

Plantea Foucault en su texto: “Uno quiere creer que en su comienzo las cosas eran perfectas; que salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra del primer amanecer. El origen siempre está antes que la caída, antes que el cuerpo, antes que el mundo y el tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo, siempre se canta una teogonía.”²¹¹

Este fragmento específico del texto no aparece entrecomillado, ni con alguna referencia a ningún texto de Nietzsche, pero si uno se encuentra medianamente familiarizado con su decir, perfectamente lo podemos ubicar como enunciado por él. Llama la atención el juego de máscaras desde el cual habla-escibe una discursividad, el Nietzsche/Foucault. Entre su decir y el del filósofo alemán, algunas veces claramente marcado como cita textual, en otras ocasiones no, como si fuera una resonancia nietzscheana hablando desde él, como si desde Foucault hablara

²¹⁰ *Ibid.* p. 21.

²¹¹ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia. Op. cit.* pp. 19, 20.

el pensamiento-Nietzsche, como si fuera el vehículo por el cual se manifiesta ese espectro dionisiaco, Friedrich Nietzsche.

Así, Michel Foucault va dando cuenta a través de esta presentación, de su aguda y paciente lectura de los distintos textos de la obra de Nietzsche. Hace referencia explícita a *La Gaya Ciencia*, que es uno de los textos en los que Nietzsche despedaza la idea o concepto de Verdad, pero también convoca *Aurora*, y Nietzsche contra Wagner, y el *Crepúsculo de los Ídolos*. En este sentido, adquiere un carácter de importantísimo el mensaje que Foucault le envía, desde la propuesta nietzscheana, a los historiadores; quienes tendrían que voltear a ver las irrupciones de lo discontinuo, las meticulosidades de los azares, sin cubrirse con el manto teleológico de la verdad de los hechos.

Si la genealogía no tiene que ver con la génesis, entonces, esa mirada atenta, ¿de qué se ocupa? Lo aclara, no Foucault, sino Nietzsche, desde la segunda página del primer tratado de la *Genealogía de la Moral*, y escribiéndole también a los historiadores. “Todos ellos piensan de una manera esencialmente a-histórica; de esto no cabe ninguna duda. La chatedad de su genealogía de la moral aparece ya en el mismo comienzo, allí donde se trata de averiguar la procedencia del concepto y el juicio <<bueno>>.”²¹²

²¹² Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. Ed Alianza. Madrid. 1997. p. 37.

Foucault llega a este punto de diferenciación fundamental en su análisis sobre el proceder de la genealogía, y lo desarrolla de la siguiente manera. “Herkunft: es el tronco, la *procedencia*; es la vieja pertenencia a un cierto grupo –el de la sangre, el de la tradición, el que se orea dentro de los de una misma nobleza o una misma bajeza.”²¹³

No se trata de buscar un origen, el verdadero origen; sino más precisamente, de tratar de proponer una filiación de orden múltiple, en dónde se encuentra el anclaje con una cierta multiplicidad. No quién, qué UNO fue el creador de esto o aquello, sino con qué multiplicidades tiene que ver su procedencia, con qué diferencias de eso UNO (Dios-Verdad), que no existe, se relaciona su proceder. Más, y en el nombre se reafirma la diferencia, en el sentido, con esa especificidad en lo que constituye, la construcción, elaboración de un *árbol genealógico*; pensado en términos de poder trazar sus ramificaciones, enraizamientos, bifurcaciones, etc. Pensemos a partir de esta noción en un sujeto que quiere emprender el ejercicio de reconstruir su *árbol genealógico familiar*. Se pondrá de manifiesto, que inexorablemente su procedencia tiene que ver con una multiplicidad de otros, de otros sujetos, de otros enlaces, otras historias, que con un acto único y fundante, que con una especie de *chispazo* de vida. Incluso ahí, para que se dé un chispazo, se necesitan al menos dos elementos con carga energética distinta.

²¹³Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia. Op. cit.* p. 25.

Tratar de dar cuenta, en esa mirada atenta y meticulosa de las *multiplicidades*, no del UNO divino. Hay ahí una diferencia inconciliable. Va planteando Foucault a propósito de esta cuestión:

“El análisis de la procedencia permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos... Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones... es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay ni el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente.”²¹⁴

Después de esta explicitación, Foucault anuda el asunto de la procedencia, con una cuestión también íntimamente nietzscheana, con el asunto del cuerpo. Para Friedrich Nietzsche, la experiencia del cuerpo adquiere un lugar fundamental frente al ideal cristiano de encumbrar el espíritu, la trascendencia de las almas y pensar al cuerpo como prisión, como espacio de tentaciones que hay que mortificar para distraer, apaciguar, y purificar.

Para Nietzsche, sin la experiencia del cuerpo, la vida en su pura dimensión de idealidad, es simplemente una falacia. En continuidad con ese pensamiento, Michel Foucault propone pensar al cuerpo como el territorio, como la superficie en donde se marcan y se inscriben los acontecimientos. En ese sentido, el cuerpo tiene una

²¹⁴ *Ibid.* pp.26, 27, 28. Hace referencia textual a La Genealogía de la Moral de Nietzsche.

relación directa con la historia. Es el lugar de inscripción de ésta. Y plantea esta articulación, sin ambigüedades, desde una filiación nietzscheana, con todas sus letras: “El cuerpo: superficie de inscripción de los acontecimientos, lugar de disociación del yo; volumen en perpetuo desmoronamiento. La genealogía, como análisis de la procedencia, está, pues, en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar el cuerpo totalmente impregnado de historia, y la historia, arruinando al cuerpo.”²¹⁵

A este respecto, desde mi lectura específica puedo decir que la dimensión del cuerpo, su importancia en tanto evidencia de algo, va directa y específicamente, en sentido contrario de la fabricación de ideales. Foucault le otorga ese estatuto de registro de inscripción de los acontecimientos. Dicho de otra forma, sabemos de un acontecimiento, porque podemos leerlo, analizarlo, pensar en torno a sus efectos; sólo a partir de su inscripción, y ésta, es en el territorio del cuerpo, de los cuerpos. Los cuerpos también son, sin duda, espacios de inscripción discursiva, de la ideología que nos marca. Los cuerpos nos pueden decir de las prácticas, de las creencias que los moldearon y los inscribieron, desde un cierto afuera, con sus rasgos específicos de cada época. Los cuerpos, en ese sentido son el lugar de diversos testimonios. Cuerpo e historia; cuerpo-inscripción-y-acontecimiento. Foucault plantea ahí, con esos términos, una importantísima articulación.

²¹⁵ *Ibid.* p. 32.

Y ahí, pensando en torno al acontecimiento, Foucault pasa a la segunda condición intrínseca que define y caracteriza el proceder de la genealogía. La emergencia. A la genealogía no le interesa la búsqueda del origen (verdadero-divino) de las cosas, los actos, o los acontecimientos. Su trabajo paciente atiende a la procedencia y a la emergencia de los acontecimientos de la historia. "...la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición."²¹⁶ Y aquí Foucault rescata, para explicar lo emergente, uno de los fundamentos en el pensamiento nietzscheano, a saber, la tensión, la lucha de fuerzas. "La emergencia se produce siempre en un cierto estado de las fuerzas."²¹⁷

Me parece que lo que se está abordando en esta característica inherente al método genealógico, es cómo es que en la tensión y la lucha de fuerzas emerge una noción, un concepto, un ideal, un valor; como por ejemplo, el de bueno. No hay una auto-creación de sí mismo, ni el establecimiento de estos ideales responde a una mera casualidad. Hay un escenario de fuerzas en constante movimiento, y es en la tensión y en el choque, en donde unas emergen, triunfan, se manifiestan por encima de otras, que si subsisten, permanecerán latentes, subyacentes a las que han triunfado y como consecuencia, emergido. "La emergencia es, pues, la entrada en escena de las fuerzas; su irrupción, el impulso por el que saltan al primer plano, cada una con su propio vigor, su juventud... Mientras que la procedencia designa la

²¹⁶ *Ibid.* p. 33.

²¹⁷ *Ibid.* p. 34.

cualidad de un instinto, su intensidad o su debilidad, y la marca que deja en un cuerpo, la emergencia designa un lugar de enfrentamiento.”²¹⁸

En esa lucha de fuerzas que va explicitando Foucault, lo que va emergiendo, justamente, del pensamiento nietzscheano es eso a lo que el filósofo alemán denominó también como *voluntad de poder*. Recurrimos nuevamente a lo que nos aporta a este respecto el estudio introductorio de Germán Cano sobre el pensamiento de Nietzsche publicado por la casa editorial Gredos. “Es evidente que la noción <<voluntad de poder>> aparece en un doble contexto: por un lado hace referencia a actos como la dominación, la opresión, la apropiación de lo extraño o la voluntad de convertirse en señor. Por otra parte, Nietzsche es capaz de reconocer en el mero dominio de los otros una manifestación de debilidad y de detectar la fuerza de los más pacíficos, a los que esta necesidad es totalmente ajena.”²¹⁹

Para Nietzsche el poder no es algo sencillo ni dado, sino lo que está justo en esa relación con el otro, en ese entre dos. “El poder, según él, (Nietzsche), lejos de ser una cualidad simple, es siempre una relación con la alteridad, una apertura a la diferencia.”²²⁰

²¹⁸ *Ibid.* pp. 36,37.

²¹⁹ Germán Cano. Estudio Introductorio a *Friedrich Nietzsche. Op. cit.* p. LXIV.

²²⁰ *Ibid.* p. LXV.

Después de aclarado lo anterior, regresando a Foucault, que desde otro punto de mira y en otro momento también le dedicó tiempo y meticulosidad en el establecimiento de una crítica al asunto del poder, pero regresando a lo específico de esta conferencia y a propósito de lo que resulta de esa lucha de poder, de esa emergencia dirá: “Nadie es, pues, responsable de una emergencia, ni nadie puede vanagloriarse de ella; siempre se produce en el intersticio.”²²¹ No le corresponde a ningún autor o sujeto, sino a *la fuerza*.

Pensando en torno a este punto específico, ¿no asistimos desde una mirada histórica, a la comprobación de las emergencias dominadoras como lo que se va estableciendo, quedando, imponiendo, trascendiendo a nivel conceptual, a nivel de lenguaje; pero también, a un nivel de cultura y de todo tipo de ritos y prácticas alrededor de los cuerpos? Y aquí se vuelve imprescindible, para mí, desde mi autoría, decir algo fundamental que quizá choque con el discurso de lo políticamente correcto de nuestros tiempos en ese falso ideal ascético de armonía, libertad, democracia, etc. Esta emergencia, toda emergencia, esta voluntad de poder, no es en lo absoluto, sin violencia. ¿Qué inscripción se puede pensar sin ella? ¿Qué regla, qué ley, qué cultura, en su instauración, no es absolutamente violenta? Y para relacionarlo con otro momento en la producción del pensamiento nietzscheano, es justo este el tema al que avoca un profundo análisis en la primera de sus consideraciones intempestivas. Solo convocaré aquí, una pincelada sobre ello. “Ninguna cultura ha sido edificada en tres días y mucho menos ha caído nunca del

²²¹ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. cit. p. 38.

cielo: únicamente de una barbarie anterior va surgiendo una cultura, y hay periodos de dudas y luchas prolongadas en que es dudoso que vaya a surgir una cultura.”²²²

En continuidad con esta idea, Foucault va dando cuenta, en esta serie de emergencias violentas, por ejemplo, de la emergencia de las reglas en donde pareciera que éstas vienen a suplir, a instalar el respeto y la convivencia, y a acabar con la guerra. Y plantea: “En sí mismas, las reglas están vacías, son violentas, carecen de finalidad; están hechas para servir a esto o aquello; pueden adaptarse a gusto de unos o de otros. El gran juego de la historia es para quien se apodere de ellas.”²²³

Y aquí, el filósofo francés, lanza justamente una interpretación con la que ya viene pensando y trabajando desde años anteriores. Como lo revisamos, estas emergencias en el curso de la historia, no son sucesos continuos, lineales, ni progresivos de una misma significación que va avanzando o se va refinando; sino mucho más específicamente, responden a una serie de sustituciones, de efectos de desplazamientos y de reemplazamientos que atañen más a una interpretación, que a un develar algo oculto ahí. “Pero si interpretar es apropiarse, violenta o subrepticamente, de un sistema de reglas que en sí mismo no tiene significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar

²²² Friedrich Nietzsche. *Consideraciones Intempestivas I*. Ed. Alianza. Madrid. 2009. p. 148.

²²³ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. *Op. cit.* pp. 40, 41.

en otro juego y someterlo a reglas secundarias, entonces el devenir de la humanidad consiste en una serie de interpretaciones. Y la genealogía, debe ser su historia.”²²⁴

Pensado así, comienza a entrar en escena la gran convocada para confrontarla de lleno y ver si resiste el martillazo. La Historia. Una Historia como concepto, cerrada sobre sí misma, dominadora del devenir y del tiempo, que va narrando desde lo alto, con una objetividad y una justicia casi divinas, el correr de los hechos. Esa mirada totalizadora, muy propia de la historia. Esa visión *natural* del curso de las cosas, como si el hombre no tuviera injerencia en ellas, como si no fuera parte de su actuar y acontecer. Eso que Nietzsche criticará ferozmente de la historia, como si sólo narrara sucesos congelados. A esa visión metafísica, dotada de sentido, de un significado de los hechos y una interpretación de los acontecimientos, y de la historia misma, Nietzsche va a oponerle a partir de subrayar la diferencia e importancia de su método genealógico, su modelo teórico, lo que él denomina el *sentido histórico*, que paradójicamente le ha faltado tanto a los historiadores de los sucesos congelados. Quizá, me parece que por eso habla de sentido y no de saber histórico. “El sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir el instrumento privilegiado de la genealogía, si no se apoya sobre ningún absoluto. Sólo debe ser esa agudeza de una mirada que distingue, distribuye, deja actuar las desviaciones y los márgenes.”²²⁵

²²⁴ *Ibid.* pp. 41, 42.

²²⁵ *Ibid.* p. 44.

Aquí, rescata Foucault desde la propuesta nietzscheana, una diferencia fundamental, una crítica radical a la visión tradicional de la forma de proceder de la historia; y el sentido histórico que trabaja desde un proceder genealógico, a lo que llama también, la historia efectiva. Ésta, trata de dar cuenta, de incluir en el escenario, de sacar a la luz, lo que emerge en las contradicciones, en las grietas de lo totalizado, en las fisuras de lo continuo, en el abismo de lo previsto y determinado. En este sentido, para Nietzsche, la verdadera historia, es esta que trata de dar cuenta de las rupturas y las discontinuidades y no la que las reprime en aras de una supuesta estabilidad, que no existe, pero cuya coartada es tranquilizadora.

“La historia *efectiva* se distingue de la de los historiadores en que no se apoya en ninguna constancia: nada en el hombre –ni siquiera su cuerpo- es lo suficientemente fijo como para comprender a los demás hombres y reconocerse en ellos.”²²⁶ Y profundiza este pensamiento: “La historia será *efectiva* en la medida en que introduzca lo discontinuo en nuestro mismo ser... multiplique nuestro cuerpo y lo oponga a sí mismo... Socave aquello sobre lo que se la quiere hacer reposar, y se ensañe contra su pretendida continuidad. Y es que el saber no está hecho para comprender, está hecho para zanjar.”²²⁷

Desde mi propio atravesamiento de los textos, me parece que la diferencia que se pone a operar, no es solamente de la visión o lugar que se le asignan a los sucesos

²²⁶ *Ibid.* p. 46.

²²⁷ *Ibid.* p. 47.

de la historia, al tiempo o los acontecimientos. Lo que se pone de manifiesto es una concepción del mundo, de la vida, de lo humano en la vida absolutamente distinta, una cosmología radicalmente diferente. El acontecimiento pensado desde esta historia efectiva, dice un Foucault evidentemente nietzscheano, será como una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca.

El azar singular del acontecimiento. “Siempre estoy a la altura del azar; para ser dueño de mí he de estar desprevenido.”²²⁸ No la predicción, no la predeterminación ni el cálculo; no el futuro anticipado sino, desde la propuesta nietzscheana, fundamentalmente el peligroso quizá, la incertidumbre del porvenir, el más indeterminado azar.

¿No revisábamos en el capítulo anterior a propósito de la marca de Friedrich Nietzsche al interior del pensamiento de Georges Bataille, este juego que a bien tuvo nombrar *volonté de chance*, voluntad de juego, voluntad de azar? No de buena suerte, sino de cualquier suerte, de cualquier lugar a donde esta fuerza nos lleve; disposición encaminada, arrojado a, voluntad de azar. Y ahora, detenidos en el pensamiento de Foucault, nos encontramos como también desde esa filiación nietzscheana, ahonda en este punto: “No hay que entender ese azar como un simple sorteo, sino como el riesgo siempre relanzado de la voluntad de poder, que

²²⁸ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 31.

a toda solución del azar, opone, para dominarla, el riesgo de un azar aún más grande.”²²⁹

¿No hay un profundo rescate de lo propuesto por Nietzsche en lo planteado ahí, así? ¿Podemos leer un trazo, una marca, una humeante huella de lo propuesto por Nietzsche habitando el particular pensamiento del filósofo francés Michel Foucault? Me parece, evidentemente, que sí.

Desde esta perspectiva, la historia dejaría de ser estática, monolítica, simple revisión en el tiempo de sucesos congelados, para deslizarse hacia ese sentido histórico caracterizado más por un dinamismo, por ese asumir un futuro, no como algo calculado, que se espera que llegue, acompañado de tal o cual característica; sino más específicamente, como el tiempo de una pura indeterminación marcado por el azar. Esta posición teórica frente a la existencia, me parece implica una relación absolutamente distinta con los cortes establecidos en eso a lo que hemos conceptualizado como tiempo.

A partir de lo analizado, podemos decir que la experiencia de vida en el presente se ha dislocado, pues los referentes son otros; no el sentido, sino el sinsentido, no la continuidad, sino las fisuras; la relación con el pasado también es otra, pues eso

²²⁹ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Op. cit. pp. 49, 50.

pasado también está vivo, regresa, circula, retorna y es sujeto de múltiples interpretaciones. El pensamiento y la relación con el futuro también se ha visto afectada, pues no se espera la llegada de nada ni de nadie, no se prevé un cálculo potencial de lo que debido a tal cuestión o suceso, desembocará en algo; la relación con el porvenir, también es en movimiento dinámico, en múltiples posibilidades indeterminadas. El devenir no es un cálculo, es fundamentalmente una relación con lo abismal. Retomemos lo que plantea Foucault a este respecto: “La historia efectiva, por el contrario, dirige sus miradas hacia lo más próximo... indaga las decadencias; y si afronta las épocas lejanas es con la sospecha...de un hormigueo bárbaro e inconfesable. No teme mirar hacia abajo. Pero mira desde arriba – abismándose para captar las perspectivas, desplegar las dispersiones y las diferencias, dejar a cada cosa su medida y su intensidad.”²³⁰

A partir de lo que Michel Foucault va esgrimiendo en este texto sobre cómo debería de operar efectivamente la ciencia histórica, uno puede entender el gran rechazo, la resistencia, e incluso aversión que provocará en quienes, al interior del discurso de la historia, operaban desde esa forma de su lógica tradicional.

“La historia tiene más que hacer que servir a la filosofía y narrar el nacimiento necesario de la verdad y del valor; la historia ha de ser el conocimiento general de las energías y de las debilidades, de las cumbres y de los hundimientos, de los

²³⁰ *Ibid.* pp. 51,52.

venenos y de los contravenenos. La historia ha de ser la ciencia de los remedios.”²³¹ Además les dice y les deja claro en este texto, *cincuenta y cinco citas textuales específica y únicamente de la obra de Nietzsche*, que su propuesta del proceder de la historia, de otra historia, no le viene de la *Escuela de los Annales*, sino de su lectura del filólogo alemán. Anotación fundamental.

Después, pasa del territorio o campo de la historia, al sujeto que despliega sus operaciones, con esos elementos, al interior de la disciplina, esto es, al lugar del historiador. Importantísimo lugar de análisis, no sólo para Foucault y sus contemporáneos, sino desde mí, para este momento y contexto específico en la producción de esta investigación, que se inscribe en la línea de análisis del discurso de la historia, y que no puede no tocar de lleno al quehacer del historiador. Enuncia sin miramientos nuevamente este pensamiento Nietzsche/Foucault: “La procedencia del historiador no ofrece dudas: es de baja extracción.”²³²

Desde mi posición como investigador, con una relación filial con el departamento de historia de una universidad; si el historiador no mira las diferencias ni las discontinuidades, no llaman su atención las emergencias, sino el continuismo y la visión total, es un personaje que no marca diferencias. No asume una posición, una decisión, un interés, una pasión. Pretende dar una mirada general e imparcial, limpia y asceta en su pretendida objetividad. De lo que no se da cuenta en este movimiento

²³¹ *Ibid.* p. 53. Hay una nota que hace referencia al texto de Nietzsche El Viajero y su sombra.

²³² *Ibid.* p. 55.

hacia una pureza en la mirada, es de la violencia que ejerce, fundamentalmente contra sí mismo, del ejercicio de aniquilación de su propia subjetividad en aras de un ficticio saber universal, immaculado, e imparcial. El historiador, en esa búsqueda de pureza en la mirada, en esa pretendida pulcritud en su obrar, al igual que el sacerdote, pertenece a la familia de los ascetas.

Cito a continuación, lo que a su vez Foucault retoma de lo propuesto por Nietzsche. Una vez más, articulación en el pensamiento del filólogo alemán y el filósofo francés: “No soporto a esos concupiscentes eunucos de la historia, a todos esos reclutadores del ideal ascético; no soporto a esos sepulcros blanqueados que engendran vida; no soporto a esos seres fatigados y abúlicos que se arropan con la sabiduría y creen tener una mirada objetiva.”²³³ A Friedrich Nietzsche difícilmente se le puede pedir mayor claridad o mayor contundencia.

Si la Historia emerge en la Europa decadente y sin identidad del siglo XIX, y si procede directamente de la metafísica y de la demagogia ateniense; el movimiento, el desafío para la historia y los historiadores que lanza este Nietzsche/Foucault, es volver a arrojarla a la indeterminación del azar. “...adueñarse de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico.”²³⁴

²³³ Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. Citado por Michel Foucault en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. *Op. cit.* p. 59.

²³⁴ Michel Foucault. *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. *Op. cit.* p. 62

Esta historia genealógica propuesta por Nietzsche y retomada por Foucault, arriba a un punto que se ha tomado como central por la disciplina histórica; a saber, la cuestión de la memoria. La historia tradicional se ha asociado, en ese congelamiento, con la memoria; la propuesta genealógica, es justo romper con cualquier referente respecto a la memoria fijada. “Se trata de hacer de la historia una contramemoria... desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo.”²³⁵ Lo mencionábamos anteriormente, es un cambio radical en relación con el tiempo y esto se da a partir de tres usos específicos de lo que Nietzsche nombra como el *Sentido Histórico*, que opone a la Historia como ciencia metafísica y decadente. Este sentido histórico tendría que dirigirse hacia un uso paródico y destructor de la realidad, también hacia un uso disociativo de la identidad, y el último es ese uso destructivo y aniquilador de la verdad.

A partir de lo anterior, se clarifica cómo la intensión, y por ende, los efectos de este modo de pensar el *sentido histórico* son inversamente proporcionales a los lineamientos e ideales establecidos desde la metafísica platónica. Esas fuerzas tienen que destruir la identidad como algo cerrado sobre sí mismo, revertir la concepción de la (una) realidad de la que se da cuenta de manera anecdótica y narrativa. Me parece que lo que se plantea es romper la idea, que se convierte en una forma de pensar y de vivir, de la historia como una continuidad lineal, y en el fondo de todo ello, habita la consigna de hacer estallar la noción de historia como verdad. Una vez más de cuestionar a la verdad ahora queriendo erigirse en

²³⁵ *Ibid.* p. 63.

absoluta, con la máscara de la historicidad. Este apunte adquiere un carácter fundamental.

En el fondo la apuesta nietzscheana no varía mucho, no contiene tampoco una larga lista de puntos. Revertir el concepto de verdad, hacer estallar lo UNO, la transvaloración de *todos* los valores... el asunto es hacer, acercarse, rozar quizá, tan siquiera, tan sólo uno.

El uso paródico y destructor de la realidad, recomenzando la bufonería de la historia. Recordemos a este respecto como Nietzsche, a la seriedad y al ascetismo les opone la bufonería, la ciencia que ríe, la verdad terrible. Lo dice así en su autobiografía: “No quiero ser un santo, antes prefiero ser un bufón... Quizá sea yo un bufón... Y a pesar de ello, o mejor, *no* a pesar de ello,... la verdad habla en mí. Pero mi verdad es *terrible*: pues hasta ahora se ha venido llamando verdad a la *mentira*.”²³⁶

Nietzsche llama, y Foucault lo rescata, en esta transvaloración de los valores; así como lo hace con la ciencia, de la seriedad de la ciencia, a una ciencia jovial, su *gaya ciencia*, a hacer ahora una *parodia de la historia*. Invertir el sentido tradicional, desde la propuesta genealógica, parodiando su rigidez y su congelamiento. De la historia tradicional y su búsqueda metafísica de un origen y mantener así una

²³⁶ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* pp. 135, 136.

cohesión-unidad, al proceder genealógico que rompe el sentido único, abre a la multiplicidad, que intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.

Así, comienza Foucault en este vaivén, a perfilar el cierre de su texto hacia un tema crucial para la era del hombre y la modernidad, y la postmodernidad. Tema al que incluso le dedicará después, la escrituración de su primer tomo sobre la *Historia de la Sexualidad* y que titula de manera, que vuelve a dar cuenta nuevamente, de la marcada impresión nietzscheana que lo habita: *Voluntad de Saber*. Sí, a todo este recorrido, Foucault le dará una vuelta final por el asunto del saber.

Desde mi propio análisis, en ese ascetismo de la historia, en esa pretendida objetividad que exige la conciencia histórica, hay un movimiento de anulación sobre la pasión del sujeto que encarna esa consigna, hay un sacrificio del sujeto en aras de un saber neutral y objetivo del sujeto de conocimiento desde los ideales metafísicos, pero además, esa exigencia de saber, esa pasión por conocer, no deja de lado violencias, crueldades, injusticias. La violencia crece en aras del conocimiento. Casi a la manera de un mandato superyóico se exige saber más, y más, y más. Las nuevas religiones, los nuevos rostros del superyó; la ciencia, la academia, la universidad, exigen una producción de saber. Porque para el conocimiento, ningún sacrificio es demasiado grande. Y cito nuevamente el texto de Foucault, que viene de la pluma de Nietzsche: “El conocimiento se ha convertido

entre nosotros en una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio, y que en el fondo sólo teme una cosa: apagarse... La pasión del conocimiento hará incluso perecer a la humanidad..."²³⁷ El saber por encima de todo, aunque se aniquile en su apuesta al propio sujeto.

Una vez más salta a la vista un Nietzsche con la aguda mirada de un médico de la cultura, diagnosticando a partir del síntoma, del nudo que brota en la superficie; la exigencia de saber, la enfermedad, una entificación teológica del saber, aunque ya no haya nadie a quien ese saber le pueda decir algo.

En ese sentido, y desde mi particular punto de análisis, la revuelta anunciada por Friedrich Nietzsche desde el territorio específico de la historia, la consigna por una posición genealógica trasciende el campo de la disciplina histórica y afecta los otros espacios del saber y de la vida. La cuestión del saber, la producción de conceptos, la relación con la verdad, el pensar sobre el tiempo. Me parece todo esto está en juego en lo que este Foucault, en este texto específico; evidentemente, incuestionablemente nietzscheano, pone ahí, en evidencia irruptiva, para los filósofos que se encuentran en el homenaje a Jean Hyppolite, para los historiadores que quieran o alcancen a escuchar lo que les toca, y para aquellos a quienes pueda

²³⁷ Friedrich Nietzsche. *Aurora*. Citado por Michel Foucault en *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. *Op. cit.* p. 72

llegar, por la vía de su decir, la propuesta dislocante de ese pensador siempre inactual, siempre intempestivo, que lo marcó profundamente, Friedrich Nietzsche.

De otro modo, pero en el mismo sentido lo propone Alzola en su documento al asentar:

“En este sentido, la relación (de Foucault) con el pensador alemán pasa por hacer un uso de su trabajo, de prolongarlo allí donde se interrumpe, de retomar las preguntas que planteó y reformularlas en otro lugar. <<La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite>> decía en una entrevista en 1975.”²³⁸

En este punto podemos dar por concluida esta revisión transversal de la obra de un pensador incuestionablemente influyente y determinante de la actualidad como lo es Michel Foucault; no porque se haya agotado un análisis de su obra, de sus propuestas y sus planteamientos, que son bastos, complejos y determinantes para pensar y diagnosticar el presente; sino más en el sentido y desde mi intención de abrir su texto para poder leer, sólo en algunos momentos, esa herencia, esa filiación nietzscheanas, de poder dejar salir y encontrarnos un poco y dialogar también, con ese espectro dionisiaco, que me parece, y después de lo revisado me atrevo a enunciarlo así. Que no sólo es una especie de referente en lo que el filósofo francés

²³⁸ Aitor Alzola. *Pensar con Nietzsche. Op. cit.* pp. 259, 260.

va pensando y produciendo, más aún, la presencia de Nietzsche, la marca caliente de su modo de dar-el-acontecimiento, me parece absolutamente decisiva y determinante; una huella profunda en lo que hará al modo-de-pensar de Michel Foucault.

IV.- Capítulo III. Gilles Deleuze

Nunca desde Lucrecio (exceptuando Spinoza)
se había llevado tan lejos la empresa crítica
que caracteriza a la filosofía.

Es momento de adentrarnos ahora en la compleja estructura de pensamiento que corresponde a una de las figuras centrales del ámbito filosófico e intelectual de Francia en la segunda mitad del siglo XX. Sin duda referente incuestionable de un momento de efervescencia social, política e intelectual del emblemático París del 68, y cuyo legado, al igual que el de Michel Foucault, y el de los otros pensadores revisados en esta investigación, surgidos de ese momento del pensamiento filosófico francés, se ha erigido como uno de los más importantes en el ámbito intelectual contemporáneo; me refiero a Gilles Deleuze.

Contemporáneo absoluto de Foucault, nace tan sólo justo un año antes que él, en 1925 y ese compartir situación, momento epocal, disciplina de pensamiento, maestros, e interés filosófico los acerca y como veremos en el desarrollo de este capítulo, también los diferencia en lo producido por sus propios intelectos.

Gilles Deleuze será un apasionado, como iremos dando cuenta, no sólo de la filosofía, sino también de la literatura, a la cual otorga el lugar imposible de una búsqueda de la verdad. Ya desde temprana edad, a los 15 años, en sus primeros estudios de secundaria, se encuentra fascinado por su profesor de letras, Halbwachs, quien acerca a su inquietud los textos de André Gide, Charles

Boudelaire y Anatole France, entre otros. Este encuentro inicial con textos que intentan dar cuenta de la condición humana, de sus adentros, desde lo hondo del ser, me parece, será decisivo en la sensibilidad y agudeza crítica que conformarán a este pensador y su particular relación con los textos.

Es, desde este momento de juventud, a los 18 años de edad que lo atraviesa, y lo cimbra, para convertirse en una pasión, el discurso de la filosofía. Nos plantea el historiador francés, Francois Dosse, en su erudito estudio biográfico sobre Gilles Deleuze y Félix Guattari, del encuentro del primero, con lo que le dará adjetivo a su profesión; la filosofía. “En 1943 hubiera podido tener a Maurice Merleau-Ponty como profesor de filosofía en el último año, pero le toca la clase de Vial, quien le comunica de inmediato su pasión por la disciplina: <Desde las primeras clases de filosofía, supe que me dedicaría a eso>.”²³⁹

Esto nos da un primer acercamiento de cuáles fueron las condiciones de posibilidad, las influencias y las transferencias para que se gestara y se construyera un pensamiento y una subjetividad tan críticas como las de Gilles Deleuze. Pudo haber iniciado su incursión filosófica con Maurice Merleau-Ponty, estandarte de la corriente fenomenológica en el ambiente filosófico francés de esa época, mediados de la década de los cuarenta.

²³⁹ Gilles Deleuze. *El Abecedario*. Citado por Francois Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2009. p. 122.

Frente a esta aseveración, y a partir del contexto del cuál intento dar cuenta, se hace preciso explicar a qué nos estamos refiriendo.

IV.I.- Fenomenología. El manto del Existencialismo

Hay una característica en común que podríamos nombrar incluso como la *esencia* de lo que se conoce y se ha establecido como la filosofía moderna; y tiene que ver, por la vía privilegiada del cuestionamiento, con la búsqueda de una verdad que ofrezca un carácter de certeza *casi* absoluta. Esta búsqueda de la verdad inherente al discurso filosófico, aparece como condición *sine qua non*, como lo que diferencia a este discurso en específico, de las otras prácticas discursivas. Y este camino hacia la verdad se llevaría por la vía regia del cuestionamiento, pero no de cualquier forma de cuestionar, sino en la figura específica de la pregunta ¿qué?, ¿qué es...? Así, pareciera que por la vía incansable del qué, se tendría como consecuencia, el acceso a la verdad.

Es en las décadas de 1930 a 1960, que en Francia reinarán los discursos filosóficos de aquellos a los que se les conocerá como las tres *H*. A saber, Hegel, Husserl y Heidegger. Textos prínceps que marcaron este momento epocal del pensamiento filosófico francés y su desarrollo, sin duda son: la *Fenomenología del Espíritu* de G.W.F. Hegel, y *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger.

La Fenomenología del Espíritu de Hegel, texto publicado en 1807 y que abandera y nombra justamente esto, a lo que posteriormente se le conocerá como

fenomenología, y que producirá toda una línea, una corriente de pensamiento; la corriente fenomenológica, se plantea en términos muy generales; y así lo nombra su propio autor, como una *ciencia de la experiencia de la conciencia*.²⁴⁰ Tener conciencia en este contexto, será propuesto como tener en cuenta el propio deseo en tanto que propio, distinguiéndolo así, en ese reconocimiento, de todo lo otro; pero fundamentalmente, oponiéndosele, estableciéndose en esa oposición, como una negatividad.

Nos plantea el propio Hegel en el prólogo: "... el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como sistema... El espíritu que se sabe desarrollado así como espíritu es la ciencia."²⁴¹ En esta pequeña referencia, aparecen dos categorías, dos conceptos que también se volverán fundamentales y que impregnarán el desarrollo de la filosofía posterior. El espíritu y la ciencia.

Además, la palabra que se vuelve casi hegemónica en esta lectura que hacen los filósofos franceses de las propuestas hegelianas, será la dialéctica. Aparecerá como la pieza clave del rompecabezas, como la llave maestra que da acceso a. Hegel intentó fundar el paradigma de *todas* las relaciones sociales en la figura específica de la dialéctica del amo y el esclavo. Lo específico en esta modalidad particular de relación se inscribe en lo que Hegel nombra el anhelo de reconocimiento. Acercuémonos un poco a lo que plantea esta propuesta:

²⁴⁰ G.W.F. Hegel. *Fenomenología del Espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2002. p. 49.

²⁴¹ *Ibid.* pp. 18, 19.

“Cuando aquello que se opone a nuestro deseo es otro individuo, o un grupo de individuos, dicha realización comporta la obligación de doblegar el deseo del otro al propio, que es a lo que Hegel llama el anhelo de *reconocimiento*. Si aquel que resulta vencedor en este conflicto matase al vencido, no obtendría su reconocimiento; es preciso, entonces, que le confine al trabajo, del cual a su vez el vencedor se autoexcluye: nace así la relación amo / esclavo, origen de todas las diferencias sociales y, en último término, de la sociedad misma.”²⁴²

Todo lo anterior; el espíritu, la ciencia, la conciencia y la dialéctica hegeliana, para intentar dar cuenta del entorno, del ambiente intelectual, de la peculiaridad del discurso filosófico de la época específica en que Gilles Deleuze, es atravesado y atrapado por él.

El mismo Merleau-Ponty, referente inmediato de la fenomenología en Francia, establece en su texto titulado *Fenomenología de la Percepción*: “Encontramos la unidad de la fenomenología y su verdadero sentido en nosotros mismos. La cuestión no es tanto contar las citas como fijar y objetivar esta fenomenología para nosotros que hace que algunos de nuestros contemporáneos, al leer a Husserl o a Heidegger hayan experimentado mucho menos el sentimiento de encontrar una filosofía nueva que de reconocer lo que esperaban.”²⁴³ Como lo podemos constatar en el texto anterior, se aboga por una especie de reminiscencia; la postura que se tiene es que el conocimiento estaría ahí, en el ser, en el espíritu de cada quién y solo habría que reconocerlo, recordarlo, *activarlo* de nuevo.

²⁴² Antonio Castilla. *Filosofía y Diferencia: La recepción de Nietzsche en Francia*. Dirección General de Publicaciones. CONACULTA. 2015. p. 128.

²⁴³ Maurice Merleau-Ponty. *Fenomenología de la Percepción*. Ed. Península. Barcelona. 1975. p. 11.

En esta época reinante de la fenomenología, otra mente inquietante, otro joven filósofo comenzaba a brillar intensamente con luz propia. Ya, desde 1943 llama la atención de sus compañeros como Michel Tournier, y del medio intelectual de la época. “Conversa libremente con Pierre Klossowski²⁴⁴ sobre Nietzsche, y corren rumores sobre él: <Va a ser un nuevo Sartre>.”²⁴⁵ Eso era lo que se decía en el ambiente intelectual parisino, en torno a la figura del joven filósofo Deleuze.

Aquí se vuelve importantísima una segunda anotación contextual.

Junto con Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre formará parte de esta generación de filósofos franceses que se hacen, se nutren y crecen inmersos de lleno en la propuesta filosófica hegeliana. Además, ambas figuras serán los faros que iluminan y comandan el pensamiento filosófico e intelectual de la época hacia finales de los años cuarenta, e inicios de los cincuenta. Sartre, por su parte, en esta década de los cincuenta, después de haber sido testigo de los horrores de la guerra, y de haber sido fuertemente criticado por una posición casi apolítica en los años treinta, quiere esta vez tomar en sus manos la conciencia política del filósofo comprometido, del filósofo como actor social imprescindible que tiene que decir del

²⁴⁴ Hay que recordar que Pierre Klossowski es de los intelectuales que desde 1936 está junto con el círculo de Georges Bataille haciendo una importante relectura de la obra de Nietzsche. Junto con él forma parte del Colegio de Sociología y del importantísimo proyecto de la Sociedad Acéphale, del cual se dio cuenta anteriormente. Klossowski además, es uno de los principales asistentes al seminario justamente sobre la Fenomenología del Espíritu que dicta Alexandre Kojève, quien es, en estricto sentido, quien introduce la fenomenología alemana para el círculo de intelectuales franceses. Seminario al que asisten además otras personalidades como el propio Georges Bataille y afamado Doctor Jacques Lacan. Klossowski será uno de los principales personajes que operará un viraje hacia un posterior antihegelianismo fundado en las propuestas nietzscheanas.

²⁴⁵ Francois Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Op. cit.* p. 123.

mundo que le rodea y encumbra la noción de ser, que venía de la filiación de Hegel y Heidegger principalmente, para darle un giro esta vez anclada en la existencia.

Hay que recordar que esta propuesta intelectual es posible, y surge como respuesta a la *ocupación* nazi que sufre la sociedad francesa en los inicios de los años 40. En el primer capítulo de esta investigación, en donde se trabajó en torno a la producción de Georges Bataille se refiere ese momento epocal de ocupación alemana y la posterior *liberación* de este territorio francés, a cargo de las fuerzas armadas norteamericanas.

Comenta el historiador Francois Dosse en torno a lo anterior:

“En otoño de 1943, cuando Gilles Deleuze acaba de comenzar su último año de escuela secundaria un acontecimiento filosófico suscita su entusiasmo y el de su amigo Michel Tournier: La publicación de *El ser y la nada*, de Jean-Paul Sartre... Este meteoro filosófico no se parecía a nada; tenía la capacidad de dar a la filosofía una presencia viva en el clima mortífero de la Ocupación... Gilles Deleuze lee la obra de Sartre antes del entusiasmo colectivo que ésta despierta en Francia después de la Liberación. No sólo trae nuevos aires a la filosofía, es también escritor, hombre de teatro; encarna la actividad de conjugar actividad especulativa y creación literaria. Es una lección precoz que toma el joven Deleuze, que nunca negó su deuda hacia Sartre.”²⁴⁶

²⁴⁶ *Ibid.* p. 125.

Así, de la mano de Sartre y el existencialismo como corriente filosófica surgida de la posguerra, se gestará también lo que se constituiría como su apellido, como su acompañante, y posteriormente como su sombra incómoda. El Humanismo.

En esta corriente de pensamiento, se encumbra no solo ya el ser en tanto existente; existencia, sino con una vuelta más empírica hacia el ser de lo humano. Frente a la guerra, como resultado de los padecimientos a causa de ella, se apela a lo humano. Del espíritu, al ser. El ser, pero se trata ahora de lo que le da su especificidad y diferencia. El ser de lo humano; el ser humano como lo que conoce, lo que experimenta, lo que crea. En este contexto se vive una especie de caída de Dios, de ateísmo, que se mueve hacia la consolidación de un nuevo encumbramiento que será el humanismo. La figura clásica del ateísmo rechaza los caracteres divinos por considerarlos irreales, infinitos, inaccesibles. Esta nueva forma de ateísmo cargado de humanismo dará un giro interesante al reivindicar para sí, para el sujeto humano, los atributos que se consideraban divinos, convirtiendo la figura del hombre, con el espíritu y la razón, ahora en un nuevo Dios.

“Lo que define al humanismo es precisamente esta sustitución según la cual siempre se escribe <<hombre>> allí donde estaba escrito <<Dios>>. El título de humanista será enarbolado por Sartre y sus amigos a partir de 1945: el existencialismo es un humanismo, como dirá en una conferencia publicada con este título que divulga los temas de *El ser y la Nada*.”²⁴⁷

²⁴⁷ Vincent Descombes. *Lo Mismo y lo Otro*. Ed. Cátedra. Madrid. 1988. p. 51.

Es en ese punto específico en el que Sartre encumbra la figura del hombre como nuevo Dios, en donde se producirá el cisma, la crisis y ruptura, con sus distanciamientos por parte de la efervescencia intelectual parisina. Recordemos que este será uno de los puntos centrales de distanciamiento y crítica frontal por parte de Michel Foucault, que ya revisamos en el capítulo anterior, y también de todo el movimiento estructuralista que toman distancia de Sartre y del humanismo en general. Así, el humanismo se convertirá en el último despegue de Jean-Paul Sartre, pero paradójicamente también acabará con él.

A este respecto, se vuelve importante referir también que Gilles Deleuze nunca dejará de reconocer la enorme importancia que revistió la figura de Sartre para él y para la filosofía francesa, en especial y hay que decirlo, por dos cuestiones fundamentales. La primera, por derribar los muros tajantes entre las disciplinas, como la filosofía, la literatura, el teatro, las artes, y ofrecerlos en un diálogo en igualdad de jerarquía e importancia y riqueza; enseñanza que Deleuze retomará y hará suya en la producción de su propia obra. La segunda, por el momento peculiar y específico en el que vuelve a darle un soplo de vida, de esperanza y de grandeza a lo humano a partir del discurso de la filosofía. El momento aterrador de la posguerra nombrado por los franceses como la *Liberación*. En el recuento de los horrores y cadáveres, Sartre da un brillo de posibilidad a la existencia, que aunque posteriormente se tome distancia de él, o se vuelva en su contra, en su momento fue absolutamente decisivo y literalmente vital para el pensamiento y la creación, para poner ahí una ilusión frente al horror, que fundara la creencia y posibilidad de un porvenir para lo humano.

Ahora bien, en este contexto de auge sartriano aún en la década de los cuarenta, se suscitará un evento que marcará el rumbo epistemológico del joven filósofo Deleuze.

“El 29 de octubre de 1945 Sartre pronuncia su famosa conferencia frente a lo más selecto de París: El existencialismo es un humanismo...En esta muchedumbre, Deleuze, que acaba de recibirse de bachiller y su amigo Michel Tournier se sienten decepcionados por las palabras del viejo gurú y no le perdonan que haya tratado de rehabilitar la vieja noción de humanismo: <Estábamos aterrados. Así, nuestro maestro sacaba de la basura de donde nosotros habíamos huido aquella gastada estupidez que apestaba a sudor y a vida interior, el *humanismo*.>”²⁴⁸

Como se veía venir desde antes, la curiosidad filosófica y la inquietud intelectual de este pensador no culminarían ahí. Ingresará posteriormente a La Sorbona en donde seguirá los cursos de tres figuras que serán fundamentales para la consolidación de sus intereses filosóficos. Bachelard, y principalmente Georges Canguilhem y Maurice de Gandillac, quienes también fueron, no sólo profesores, sino una importantísima guía filosófica y de pensamiento para el propio Michel Foucault.

En esta revisión de una cierta genealogía intelectual del filósofo Gilles Deleuze, y desde mi propia posición de lectura, me parece que hay un punto importantísimo que no podemos dejar de señalar y se impone dilucidar. Como hemos visto, Michel Foucault y Gilles Deleuze son contemporáneos absolutos de su momento

²⁴⁸ Francois Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Op. cit.* p. 127.

intelectual, epocal y de vida. Deleuze nace en 1925, Michel Foucault en 1926; además, ambos comparten más que una profesión, una pasión por el discurso filosófico, por el ejercicio incisivo de la pregunta, que cada quién le dará distintas intencionalidades, giros y sentidos, pero esa pasión la comparten. Además es curioso como al compartir maestros, profesores, guías intelectuales, verdaderos rayos que marcaron vetas en sus pensamientos como Georges Canguilhem, Jean Wahl, Jean Hyppolite, y Maurice Merleau-Ponty; Deleuze no figura absolutamente en ningún sitio como referente, partícipe, o nombre, de ese movimiento que catapultó al estrellato a Foucault y que constituyó un momento de efervescencia intelectual como pocos en París, a saber, el estructuralismo. En la revisión histórica que se ha llevado a cabo del estructuralismo como movimiento intelectual, singular y específico, por ninguna parte aparece una referencia al nombre o la figura de Gilles Deleuze. Al parecer nunca fue de su interés, y supo marcar claramente su distancia y su diferencia.

Por eso en este capítulo dedicado exclusivamente a intentar dilucidar la huella, la profunda marca que la obra de Friedrich Nietzsche trazara en las propuestas del filósofo Gilles Deleuze, la revisión genealógica no toca, ni pasa, ni atraviesa por el estructuralismo y sus figuras; Lévi-Strauss, Saussure, Roman Jakobson o Barthes; ni por los discursos de la lingüística o la antropología, sino que esta revisión contextual nos lleva estrictamente por los terrenos del discurso filosófico.

Ahora bien, insertos ya en las particularidades de este discurso, es que la figura de Georges Canguilhem ocupa un lugar prínceps en la transmisión de la filosofía en

Francia. Canguilhem, profesor de Michel Foucault y de Gilles Deleuze en La Sorbona, debido a su interés por la medicina, se convertirá en el epistemólogo por excelencia que intenta integrar la especulación y la pregunta filosófica con la visión específica de *diagnóstico* que habita al discurso de la medicina. Me parece que quizá le viene desde Friedrich Nietzsche, el médico de la cultura, el retomar el análisis de ésta a partir de sus síntomas.

“El punto de vista de Canguilhem rechaza toda visión evolucionista de un progreso continuo de la ciencia y de la razón. Le opone un punto de vista *nietzscheano*, sustituyendo el discurso historicista sobre la construcción del saber médico por una búsqueda de las configuraciones conceptuales e institucionales que han hecho posibles esta o aquella delimitación de lo normal y lo patológico.”²⁴⁹

Aparece la figura de Georges Canguilhem como importante transmisor del modo-de-pensamiento-Nietzsche en el ambiente intelectual francés.

Si bien, la formación filosófica en Francia es amplia y rigurosa en la revisión de autores, en su encuentro con las distintas propuestas y corrientes; la inclinación de Gilles Deleuze, la explosión de su curiosidad intelectual se dará de la mano principalmente de tres grandes autores. Henri Bergson, Baruch Spinoza y Friedrich Nietzsche constituyen las tres textualidades filosóficas con las que Deleuze está estableciendo un diálogo de interrogación y escrutinio de los textos, a partir de los

²⁴⁹ Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo I. Op. cit.* p. 109. Las cursivas son mías.

cuales irá estableciendo su diferencia; es decir, la construcción de su propio pensamiento.

Se aleja de Hegel, Husserl, y Heidegger en lo que está pensando para sí, pero también para lo que produce desde ese otro lugar como profesor, transmisor de la inquietud filosófica. Comenta uno de sus discípulos, Alain Roger, quien estudió con Deleuze, para el curso de agregación a filosofía: “Deleuze saca tres obras de los anaqueles de la biblioteca: las *Conversaciones* de Epicteto, la *Ética* de Spinoza, y la *Genealogía de la moral* de Nietzsche... y le pide a su alumno: <Va a buscar el centro de gravedad de este triángulo, la intersección de las tres medianas, es fácil>.”²⁵⁰

Gilles Deleuze se encuentra construyendo su propio pensamiento, su escritura diferencial, a partir del atravesamiento de las textualidades de estos tres. Si para Foucault fueron modos de interpretación cruciales los de Nietzsche, Freud y Marx; para Deleuze lo serán Nietzsche, Bergson y Spinoza. Incluso, los estudiosos de su obra, suelen dividirla en dos periodos. El primero que se caracterizaría sobre la producción en torno a las propuestas de los grandes autores que marcaron la tradición, Bergson, Nietzsche, Spinoza..., y un segundo momento en donde se desprende ya su obra personal, con el sello indeleble de su estilo, y en donde no podemos dejar de lado el decisivo y fértil encuentro que tuvo con el Dr. Félix Guattari. Un militante de izquierda, que desde la disciplina de la psiquiatría, y en un

²⁵⁰ Francois Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Op. cit.* p. 138.

diálogo incesante con el psicoanálisis pudo tejer a cuatro manos con Gilles Deleuze, textos críticos, propuestas de análisis importantísimas, que superan la genialidad individual de cada quién y adquieren así un estatuto distinto, peculiar y trascendente. Textos como *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, *Caosmosis*, *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia T. II.*, o la elaboración de la noción de *Rizoma* y su publicación en un texto titulado justamente con el mismo nombre, me parece, desde mi muy peculiar punto de análisis, son producciones epistémicas que ocupan ya un sitio en la historia del movimiento intelectual francés moderno, que han adquirido un lugar de trascendencia incuestionable, y que sólo fueron posibles y se pudieron gestar a partir de ese maravilloso diálogo entre dos mentalidades explosivas, la de Gilles Deleuze y la de Félix Guattari. Me parece, que hay una obra específica y perfectamente ubicable que les es común sólo a estos dos nombres, a esta autoría compartida, a este pensamiento con el otro, desde el otro, a partir del otro.

Me parece que con la articulación Deleuze- Guattari, asistimos al despliegue de un ejercicio excepcional que da muestra en acto, y en obra de uno de los temas que fue efervescencia vital de la época, la cuestión de la otredad. Lo uno y lo otro, el yo y el otro, lo mismo y lo otro, en un vaivén en donde cada autor ocupa respectivamente los dos lugares a la vez. De ser y de otro. Ejercicio interesantísimo.

Hay que decirlo con todas sus letras, desde mi punto de mira no hay, en esta segunda mitad del siglo XX en Francia, con todo y la fulgurante luz intelectual que significa este momento en la historia del pensamiento universal, otra producción

surgida de este juego y esta complicidad *entre dos*, de tal tamaño, importancia y trascendencia. Simplemente, no la hay. La producción Deleuze-Guattari es única.

Además de esta rica producción conjunta con Guattari, por supuesto que Deleuze no deja de producir, desde su propia autoría, sobre aquello que sigue ejerciendo interés y fascinación en él. Como sus textos sobre Cine: *Imagen Movimiento* el primer tomo, *Imagen Tiempo* el segundo, o sobre *La Lógica de la Sensación en Francis Bacon*, artista que también provocó en el filósofo un gran interés. Todo esto para decir, que de la amplísima superficie y honda profundidad que significa intentar hacer una revisión transversal sobre la obra, sobre lo producido y lo pensado por Gilles Deleuze, no me detendré en lo mencionado anteriormente, pues el objetivo de mi investigación y la intención de mi análisis se centran únicamente en intentar dar cuenta de la marca ejercida por las propuestas específicas de Friedrich Nietzsche en la producción particular de este agudo pensador francés.

Una vez más, explicito la intención de mi disección. Intentar dar cuenta de la huella, de la presencia de las propuestas nietzscheanas, de la inscripción del pensamiento Nietzsche, a su vez, en la conformación del pensamiento y las propuestas particulares de Gilles Deleuze. Hacer salir de entre la escritura de su texto, al espectro dionisiaco que lo habita.

Más que intentar dar cuenta solamente de los movimientos de circulación de la obra de Nietzsche entre la intelectualidad francesa, mi apuesta busca demostrar como la presencia del pensamiento del filólogo Nietzsche es decisiva, es marca; constituye

una profunda huella, en la producción específica de lo propuesto, en este capítulo, por el filósofo Gilles Deleuze.

Así pues, mi revisión de lo propuesto por Deleuze se enmarca específicamente en esa etapa en donde hace retratos de estos filósofos que lo marcaron, específicamente sobre Nietzsche. Dira el propio Deleuze: “Hace falta este trabajo de historia de la filosofía, es esta lenta modestia. Hay que hacer retratos durante mucho tiempo.”²⁵¹

Ahora bien, es momento de entrar de lleno en la minuciosa revisión que llevará a cabo el filósofo francés sobre la obra y toda la apuesta filosófica de Friedrich Nietzsche.

IV.II.- Nietzsche: Un Estremecimiento Vital

El propio Francois Dosse, en su trabajo biográfico sobre Deleuze y Guattari, no vacila en enunciar con todas sus letras la importancia crucial y decisiva que jugó la obra de Friedrich Nietzsche para el filósofo francés del pensamiento de la diferencia.

“Nietzsche ocupa un papel fundamental para Deleuze en la formalización de sus propias posiciones filosóficas... En primer lugar se trata de reparar un error, el de la interpretación del eterno retorno como un simple regreso de lo mismo, según una ley cíclica. Luego, Deleuze contribuye, entre otros, a arrancar del olvido la facultad crítica, corrosiva,

²⁵¹Gilles Deleuze. Citado por Francois Dosse. *Deleuze y Guattari. Op. cit.* p. 143.

progresista, de un pensamiento nietzscheano que hasta entonces había sido esencialmente utilizado en una perspectiva reaccionaria y elitista. Por último, extrae de Nietzsche su concepto principal de la diferencia como resultado de la liberación de la voluntad de poder.”²⁵²

Con la evidencia que nos va dejando el historiador francés, van surgiendo cada vez más conexiones, más argumentos de peso de que, como mi planteamiento lo sostiene, las propuestas emanadas del pensamiento nietzscheano, no sólo fueron unas más, entre otras, que se leyeron en Francia por los intelectuales de cierta época; sino que más allá de ello, la impresión de las propuestas nietzscheanas, adquiere el estatuto de una textualidad peculiar y específica que hizo estallar y detonar, como si viniera de la destrucción de Dionisios mismo, propuestas de pensamiento de otros autores, como es el caso de Gilles Deleuze. Aparece así el pensamiento-Nietzsche no como un autor a comentar, sino como un núcleo atómico que posibilitó todo un estallamiento de ideas y pensamiento. Nietzsche-Dionisios.

Tal es la importancia que reviste para un grupo de pensadores de altos vuelos, que en el corazón de Francia se funda nada menos que una sociedad específica de estudios sobre el filósofo de Sils-María.

“En 1946 nace una Sociedad Francesa de Estudios Nietzscheanos, que dura hasta 1965, y se establece como objetivo [contribuir, sin ninguna mira política ni intención de proselitismo, a hacer que se conozca mejor el pensamiento de Nietzsche y llevarlo del plano de la

²⁵² Francois Dosse. *Deleuze y Guattari. Op. cit.* p. 169.

propaganda tendenciosa a una objetividad comprensiva y a una crítica inteligente.] Deleuze se encuentra dentro de los miembros activos de esta sociedad presidida por Jean Wahl...”²⁵³

Como hemos revisado con anterioridad, Jean Wahl, además de ser también un maestro importante para Michel Foucault; se encuentra, junto con Pierre Klossowski y Georges Bataille en la punta de lanza de la diseminación del pensamiento y la obra de Friedrich Nietzsche en Francia desde los años treinta.

En consonancia con el sentido en mi apuesta de lectura, convoco lo planteado por Diego Sánchez Meca en su artículo titulado *Nietzsche en Deleuze*, en donde plantea:

“El interés de Deleuze por la obra de Nietzsche se debe, entre otras razones, en que ve en él a uno de los filósofos que con mayor eficacia crítica contradice la concepción clásica del pensamiento como búsqueda de la verdad y como ejercicio de amor a la verdad. Nietzsche se opone a la tradición filosófica que considera que el pensamiento quiere y ama la verdad, de la que nos vemos alejados por la acción de fuerzas extrañas al pensamiento.”²⁵⁴

Así, en esta línea genealógica, me parece, que es como efecto de los trabajos en esta asociación, y del profundo interés que representa para Deleuze la obra de Nietzsche, que en 1962, el mismo año en que Foucault publica su texto sobre Hölderlin, *El No del Padre*, que Gilles Deleuze publicará su disertación más profunda

²⁵³ *Ibid.* p. 169.

²⁵⁴ Diego Sánchez Meca. *Nietzsche en Deleuze: Hacia una genealogía del pensamiento crítico*. En ÉNDOXA: Series Filosóficas, n° 12. Madrid. 2000. p. 167.

y extensa, más paciente y meticulosa sobre la obra de Friedrich Nietzsche, su libro titulado *Nietzsche y la Filosofía*. Texto al que me avocaré a continuación, por ser el primero de los dos a los que Gilles Deleuze dedica por entero su análisis sobre el pensamiento más íntimo de este autor que lo marcó.

El título ya avanza bastante sobre lo que abordará, cuando no nos dice sobre Nietzsche y su filosofía, o la filosofía de Nietzsche; sino fundamentalmente sobre la profunda y compleja relación que hay entre Nietzsche, el nombre de un acontecimiento, y la filosofía. Es decir, la tradición filosófica no sólo que le precede, sino también la que le es contemporánea al momento de la producción de sus tesis. Hay que recordar que el filólogo Nietzsche no fue compasivo ni condescendiente con sus contemporáneos, obreros de la filosofía, como él les llamaba. Baste para ello recordar la complicadísima recepción que tiene su primer texto publicado en 1872, *El Nacimiento de la Tragedia* por parte de sus colegas filólogos contemporáneos, o el ataque inmisericorde que dirige en sus *Consideraciones Intempestivas* de 1873 a 1876, contra las instituciones culturales de su presente y sus representantes.

Así, entramos de lleno al análisis de *Nietzsche y la Filosofía*; texto complejísimo, apretado, profundamente ensimismado, el de Deleuze, que me parece realiza una lectura de la obra de Friedrich Nietzsche, como ninguno de los autores revisados anteriormente. A este respecto, no se trata de decir que Deleuze sea más nietzscheano que los otros pensadores que lo leyeron y hemos revisado, pero me parece, sí hay en Deleuze una forma peculiar de lectura, una posición desde donde

sitúa su análisis, que ninguno de los autores revisados había llevado a cabo con tal profundidad y minuciosidad.

Gilles Deleuze extrae de su lectura de la obra nietzscheana cuatro categorías, cuatro claves de lectura por las cuales pasa toda la producción filosófica de Nietzsche y su propuesta en general. Esto es crucial; este será el sello, la firma específica de la lectura de Deleuze sobre Nietzsche. Estas categorías son: Lo afirmativo y lo negativo, lo activo y lo reactivo. En estas cuatro categorías de análisis se funda toda la propuesta de lectura que lleva a cabo Deleuze sobre la obra de Nietzsche. Es a partir de estas categorías que hay que pasar lectura a los que se han dicho son los temas fundamentales en la obra del filólogo alemán. El Supra Hombre, el Eterno Retorno, la Voluntad de Poder, el bien y el mal como paradigmas de la transvaloración de los valores. Desde mi particular punto de análisis, me parece que sólo podremos alcanzar la profundidad de la agudeza nietzscheana en estas elaboraciones si las podemos leer a la luz de ese cuaternario afirmativo-negativo, activo-reactivo.

IV.II.I- Afirmativo - Negativo

Deleuze inicia su minucioso análisis, con la firma de Friedrich Nietzsche; a saber, la genealogía. Estrategia nietzscheana que revisamos extensamente en el capítulo anterior con Michel Foucault a propósito de su texto *Nietzsche la Genealogía, la Historia* y en donde éste resalta dos características fundamentales del proceder genealógico, que se diferencia de la historia en no buscar los orígenes de, sino en

intentar dar cuenta de la procedencia y la emergencia de eso que con el tiempo se ha ido estableciendo. Ideas, conceptos, valoraciones, verdades, etc.

Para Deleuze aparecen otros dos términos o categorías de análisis que son posibles gracias al método genealógico de Nietzsche y que aparecen como fundamentales en su análisis. Dirá: “El proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en la filosofía los conceptos de sentido y de valor.”²⁵⁵ Importantísimo retener estas categorías como claves de lectura.

A partir de lo revisado en la producción de ambos autores, me parece que gran parte de lo que Nietzsche hace con su inquietud filosófica es tomar el método genealógico para tratar de dar cuenta de aquello que se ha establecido como un valor en la cultura, pero sin olvidar que esa valoración tendrá también un sentido (bueno, malo, etc.). El tema del valor no será fundamental para las elaboraciones de Gilles Deleuze, pero sí retomará de manera importante el del sentido en sus desarrollos ulteriores²⁵⁶.

Plantea Deleuze. “Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores... Genealogía significa el elemento *diferencial* de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también *diferencia* o distancia en el origen.”²⁵⁷

²⁵⁵ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Ed. Anagrama. Barcelona. 1986. p. 7.

²⁵⁶ Gilles Deleuze. *La Lógica del Sentido*. Ed. Paidós. Barcelona. 1989.

²⁵⁷ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. *Op. cit.* p. 9.

Me parece que esto no está desligado de la propuesta de lectura planteada por Deleuze. Un valor puede establecerse como afirmativo o negativo, y a ese mismo valor también se le ha asignado un sentido, por la cultura, como activo o reactivo. Desde este primerísimo momento comienza a adquirir sentido la implacable crítica nietzscheana a los valores establecidos.

La crítica de los valores está totalmente del lado de la acción. La crítica no es una reacción, es la expresión activa de un modo de ser activo. Empieza el juego entre los términos.

Es importante resaltar el rescate que hace Deleuze en la obra de Nietzsche, de la noción de fuerza. La vida, la vitalidad de la vida se lleva a cabo en un campo de fuerzas, en una lucha de fuerzas. No hay una fuerza sola, absoluta, ni pura; no hay *Una* fuerza, una gran fuerza en singular. Para Nietzsche la fuerza es multiplicidad de fuerzas, ahí es justamente en donde surge la tensión, el conflicto, en lo múltiple. La aniquilación de lo uno por un estallamiento hacia lo múltiple. En la vida, en el flujo de vida hay fuerzas. Aparece la fuerza asociada a lo vital.

Aunque parezca muy naturalista, esta conceptualización de la fuerza será fundamental para Nietzsche, pues de ahí derivará, nada menos que su concepción de la voluntad. Explicita Deleuze: "El concepto de fuerza es pues en Nietzsche, el

de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza.”²⁵⁸

Van apareciendo las nociones cruciales de Nietzsche. La voluntad, Voluntad de Poder. A este respecto, recordemos que si para Schopenhauer, precursor de Nietzsche, la voluntad tiene que ser negada en la piedad, en la moral en el ascetismo; por el contrario, para Nietzsche la voluntad de poder es ante todo una fuerza afirmativa y activa. La voluntad de poder no es la intención de ejercer dominio ni sometimiento sobre alguien, no es el ejercicio de poder sobre otro, es la afirmación de la fuerza de la vida que no se ejerce, se afirma activamente en el Sí. Jamás haber deseado que nada fuera distinto, dirá Nietzsche...

Aparece en el escenario del texto deleuziano la posición de Friedrich Nietzsche frente a la dialéctica hegeliana. Este punto será central en la influencia que Nietzsche tendrá para Gilles Deleuze y sus contemporáneos, si recordamos que esta generación de pensadores, si bien iniciaron su incursión a la filosofía en el ambiente hegeliano de la corriente fenomenológica, posteriormente tomarán toda la distancia posible de él y sus propuestas.

Se pregunta Deleuze. “¿Es <<dialéctico>> Nietzsche? Una relación aunque sea esencial entre el uno y el otro no basta para formar una dialéctica: todo depende del papel de lo negativo en esta relación.”²⁵⁹ Desde mi análisis, resulta claro que

²⁵⁸ *Ibid.* p. 15.

²⁵⁹ *Ibid.* p. 17.

para Friedrich Nietzsche, el papel de lo negativo está del lado del nihilismo, del resentimiento, de una valoración inferior. Justo Nietzsche opone a lo negativo, no lo positivo, que podría pensarse como su contrario natural, sino lo afirmativo. Esta diferencia, me parece, es esclarecedora.

La importancia que adquiere en sus planteamientos el peso de la afirmación es dirigido clara y expresamente contra lo negativo hegeliano. Se erige como su contrario, como su adversario. Es la otra modalidad de la fuerza contra la cual dirige la lucha. El Sí de la afirmación es el martillo con el que se habrá de derrumbar el sentido nihilista, negativo, apesadumbrado de la vida.

“En cuanto al concepto negativo, es sólo un pálido contraste, nacido con retraso en comparación con el concepto fundamental, totalmente impregnado de vida y de pasión. Al elemento especulativo de la negación, de la oposición o de la contradicción, Nietzsche opone el elemento práctico de la *diferencia*.”²⁶⁰

Aparece así una de las nociones que será fundamental en el desarrollo del pensamiento del filósofo Gilles Deleuze. La Diferencia.²⁶¹ Lo que quiere una voluntad es afirmar su diferencia con respecto a otra. No someterse por la piedad o la moral, sino afirmarse en su diferencia.

²⁶⁰ *Ibid.* pp. 17,18.

²⁶¹ Gilles Deleuze. *Diferencia y Repetición*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.

Frente a la pregunta planteada por Deleuze, va quedando claro como Nietzsche no se inscribiría de ninguna manera en el terreno de la dialéctica; sino justo, totalmente en su antípoda. Puntúa a este respecto el filósofo francés: “El <<sí>> de Nietzsche se opone al <<no>> dialéctico; la afirmación a la negación dialéctica, la diferencia a la contradicción dialéctica; la alegría, el placer, al trabajo dialéctico; la ligereza, la danza, a la pesadez dialéctica, la hermosa irresponsabilidad, a las responsabilidades dialécticas.”²⁶²

De otro modo, pero en el mismo sentido, lo resalta Sánchez Meca en su lectura cuando nos dice: “Deleuze opone con cierto detenimiento, a lo largo de su *Nietzsche et la philosophie*, la diferencia nietzscheana a la de Hegel, detallando cómo <<el sí de Nietzsche se opone al no dialéctico, la afirmación dionisiaca a la negación dialéctica, la diferencia a la contradicción dialéctica>>”²⁶³

Continuando con el análisis de este primer par de elementos fundamentales de lectura para poder abismarse en la obra de Nietzsche; lo afirmativo y lo negativo, aparecen otros dos personajes que se contraponen de manera tan radical como Nietzsche a Hegel. Me refiero a la figuras de Dionisios y Cristo.

Recordemos que ya desde lo trabajado por Georges Bataille, se recupera la figura del dios trágico Dionisios como ejemplificador de la propuesta filosófica nietzscheana. Dionisios como el dios de la ebriedad, pero también del amor extático,

²⁶² Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 18.

²⁶³ Diego Sánchez Meca. *Nietzsche en Deleuze*. Op cit. p. 172.

de la desmesura; un dios loco que no huye a su condición de sufriente y muriente, un dios que ríe y estalla en mil pedazos. Símbolo de la vida que se afirma y festeja en la ebriedad, que se ríe hasta de su destrucción para comenzar siempre de nuevo. Dionisios despedazado, Dionisios reventando de lo uno hacia lo múltiple es la afirmación más radical de la vida.

Dionisios es el dios afirmador; afirma la crueldad, el sufrimiento y la destrucción, su destrucción misma y con ello la vida, afirma ello en la vida. No afirmaría una vida conceptualizada desde un ideal cristiano que no contuviera estos componentes, violencia, crueldad, destrucción, embriaguez de la muerte, ni tampoco los asume como algo que haya que reclamarle a la vida; el sufrimiento, el dolor, no. Afirma la vida en todos sus registros posibles y diferentes de existencia; en el éxtasis y en el dolor, en el éxtasis de la agonía porque esa experiencia es *profundamente vital*. La misma destrucción de la vida es una vivencia de la vida, es una afección de la vida, y por eso, por la grandeza de su experiencia en tanto vital, Dionisios le dice sí, la afirma. “Es el dios que afirma la vida, porque la vida debe ser afirmada, *pero no justificada ni redimida*.”²⁶⁴

Por el otro costado; del lado de la negación, pero no de cualquier cosa, sino de lo esencial, de la experiencia de la vida, tenemos la figura de Cristo. Figura en quien se encarnan desde la lectura de Nietzsche los ideales ascéticos cristianos. Nuevamente encontramos la primera clave de lectura genealógica en este punto

²⁶⁴ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 23.

específico que estamos analizando; *valoración y sentido*, de toda la cultura occidental, y como Friedrich Nietzsche irá demostrando, esos valores en los que se funda la cultura moderna y contemporánea a él, y por supuesto, que continúan vigentes hasta ahora, son valores, en estricto sentido, de decadencia.

Dice el propio Nietzsche: “Al cristianismo no se lo debe adornar ni engalanar: él ha hecho una guerra a muerte a ese tipo superior de hombre, él ha proscrito todos los instintos fundamentales de ese tipo, él ha extraído, de esos instintos, por destilación, el mal, el hombre malvado.”²⁶⁵

Desde mi particular lectura del filólogo alemán, para Nietzsche, el cristianismo está fundado, erigido, fundamentado, justamente en la idea de la negación de la vida, de la vitalidad de la vida; en primera instancia, porque ésta, la que vivimos, se supone que no es la vida real, que hay un más allá..., porque para la doctrina cristiana no importa el sufrimiento, la desgracia o la desdicha en esta vida; no las afirma como vitalidad de la vida, sino que las acepta, las recibe piadosamente, para redimir la vida, porque hay una vida eterna, más allá de la carnal y la terrenal, que recompensará los lamentos pasados. ¿Se nota la contundente diferencia?

“Al cristianismo se le llama la religión de la compasión.- La compasión es antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: causa un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica aún más

²⁶⁵ Friedrich Nietzsche. *El Anticristo*. Ed Alianza. Madrid. 2009. pp. 33, 34.

la merma de fuerza que ya el padecer aporta en sí a la vida. El padecer mismo se vuelve contagioso mediante el compadecer.”²⁶⁶

Una vez más, desde mi análisis me parece que para el cristianismo la vivencia de sufrimiento es una injusticia, que se acepta para redimir la vida, que a su vez, también se acepta y se ofrece en sacrificio doloroso para sostener la existencia del Señor, para entonces intentar darle otro sentido. Por el contrario, desde Dionisios y la visión trágica de la vida, el sufrimiento es un afecto vital, primordial por ello mismo, de ésta, y como tal, no es aceptado misericordiosamente, sino afirmado enaltecidamente. Trágicamente.

Nietzsche desmenuza de manera incisiva los fundamentos del cristianismo y lo deja desnudo con su andamiaje imaginario:

“Ni la moral ni la religión tienen contacto, en el cristianismo, con punto alguno de la realidad. *Causas* puramente imaginarias (<<Dios>>, <<alma>>, <<yo>>, <<espíritu>>, <<la voluntad libre>>, o también <<la no libre>>); *efectos* puramente imaginarios (<<pecado>>, <<redención>>, <<gracia>>, <<castigo>>, <<remisión de los pecados>>). Un trato entre seres imaginarios (<<Dios>>, <<espíritus>>, <<almas>>); una ciencia *natural* imaginaria (antropocéntrica; completa ausencia del concepto de causas naturales... ¿Quién es el único que tiene motivos para *evadirse, mediante una mentira*, de la realidad? El que sufre de ella. Pero sufrir de la realidad significa ser una realidad fracasada...”²⁶⁷

²⁶⁶ *Ibid.* p. 35.

²⁶⁷ *Ibid.* pp. 44, 45.

Se percibe en esta concepción del cristianismo, ese platonismo que lo habita, ese desprecio de lo natural por el mundo de las ideas. Por eso dirá Nietzsche de esta doctrina, la cristiana, que no es otra cosa que platonismo para el pueblo.

Desde mi propio análisis, me parece que otra de las cuestiones que el filósofo alemán atacará con furia en el cristianismo y en su manera de hacer a la vida decadente es el desprecio, la negación absoluta de los placeres, de los excesos, del deseo, del cuerpo; del goce del cuerpo, por la supremacía de un alma imaginaria. El lugar de preponderancia del espíritu, significa que el cuerpo es una equivocación, un tanteo, una negación, una cárcel. “El <<espíritu puro>> es una pura estupidez: si descontamos el sistema nervioso y los sentidos, <<la envoltura mortal>>, *nos equivocamos en la cuenta* - ¡nada más!...”²⁶⁸

A diferencia de Dionisios, el dios cristiano no afirma el sufrimiento, sino que asume el castigo. Asume el castigo él, para dejar en deuda y transmitir la culpa a la humanidad. ¿Se ve la diferencia radical? Asume el desprecio de la vida en forma de castigo, de su castigo, la crucifixión, para redimir la vida. Con esa vuelta perversa del dios cristiano lo que se transmite a los hombres, a la vida en general es, nada menos que la culpa. La vida culpable. Vivo con la culpa de aquel que murió para limpiar mis pecados y por su inconmensurable piedad me dejó vivir en una vida decadente que se niega todo el tiempo, porque hay una vida que vale más, pero está más allá. La vida cristiana es la vida culposa. Lo agudo en la crítica

²⁶⁸ *Ibid.* p. 44.

nietzscheana, de lo que va dando cuenta de forma brutal, es que estos se establecieron como *valores* de la vida y han estado ahí, para darle un *sentido* (*negativo*) a la existencia. Nuevamente *Valor y Sentido*.

Esto es a lo que Nietzsche denominará la interiorización del dolor, la mala conciencia. Culpa – Negación de la vida.

Después de lo revisado, me parece queda de manifiesto como efectivamente Dionisios representa para Nietzsche la concepción trágica de la vida, la multiplicidad, la diversidad que se afirma como tal, la alegría frente a la muerte y también frente a la vida; a todo lo que contiene la vida, la afirmación más radical de la vida, el sí, y cómo el cristianismo representa claramente su antípoda. Negación del cuerpo, negación del placer, negación de lo múltiple por un solo dios, interiorización no de la alegría de la vida sino del resentimiento y de la mala conciencia; negación de la vitalidad de la vida. Apunta Gilles Deleuze a este respecto: “Y, a decir verdad, ignoramos lo que sería un hombre desprovisto de resentimiento... Tener resentimiento, no tenerlo: no existe mayor diferencia, más allá de la psicología, más allá de la historia, más allá de la metafísica. Es la verdadera diferencia o la tipología trascendental -la diferencia genealógica y jerárquica.”²⁶⁹

²⁶⁹ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 54.

Desde mi revisión, aparece de forma clara, cómo es a partir de estas figuras de Dionisios y Cristo, como Nietzsche ejemplificará de manera sistemática este primer par de elementos de análisis; lo afirmativo y lo negativo que atraviesan toda su producción filosófica y que ocupará como medio de lectura y de crítica, muchísimo más radical que las críticas kantianas, para ir derrumbando los valores establecidos en la sociedad. A este respecto precisa el filósofo francés, Vincent Descombes en su importante referencia textual *Lo Mismo y lo Otro*:

“Es más bien Nietzsche que Kant quien lleva a cabo el proyecto de una filosofía crítica. En efecto, Kant se cuida mucho de criticar la verdad (la ciencia) y el bien (la moral): reserva su crítica para la falsa ciencia (metafísica dogmática) y la falsa moral (heteronomía). Heredero y al mismo tiempo adversario de Kant, Nietzsche dirige su crítica hacia la *verdadera ciencia* y la *verdadera moral*. La crítica <<a martillazos>> demostrará que la ciencia como tal –el deseo de verdad- tiene su origen en la moral –en el <<ideal ascético>>-, y que la moral como tal proviene del resentimiento contra la vida.”²⁷⁰

En consonancia con este sentido, se expresa también la lectura de Sánchez Meca cuando apunta: “Por eso, según Deleuze, Nietzsche debe ser reconocido como el verdadero punto de viraje crítico, en la modernidad, respecto a la filosofía clásica, y no Kant. Para Deleuze, Nietzsche es un descendiente a la vez que un rival de Kant, al hacer de su filosofía <<una transformación radical del kantismo y una reinención de la crítica que Kant traicionó en el momento mismo de emprenderla>>”²⁷¹

²⁷⁰ Vincent Descombes. *Lo mismo y lo otro*. Op. cit. p. 204.

²⁷¹ Diego Sánchez Meca. *Nietzsche en Deleuze*. Op. cit. p. 171.

Así, va estableciendo Nietzsche su crítica implacable hacia lo negativo establecido como valor a partir de sus figuras emblemáticas. Es tan crucial la importancia analítica de estas, en la afirmación y negación que representan, que Nietzsche cierra su último texto publicado en el umbral de la locura, sus últimas letras de su autobiografía con la siguiente frase: “¿Se me ha comprendido? – *Dioniso contra el crucificado...*”²⁷²

Ahora bien, otra de las propuestas fundamentales que se desprenden de la obra de Nietzsche, a partir de mi análisis, y que por supuesto se clarifica mucho si lo pasamos por esta categoría de lectura de lo afirmativo y lo negativo, como lo hace Gilles Deleuze, es la noción, o elaboración; más que una conceptualización, pues no podríamos hacer de ello un concepto, sobre la idea del Eterno Retorno. Hay que decir que es uno de los temas más destacados dentro de la filosofía de Friedrich Nietzsche, al que más se han abocado sus lectores, de las propuestas que más se han tratado de analizar, entender y explicar.

El Pensamiento del Eterno Retorno es una idea que Friedrich Nietzsche formula explícitamente en su aforismo 341 de *La Gaya Ciencia* y que más allá de interpretaciones metafísicas o cosmológicas, como muchas veces se le han querido dar, me parece que está cargado de un profundo sentido ético.

²⁷² Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 145.

En vista de que se habla mucho del Eterno Retorno en Nietzsche, pero de que; y me atrevo a decir, se conoce muy poco la literalidad de su texto, lo cito *in extenso* en aras de la precisión analítica e interpretativa a la que será sometido.

“El peso más abrumador. Qué sucedería si un día, o una noche, un genio te fuese siguiendo hasta adentrarse subrepticamente en tu más solitaria soledad y te dijese: <<Esta vida, tal y como ahora tú la vives y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más; y no habrá en ella nada nuevo, sino que todo dolor y todo placer, y todo pensamiento y suspiro, y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y secuencia, e igualmente esta araña y esta luz de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará la vuelta una vez y otra, ¡y a ti con él, polvillo del polvo!>>. ¿No te arrojarías al suelo y harías rechinar tus dientes y maldecirías al genio que hablase así? ¿O acaso has experimentado alguna vez un instante enorme en el que le respondieses: <<¡eres un dios y nunca he oído nada más divino!>>? Si aquel pensamiento cobrase poder sobre ti, transformaría al que ahora eres y quizá te despedazaría; la pregunta <<¿quieres esto una vez más, e incontables veces más?>>, referida a todo y a todos, ¡gravitaría sobre tu actuar como el peso más abrumador! Pues ¿cómo podrías llegar a ver la vida, y a ti mismo, con tan buenos ojos que no deseases otra cosa que esa confirmación y ese sello últimos y eternos?”²⁷³

Las especulaciones de quienes han estudiado la obra de Nietzsche, dan diversas interpretaciones al contenido de este aforismo. Hay quien encuentra en ello la presencia de la inconmensurabilidad del cosmos, de un movimiento cíclico, circular y casi sin salida posible. Como una vida condenada, como un destino condenado a su repetición inexorable. Hay una primera aproximación, si pensamos en el método

²⁷³ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Ed. EDAF. Madrid. 2002. pp. 330, 331.

genealógico de Nietzsche en donde no habría un origen, una génesis, un inicio de la vida, y por ende tampoco, una última vez, en este sentido tan criticado por Nietzsche del fin de la historia. Hay en la existencia, por el contrario, una procedencia y una emergencia, una valoración y un sentido de las cosas. Pero leamos atentamente con las claves de lectura que resalta Deleuze en su interpretación. *Afirmación y Negación*.

Desde mi propio análisis de lo planteado, me parece que la incisión está desde el inicio, en la pregunta *¿Qué sucedería si...?* Si alguien viniera a decirte a ti, hombre común, que todo lo que has vivido, todas las experiencias de tu vida, todo dolor y todo placer, todo lo pequeño y grande volverá a ti, así, como es y como ha sido la vida; y la segunda inflexión viene a continuación: *¿No te arrojarías al suelo y harías rechinar tus dientes y maldecirías al genio que hablase así?* ¿No, efectivamente dirías No? ¿No otra vez? Detrás de esta negación inferida está una concepción pesada de la vida, abrumadora de la vida y sus pesares y sus dolores y sus lamentos. La vida terrenal que padece por ser vivida, la vida cansada, apesadumbrada, pesimista que niega la vida misma. La vida del que no ha aprendido a amar su vida porque ha querido otra cosa, la vida que ha transcurrido en su pesadez esperando *la otra* vida, la eterna, ideal, imaginaria, la divina. El hombre horrorizado frente a este planteamiento es el que ha vivido su vida como un perjudicado, por lo que ha vivido; insatisfecho con lo que ha tenido, resentido por lo que no ha tenido. Es el hombre del resentimiento, el que viviendo en la negación de lo que es, su existencia se ha convertido en negativa, despreciada, y su experiencia del vivir, en reactiva.

Quién, me parece, sino el hombre dionisiaco que ha aprendido a afirmar la vida, la existencia en todas sus vertientes y vivencias; el dolor y el placer, el pensamiento y el suspiro, lo grande y lo pequeño, lo vital como lo mortal, puede afirmar no sólo la vida y la existencia misma, que por su condición dionisiaca tendría que haberlo hecho, sino que *vuelve* a decir Si, al *qué sucedería si esto lo volvieras a vivir*, y ahí, engrandeciendo la vida afirma una vez más, un radical Sí. Frente a la posibilidad de la decisión vuelve a decir sí. El sí es afirmación. En una primera aproximación encontramos que el retorno es el retorno de la afirmación. El retorno del sí. *¿Acaso hombre común le dirías que nunca has escuchado nada más divino?*

Propongo que el *asumir* la vida es una posición cristiana. Hay que cargar con los fardos de la existencia. Cargar con la cruz del vivir. El afirmar la vida es una posición trágica frente a la existencia, que a diferencia del cristiano, que frente a la pregunta del retorno, horrorizado diría no, pues ya hay una negación inicial frente a la vida.

¿A qué nos referimos con la posición trágica o el pensamiento trágico de la existencia? Por supuesto Nietzsche está pensando en la época trágica de los griegos. Dicho en otras palabras, los Pre-socráticos. Recordemos que Sócrates es quien acaba con la tragedia por intermedio de la razón. Lo trágico tiene que ver con esa otra forma de asumir la existencia previa a la metafísica, al imperio de la razón. Lo trágico es lo alegre. Lo trágico es la creación. Comenta Gilles Deleuze siguiendo a Nietzsche:

“No se ha comprendido que lo trágico era positividad pura y múltiple, alegría dinámica. Trágico es la afirmación: porque afirma el azar y por el azar, la necesidad; porque afirma el devenir y, por el devenir, el ser; porque afirma lo múltiple y, por lo múltiple, lo uno. Trágico es el lanzamiento de dados. Todo lo demás es nihilismo, pathos dialéctico y cristiano, caricatura de lo trágico, comedia de la mala conciencia.”²⁷⁴

El pensamiento cristiano diría que porqué tendría que pasar por los mismos horrores y sufrimientos en la vida, ¿es que acaso esos horrores y sufrimientos vividos no expiaron ya la culpa, y entonces, si viniera un retorno, una segunda posibilidad de existencia tendría que ser sin ellos, o en una medida menor, atenuados? Entonces, ¿de qué *sirvió* el sufrimiento? Posición utilitarista. Me parece que este planteamiento es clave para entender cómo se asume la existencia en el ideal cristiano. La vida como la purga de una condena, como un castigo por algo hecho, vivir, y que una vez saldada la deuda, los horrores de la vida no tendrían porqué volver a experimentarse jamás. Para el cristianismo, en la vida, en el vivir mismo se redime la existencia terrenal, o así tendría que suceder, para acceder a la celestial.

A la pregunta ¿quieres esto una vez más, e incontables veces más?, sólo el hombre trágico, el afirmador de la vida, el dionisiaco que sabe que va a estallar para iniciar siempre de nuevo es capaz de decir sí. De retornar en una doble afirmación. Sí, sí.

²⁷⁴ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 55.

Además, la afirmación trágica de la vida, no es una afirmación que se somete a la vida, que dice sí porque no hay salida, un sí de aceptación. El aceptar la vida también está cargado de ese tufo de cristianismo. Se acepta, se tolera en lo que transcurre esta vida. La afirmación trágica de la vida, no es una aceptación; incluye, se articula con otro de los elementos de análisis de la obra de Nietzsche; lo activo, una afirmación activa de la vida. Afirmar aparece como radicalmente distinto de aceptar.

Es por ello que propongo pensar que en la posición de la afirmación trágica de la vida, el eterno retorno no adquiere el estatuto de una condena, ni de un callejón sin salida. El que dice sí a la vida, dirá a la vida siempre que sí, da la bienvenida con su afirmación al azar. Tema fundamental en Nietzsche, la *Volonté de Chance*, voluntad de suerte, voluntad de azar. Recordando lo anterior; si la voluntad es ante todo una fuerza, pero desde Nietzsche, una fuerza que no hay que negar, ni someter, ni domesticar, sino una fuerza nuevamente, que hay que afirmar; hay que afirmar esa fuerza tendiente a lo que juega, a lo que viene, a la indeterminación, al devenir, al devenir en el azar. El azar tiene que ver no con lo calculado, ni lo racional, sino con lo incontrolable, con lo que irrumpe, con lo intempestivo. “Hay que afirmar todo el azar de un golpe.”²⁷⁵

En esta posición afirmativa del eterno retorno, como efecto de su fuerza de afirmación, de su voluntad de poder, se afirman también el devenir; el pensamiento

²⁷⁵ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 45.

de lo intempestivo frente a la razón, la ruptura de lo uno en un devenir hacia lo múltiple, la posición trágica de la vida, frente a la cristiana. Me parece que la clave está aquí. En esa eterna *afirmación-activa*, en ese eterno sí, lo que la voluntad afirma no sólo es la vida, sino el eterno devenir. La pregunta no es por si te ha gustado la vida, o si estás satisfecho con ella, el cuestionamiento es si estás dispuesto a afirmarla incontables veces más...

En ese juego abierto de fuerzas de lo uno hacia lo múltiple, de lo razonado hacia lo azaroso, de lo pensado hacia lo intempestivo, hay un *algo* que se produce por efecto mismo de ese movimiento; eso que ese trabajo produce es el devenir, pero el devenir de la diferencia.

Desde mi propio análisis, encuentro que el movimiento cinético, casi centrífugo del eterno retorno, en su condición misma, en su acción propia, termina por expulsar, por aniquilar a los negadores de la existencia, a las malas conciencias, a los seres del resentimiento. La vida asumida desde la cristiandad, al no decir sí a la vida, no sólo niega la vida y dice no frente a la pregunta de si quisieras esto incontables veces más; más aún, en su negación misma se sustrae al movimiento que genera el devenir. Al negar la existencia en su vivencia inicial, niega como consecuencia lógica, la posibilidad del devenir. No participa en el juego del eterno retorno. Se da un no, entonces, no. Tiene que haber un sí inaugural para que, luego entonces, se pueda dar, como efecto del juego, un devenir de la diferencia.

Eso que difiere, esa diferencia se gesta en ese movimiento del que afirma activamente, frente al que afirma reactivamente, o niega. Podríamos decir con total seguridad, a partir de la lectura realizada por Deleuze, que otra forma de nombrar la cuestión del Eterno Retorno en Nietzsche, sería, el *Eterno Devenir de lo que Difiere*.

Este eterno devenir de lo que difiere carece de toda racionalidad, de toda motivación, de toda causalidad o todo porqué. Recordemos a este respecto que no hay un punto al cual llegar, no hay nada que cumplir, ningún objetivo que alcanzar toda vez que la realidad, la vida en sí no se orienta ni se dirige hacia ningún fin, ni ninguna culminación. Así, Friedrich Nietzsche piensa desde esta Voluntad de Azar, un devenir caótico, azaroso, en donde no hay un orden, una estructura, una belleza, o una forma que lo organicen. Será un devenir que baile, que dance; alegre.

En consonancia con mi lectura lo expresa Sánchez Meca cuando afirma: “Concluye Deleuze, a la construcción nietzscheana –en el plano teórico- de un pensamiento de la afirmación de lo múltiple, corresponde, en el plano práctico, una ética de la alegría de lo plural y de lo diverso.”²⁷⁶

A partir de mi análisis de los textos, me parece que va quedando muestra de la muy incisiva y particular forma de lectura que lleva a cabo Gilles Deleuze de la obra de Friedrich Nietzsche.

²⁷⁶ Diego Sánchez Meca. *Nietzsche en Deleuze*. Op. cit. p. 178.

Ahora, es momento de adentrarnos en el siguiente par de elementos que adquieren el valor de claves de lectura para profundizar en los planteamientos nietzscheanos. Completando la articulación entre lo afirmativo y lo negativo, aparecen lo activo y lo reactivo.

IV.II.II.- Activo - Reactivo

Recordemos que estamos, desde la concepción nietzscheana, hablando de fuerzas y que estas fuerzas, si no son acalladas o sometidas, devienen una voluntad. Así también, que toda fuerza se relaciona por condición con otras fuerzas. No hay la fuerza única o una sola fuerza. Al hablar de fuerza, esto implica un campo de relación; o de batalla, de tensión. Lo que va a ir apareciendo de una forma cada vez más nítida, desde mi lectura, y que marcará la diferencia, es *la forma* en la que se manifiesta esta fuerza o se ejerce esta voluntad. Si su forma, su cualidad es activa, o por el contrario, reactiva.

Es desde este punto príncips de la interacción de las fuerzas en un campo de relación, que Nietzsche piensa y conceptualiza, por ejemplo, uno de los lugares a los que le otorga suprema importancia; el cuerpo. Pensado mucho más desde estas fuerzas que se relacionan, que desde la idea de una conciencia o un espíritu, que son los atributos con los cuales tradicionalmente se había tratado de dar cuenta del cuerpo. Aquí se inscribe perfectamente la propuesta hegeliana de su *Ciencia de la Experiencia de la Conciencia*.

Pero, desde el punto de mira de Friedrich Nietzsche, ¿qué es el cuerpo?

“Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas... No hay cantidad de realidad. Cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, en relación de tensión unas con otras... Lo que define a un cuerpo es esta relación entre fuerzas dominantes y fuerzas dominadas. Cualquier relación de fuerzas constituye un cuerpo: químico, biológico, social, político. Dos fuerzas cualesquiera, desiguales, constituyen un cuerpo a partir del momento en que entran en relación.”²⁷⁷

La conceptualización del cuerpo, no sólo del cuerpo humano, es la figura que le sirve a Nietzsche para desplegar su pensamiento relacional entorno a las fuerzas. El cuerpo sería no sólo un campo de batalla, pero sí un territorio en donde despliegan su flujo vital esas fuerzas en relación. En un cuerpo determinado, a las fuerzas dominantes o superiores se les denomina activas, y a su vez, las fuerzas dominadas o inferiores se nombran reactivas. Activo y reactivo son así, las cualidades de las fuerzas.

Pareciera una distinción, clara y simple, sin mayor complejidad, veremos que no es así. Friedrich Nietzsche conceptualiza esta cualidad de la diferencia, evidentemente desde su posición frente a la ciencia. Podemos decir que la ciencia no es un tema central en la crítica que se plantea Nietzsche de los valores establecidos, salvo, en la posición histórica que ésta ha ocupado, como vía privilegiada de acceso a la

²⁷⁷ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 60.

verdad, como discurso que enuncia verdades; y sobre la manera en la que ha procedido. Quizá el texto más alusivo a su proceder es el de *La Gaya Ciencia*. Curioso que un texto en el que critica el proceder de la ciencia, lo hace por medio de la estructura del aforismo, que como resaltará Deleuze, junto con el poema, constituyen las vías por las que Nietzsche, va enunciando sus verdades. Desde el prólogo, el filólogo alemán nos explicita qué es su Gaya Ciencia, su Ciencia *Jovial*... “<<Gaya ciencia>>: esto significa las saturnales de un espíritu que ha resistido con paciencia una presión terriblemente larga –con paciencia, inflexiblemente, fríamente, sin someterse, pero sin esperanza- y que ahora, de repente, sufre un acceso de esperanza de salud, de *embriaguez* de convalecencia.”²⁷⁸

Recordemos que Nietzsche plantea en este texto una ciencia *jovial*, alegre. Si lo trágico es alegría, él piensa en una ciencia que ríe, que se ríe hasta de sí misma y sus postulados, de sus verdades, pues sabe que no lo son. Podríamos decir que la Gaya ciencia, es también una ciencia Trágica. El lema que abría la edición de 1887 de este texto versaba así: “Vivo en mi propia casa, nunca he imitado en nada a nadie, y me he reído de todo maestro que no sabía reírse de sí mismo.”²⁷⁹

Ahora bien, una de las críticas radicales de Nietzsche al proceder de la ciencia se basa en que, desde su visión, postula que ésta tiende a borrar las diferencias cuando se trata de afrontar cuestiones de cantidades, esto es; tiende a igualarlas, a compensarlas. Eso será objeto de una feroz crítica para Nietzsche, de la igualdad

²⁷⁸ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Op. cit. p. 32.

²⁷⁹ *Ibid.* p. 09.

por la desigualdad, de la igualdad, por la diferencia. Me parece, nada más alejado en Nietzsche que un pensamiento de la igualdad. En nada, frente a nada, jamás.

La cantidad no se mide en sí misma; la cantidad de una fuerza, la cantidad siempre se mide en relación a su diferencia, con otra fuerza; más específicamente, con la cantidad de la otra fuerza. La diferencia en la cantidad es la esencia de la fuerza.

Una vez aclarado esto podemos ahondar en las diferencias entre las fuerzas activas y las fuerzas reactivas. “Las fuerzas inferiores se definen como reactivas: no pierden nada de su fuerza, de su cantidad de fuerza, la ejercen asegurando los mecanismos y las finalidades, ocupándose de las condiciones de vida y de las funciones, las tareas de conservación, de adaptación y de utilidad.”²⁸⁰

Este punto tendrá un carácter de fundamental para el análisis de todo aquello con lo que tienen que ver, de los efectos en la diferenciación de las cualidades de las fuerzas. Las fuerzas reactivas son de adaptación, de conservación y no de gasto, buscan la utilidad en la vida, no su experiencia vital. Son fuerzas que separan a la fuerza activa de lo que ésta puede, que en ese movimiento niegan la fuerza activa; fuerza reactiva que se niega a sí misma, a su vitalidad, y que se vuelve contra sí misma, contra la vida.

²⁸⁰ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía. Op. cit.* p.61

Las fuerzas inferiores no pierden, aseguran, no arriesgan, conservan, se adaptan, se resignan... Sabemos la valoración y el sentido que van teniendo estas características desde lo propuesto por Friedrich Nietzsche.

Vayamos ahora a revisar su contraparte, su diferencia: “Indudablemente caracterizar a estas fuerzas activas es más difícil. Ya que, por naturaleza, escapan a la conciencia: <<La gran actividad principal es inconsciente>>. La conciencia es esencialmente reactiva.”²⁸¹

A partir de mi lectura, desde este punto se deja ver cómo aparece como más complicado dilucidar las fuerzas activas que las reactivas. Las fuerzas activas son inconscientes; el verdadero problema es poder dar cuenta de ellas, sin las cuales, no existirían las propias fuerzas reactivas. Casi se definen esquemáticamente: “<<¿Qué es lo activo? Tender al poder>>. Apropiarse, apoderarse, subyugar, dominar, son los rasgos de la fuerza activa. Apropiarse quiere decir imponer formas, crear formas explotando las circunstancias.”²⁸² Así, propongo pensar a la fuerza activa como una fuerza dominante y subyugante, una fuerza plástica que va hasta el final de lo que puede, que no busca la reserva, sino el gasto, porque es un gasto vital-mortal; fuerza que afirma su diferencia y que hace de su diferencia objeto de placer y de afirmación. Va hasta el final. Ésta característica será fundamental para pensar la marca que produjo el pensamiento-Nietzsche en el filósofo francés Deleuze.

²⁸¹ *Ibid.* p. 62.

²⁸² *Ibid.* p. 63.

Me parece, va apareciendo justo aquello por lo que Nietzsche apuesta. Un pensamiento de la diferencia.

Fuerzas activas: Cantidad de energía vital inconsciente que tiende al poder, a la vida, a la afirmación de la vida. Voluntad de vida.

Fuerzas reactivas: Cantidad de energía consciente que opera como reacción a..., que busca contener, equilibrar, guardar, mantener. Guardarse de la vida, aminorar el gasto vital, negar la vida activa en la noción de equilibrio, sobrevivir. El instrumento del que asume y carga con la vida desde una posición nihilista, constituye el triunfo de las fuerzas reactivas.

A partir de las diferencias fundamentales de cualidades de la fuerza; es decir, de las distintas formas de la voluntad, podemos afirmar que se despliegan posiciones absolutamente distintas frente a la vida. Una voluntad de vida que busca activamente el dominio de la vida que se afirma al vivirla, la voluntad de azar en el devenir de la diferencia activa, frente a la vida reactiva que se resigna, la vida del resentimiento que niega el cuerpo y el gasto de vida, habitada por el pensamiento de lo mismo y no de lo diferente.

Frente a este punto, propongo que pensemos las consecuencias del eterno retorno a partir de estas posiciones diferenciales de la voluntad. El pensamiento mismo del eterno retorno significa en Nietzsche la crítica radical a la posición de mantener un estado de equilibrio (reactivo); es también la crítica a la idea de que la vida, la

naturaleza, el universo tienen como devenir un punto establecido. Se derrumba por completo la idea de un fin último o preconcebido. Si esto fuera así, plantea Nietzsche, ese estado, ese punto de llegada ya se habría alcanzado en algún momento de la historia.

Como efecto del análisis que hemos venido realizando, podemos plantear que el eterno retorno visto desde el pensamiento nihilista, casi sería una contradicción. La única manera en la que aparecería sería como retorno de lo mismo, de lo idéntico, de lo igual. Por eso, desde la lógica del pensamiento nihilista, desde una posición que niega la vida y todo lo que con ella acontece, porque existe la idea, de que habrá otra vida mejor; negaría la existencia del eterno retorno o la maldeciría como niega y maldice su vida misma, pues ¿cómo iba a querer volver a vivir lo mismo una y otra vez, si lo que no quiere es afirmar la vida...?

Recordemos que el nihilismo, específicamente desde el pensamiento nietzscheano, debemos entenderlo desde la crítica que hace a la posición de Schopenhauer que implica un ascetismo de la vida terrenal, casi un renunciamiento a esta vida y en donde el acento, o lo importante de la vida se pone en un más allá. Estrictamente hablando, la noción de nihilismo tiene que ver con un vacío, pero con un vacío en la esencia de la vida, en los valores de la vida; de esta vida, pues esos valores se le sustrajeron y se colocaron en otro lugar, en un más allá ideal. Ideal tomado como una idea, como el espíritu, e ideal también en tanto punto supuesto de llegada, fin o finalidad.

Este planteamiento, dirá Nietzsche, ha creado toda una moral, y lo que con él se ha negado es lo esencial de la vida, nuestra realidad más inmediata y tangible, la de los sentidos, el cuerpo, el lenguaje y los afectos. Lo crucial y grave de esta posición de pensamiento es que pone en otro lugar el sentido de la existencia, despojando a la vida misma de su propio sentido. ¿Se alcanza a ver el movimiento y sus consecuencias? ¿Porqué el repudio nietzscheano a los efectos de esta forma de pensar? Negativa y reactiva frente a la vida.

Explicita Germán Cano en su estudio introductorio a la obra de Nietzsche:

“El nihilismo implica, pues, ficción y negación de la vida, pero también reacción contra esta misma ficción que es el mundo suprasensible. Si antes se despreciaba la vida desde la altura de los valores superiores, se la negaba en nombre de estos valores, luego, por el contrario, ... se permanece sólo con la vida, pero se trata de la vida depreciada, una vida que se desliza ahora en un mundo sin valores,... que rueda cada vez más lejos hacia su propia nada.”²⁸³

Ahora bien, me parece que el pensamiento del eterno retorno afirmado desde la cualidad activa de la vida implica toda una otra forma de despliegue del ser. El pensamiento del eterno retorno inscribe y funda su lógica de movimiento justo en la posición afirmativa de la vida. Hay una primera afirmación de la vida, que para ser afirmada implica ya una posición con respecto a ésta, muy distinta de la posición nihilista; decíamos, una posición trágica frente a la vida. No se asume, se afirma así, violenta, cruel, finita; afectada y afectiva, y al afirmarse desde una posición

²⁸³ Germán Cano. Estudio Introductorio a *Nietzsche*. Ed Gredos. Barcelona 2014. p. LVII.

activa, se afirma el gasto de la vida misma que se vive, no su resguardo. Se afirma el devenir azaroso, sin una finalidad, se afirma el retorno no de lo mismo que aplasta al nihilista, sino de lo diferente, y que en ese devenir, siempre será distinto.

El pensamiento del eterno retorno es fundamentalmente y en esencia; si queremos salir de la idealidad, podemos decir, en estructura, afirmativo y activo. Así, activo y reactivo designan las cualidades originales de la fuerza, y afirmativo y negativo a su vez designan las cualidades primordiales de la voluntad de poder. Pero el juego de fuerzas no termina ahí. Explicita Gilles Deleuze. “La Afirmación no es la acción, sino el poder devenir activo, el *devenir activo* en persona; la negación no es la simple reacción, sino un *devenir reactivo*.”²⁸⁴ El papel clave lo ocupa en esta formulación, el *devenir...*

Hay otra serie de movimientos que serán fundamentales entre las fuerzas. Recordemos que la característica de la fuerza es su relación con otra fuerza. Entre las fuerzas activas y reactivas también se da una lucha, una voluntad de poder, y aquí nos preguntamos, pues esto no se da sólo en el campo de la física, sino que se traduce en la vida real, sensible, afectiva: ¿Cómo es que triunfan las fuerzas reactivas sobre las activas?. Las fuerzas reactivas, aunque se unan, se sumen, se agrupen, no componen, no significan una fuerza mayor que por su aumento de cantidad ahora devendrían activas. Continúan siendo, aunque ahora sean más, aún reactivas. Su cualidad no cambia pero se da un movimiento fundamental:

²⁸⁴ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. p. 79.

“descomponen; *separan la fuerza activa de lo que esta puede*; sustraen de la fuerza activa una parte o casi todo su poder; y por ello no se convierten en activas, sino al contrario, hacen que la fuerza activa se les una, la convierten en reactiva en un sentido nuevo.”²⁸⁵

Desde mi punto de análisis, me parece que este movimiento al interior del juego de las fuerzas es fundamental en sus consecuencias pensadas desde dos vertientes. La primera es que las fuerzas reactivas; las que buscan el equilibrio, el mantenimiento, la medida, la fuerza resignada, separan, dividen, sustraen a las fuerzas activas, de lo que éstas pueden hacer. O sea, del devenir, de la creación, del impulso vital, de su voluntad de poder. Esto es fuertísimo. *Las separan de lo que pueden hacer*, las dividen y en esta, literalmente dicho, sustracción de la vida, de lo vital, devienen reactivas. Ese será el ejemplo característico de lo que Nietzsche piensa como diagnóstico de la modernidad después de Sócrates. El platonismo, la metafísica de occidente, el cristianismo serían los discursos encarnados de las fuerzas reactivas que han separado a la vida, al impulso vital de la vida de lo que puede, voluntad de vivir, para convertirlas en reactivas; en desprecio de la experiencia por la idea, del cuerpo por el espíritu, de esta vida terrenal, pasional y afectiva por una vida asceta, moral e ideal.

Las consecuencias de este movimiento han sido terribles para la vida pues le han sustraído su sentido vital; tal cual, la operación es de sustracción, y han dejado a la

²⁸⁵ *Ibid.* p. 83.

vida con el peso del nihilismo, como una vida resignada, avergonzada de su vitalidad, de su propio vivir. De aquí surgen los despreciadores de la vida, los débiles, los resentidos.

La segunda vertiente fundamental que se desprende de este movimiento a partir de mi análisis, es que esa suma de fuerzas de cualidad reactiva, ese incremento, siendo mayoría, no las hace devenir activas. Dicho de otra manera, lo activo se va dividiendo, restando, agotando; lo reactivo se va sumando, agrandando, masificando, popularizando. Lo que tiende a la vida se va transformando en negación de la vida, por acción de las fuerzas reactivas, y esa lógica de soportar la vida es la que se va contagiando, esparciendo, diseminando.

”Lo que Nietzsche llama *noble, alto, señor*, es tanto la fuerza activa, como la voluntad afirmativa. Lo que llama *bajo, vil, esclavo*, es tanto la fuerza reactiva, como la voluntad negativa.”²⁸⁶

Sólo a partir de adentrarnos en las entrañas del pensamiento nietzscheano, solamente por la vía de lectura que nos ha propuesto Gilles Deleuze con sus coordenadas de análisis podemos verdaderamente entender el sentido de una frase contundente proferida por Friedrich Nietzsche como la siguiente: “Hay que defender siempre a los fuertes contra los débiles”²⁸⁷

²⁸⁶ *Ibid.* p. 80.

²⁸⁷ Friedrich Nietzsche. *Voluntad de Poder*. Citado por Gilles Deleuze en *Nietzsche y la Filosofía*. *Op. cit.* p. 85.

Me parece que lo que está en juego aquí es en verdad importante para el pensamiento nietzscheano. Las fuerzas activas *devienen* reactivas. Subrayo la palabra devienen. El devenir más generalizado es un devenir reactivo, del resentimiento. No sólo existen y comprobamos su existencia, las fuerzas nihilistas por todos lados, sino que éstas, ésta forma de resignar la vida triunfa sobre las fuerzas activas. Es la negación inicial de la vida, la que desprecia la primera y por nada querría su retorno, la que califica así la voluntad de poder como nihilismo o voluntad de la nada; es ahí donde se origina, es ahí en donde se constituye el devenir reactivo de las fuerzas, y esas fuerzas no son abstractas; son de la vida, se produce así, el devenir reactivo de la vida.

Desde este punto de la crítica, me parece que el triunfo de las fuerzas reactivas tiene consecuencias importantísimas para la vida. El contagio de las fuerzas reactivas, la diseminación del nihilismo y del resentimiento en el lugar de la creación, los débiles han vencido, los fuertes son contaminados; el esclavo, que no ha dejado de ser esclavo pues la cualidad no cambió, prevalece con todo y su resentimiento y su desprecio hacia la vida, sobre un señor que ha dejado de serlo, sobre una vida activa que ha dejado de serlo. ¿No es esta una vida que ha enfermado? ¿No es este el diagnóstico de Nietzsche, el médico de la cultura?

Tenemos así como efecto, la vida que enfermó, pues la metafísica occidental del resentimiento no ha dejado de restarle lo vivo y volverlo en su contra. En contra de la vida misma. Se sustrae lo vivo a lo viviente, se separa lo vivo de lo que puede hacer; impulso vital, para volverlo contra lo vivo mismo. Esta perversión se ha dado

desde tres figuras históricamente humanas, demasiado humanas. Desplazamiento del afecto por las ideas, el platonismo; desplazamiento del cuerpo por el espíritu, el cristianismo; desplazamiento del saber de la vida por el saber de la razón, la ciencia. Interesante y brutal movimiento.

Ya planteaba el filósofo alemán en su texto *Aurora*: “El conocimiento se ha convertido entre nosotros en una pasión que no se arredra ante ningún sacrificio, y que en el fondo sólo teme una cosa: apagarse. **La pasión del conocimiento hará incluso perecer a la humanidad...**”²⁸⁸

Ahora bien, pasemos al otro movimiento que aparece como fundamental en este juego interno de las fuerzas. Si ya revisamos cómo las fuerzas reactivas separan, dividen y convierten a las fuerzas activas en reactivas, cómo se da una operación, a partir de este giro de la vida contra sí misma, se va gestando la pregunta, de si este movimiento se podrá llevar a cabo estrictamente a la inversa. Esto es, si las fuerzas reactivas pueden devenir activas. No hay que olvidar que no estamos hablando solo de sustancias o cantidades intangibles, sino fundamentalmente de condiciones y características de *la vida*, y no de la vida en los libros, sino de la existencia que vive y palpita, de la experiencia vital de la vida.

Desde mi propia lectura, no deja de ser estremecedor lo que propone Nietzsche, y si logramos asirlo en su valor y sentido auténticos, en los que tienen para él, me

²⁸⁸ Friedrich Nietzsche. *Aurora*. Citado por. Michel Foucault. En *Nietzsche la Genealogía, la Historia*. *Op. cit.* p. 72. El subrayado es mío.

parece, podremos seguir más de cerca, mucho más, su propuesta filosófica, su transvaloración de todos los valores.

La única forma posible, la única figura posible en la que las fuerzas pueden devenir activas, en la que las fuerzas reactivas pueden cambiar su cualidad, y devenir diferentes, esto es activas, es por medio de la auto-destrucción. Va aclarando Deleuze su lectura de Nietzsche:

“En la auto-destrucción son las propias fuerzas reactivas las negadas y conducidas a la nada. Por eso se denomina a la autodestrucción una operación activa, una <<destrucción activa>>. Ésta, y solamente ésta, es la que expresa el devenir-activo de las fuerzas... La negación activa, la destrucción activa es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos, sometiéndolo a la prueba del eterno retorno, y sometiéndose ellos mismos a esta prueba, sin prejuicio de querer su ocaso...”²⁸⁹

Tratemos de avanzar en el desciframiento de esta insoportable propuesta. Lo primero que implica esta posición es la afirmación. La afirmación de la vida, y con ella, la afirmación; no la resignación, la afirmación de la violencia y la destrucción, porque son componentes fundamentales de la vida, vitales de la vida. Una vida que se afirma hasta la destrucción de ella misma en su propia afirmación. La cualidad activa de la fuerza es la de aquella que llega hasta su límite último, hasta donde puede, sin resignarse, sin sustraerse, que prefiere reventar de vida, que reservar mezquinamente porciones vacías de ésta.

²⁸⁹ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. pp. 101, 102.

Es lo activo en el ejercicio de la destrucción lo que opera el viraje de lo reactivo en activo, aunque esta actividad implique la autodestrucción misma. ¿No aparece ahí, al interior de la propuesta de Nietzsche, nuevamente la figura de Dionisios que afirma la vida hasta estallar en mil pedazos y seguir viviendo así?

Desde mi punto de análisis, me parece que aquí adquiere sentido, un sentido trágico; recordemos que para Nietzsche trágico es creación, la propuesta de Zaratustra que canta a aquel que <<quiere su propio ocaso>>, <<porque quiere perecer>>, <<porque no quiere conservarse>>, <<porque franqueará el puente sin titubear>>; porque devendrá otra cosa, diferente. Aquí, en este pensamiento se inscribe, se funda de manera total y absoluta el planteamiento nietzscheano no de la muerte de Dios, pues dice, la vida reactiva sigue viviendo a su sombra, sino de la *superación del hombre*. Ahí y sólo ahí adquiere sentido la idea del hombre como un puente, de lo humano como un tránsito, porque no plantea solamente la destrucción y ya, sino, de la mano del eterno retorno, el devenir de la diferencia, del ocaso del hombre, al suprahombre.²⁹⁰

Deleuze ahonda sobre la afirmación activa y sus consecuencias. Es la afirmación expresa. “Expresa el devenir activo como poder de afirmar. Nietzsche habla entonces de <<la eterna alegría del devenir, esta alegría que lleva aún en ella, la alegría del aniquilamiento>>; <<la afirmación del aniquilamiento de la destrucción lo

²⁹⁰ Utilizo la noción de suprahombre pues me parece que genera menos equívocos y mal entendidos que la idea de superhombre, pues justo lo que se propone Nietzsche es esta idea de superación de lo humano, no de superioridad de un humano. El suprahombre como la figura mítica de la transvaloración de los valores que definían lo humano.

que hay de decisivo en una filosofía dionisiaca.”²⁹¹ Desde mi análisis, me parece que con esta propuesta llegamos al punto clímax de la propuesta nietzscheana en toda su filosofía. Conjugar lo afirmativo y activo, dionisiacamente dicho, hacerlos bailar.

¿Pero no lo reactivo pareciera más fundamento y condición del hombre que lo activo? ¿No somos testigos de la presencia de lo reactivo por todas partes? Sí. “El hombre tiene por esencia el devenir reactivo de las fuerzas.”²⁹²

Por ello, para que esta apuesta se realice se requieren de dos condiciones. Primeramente, del eterno retorno como ser selectivo, que en el movimiento afirmativo y de afirmación del devenir autoaniquila las fuerzas reactivas para que devenga su diferencia, y en segundo momento y como consecuencia de este, del hombre como un momento poco acabado de la creación, del hombre como mero tránsito hacia los nuevos valores de la vida, del hombre que quiere su destrucción para dar paso al devenir de los espíritus libres, del suprahombre.

Y así, en eterna afirmación, sin que los nuevos valores se lleguen a imponer como establecidos, ni ellos ahora busquen su equilibrio ni su conservación, sino también su superación, su destrucción, siempre pensando en una afirmación más grande.

²⁹¹ *Ibid.* p.102.

²⁹² *Ibid.* p. 237.

Esa es la propuesta vital de Nietzsche, su *amor fati*, o amor al destino. Amor al destino como devenir eterno, no al destino como carga sufriente. La diferencia entre ambas posturas frente a la vida es abismal y fundamental.

“*Amor fati*: ¡sea este a partir de ahora mi amor! No quiero hacerle la guerra a lo feo. No quiero acusar, no quiero acusar ni tan solo a los acusadores. ¡*Mirar a otro lado* sea mi única negación! Y, en general y en definitiva: ¡quiero, algún día, ser solo alguien que dice que sí!”²⁹³

Con esto doy paso al último punto diferencial que me interesa rescatar del incisivo análisis que emprende Gilles Deleuze de la obra de Nietzsche, de la postura de Nietzsche frente a toda la tradición filosófica de su época y que sigue extendiéndose hasta nuestros días. No porque Deleuze no analice otros aspectos en este libro, o porque sus entrecruzamientos no alcancen otras consecuencias, sino, porque me parece, lo que rescato del texto del filósofo francés es el aporte fundamental que se posibilita solamente a partir de su clave de lectura basada en el cuaternario afirmativo-negativo, activo y reactivo.

Me refiero a la figura metafórica que trabaja Friedrich Nietzsche en su texto *Así hablaba Zaratustra*, entre *el hombre superior*, *el último hombre*, y la figura del *hombre que quiere perecer*.

²⁹³ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. *Op. cit.* p. 266.

La teoría del hombre superior en Nietzsche está compuesta por distintos personajes en su texto del Zarathustra, estos son: *el adivino, los dos reyes, el hombre de la sanguijuela, el mago, el último Papa, el hombre más abominable, el mendigo voluntario y la sombra*. En todos estos personajes, aunque distintos, sigue habiendo una constante que los habita y por ende, los define, los caracteriza y que es el ser reactivo del hombre, su cansancio frente a la vida, su moralidad, su nihilismo, su desprecio, su resentimiento, su creencia en la ciencia, el oponer la vida contra la vida, su culto a la religión, su desprecio por la vida. “El hombre superior es la imagen en la que el hombre reactivo se representa como <<superior>> y, mejor aún, se deifica.”²⁹⁴

Hay así, una actividad humana de las fuerzas, su voluntad, pero estas fuerzas particulares solo son el alimento de un devenir más grande de las fuerzas, de un devenir reactivo de las fuerzas que se disemina y se contagia, que se hace general y popular, y que define al hombre y al universo de lo humano.

Con el paso de la humanidad, en el transcurrir del tiempo y de la historia se han sucedido cambios de valores, pero su sentido no ha cambiado. La idea, por el espíritu, por la moral, por la religión, por la razón, por la ciencia, por la verdad, etc., pero no se ha dado una transvaloración de los valores. Sólo se ha cambiado de valores, de significantes podríamos decir; la posición nihilista es la misma, se ha conservado.

²⁹⁴ *Ibid.* p. 231.

“El hombre superior pretende invertir los valores, convertir la reacción en acción. Zaratustra habla de otra cosa: transmutar los valores, convertir la negación en afirmación... Hay cosas que el hombre superior no sabe hacer: reír, jugar y bailar. Reír es afirmar la vida, y, dentro de la vida, hasta el sufrimiento. Jugar es afirmar el azar, y del azar, la necesidad. Danzar es afirmar el devenir, y, del devenir, el ser.”²⁹⁵

Me parece que la transvaloración nietzscheana no es, no significa un cambio de los valores que rigen la vida; es fundamentalmente un viraje, un cambio en el elemento que determina, que asigna el valor de los valores. Por eso ahí, la pregunta de Nietzsche, en contraposición con toda la tradición filosófica desde Sócrates no será la pregunta por el ¿Qué? ¿Qué es bello, qué es bueno, qué es malo, qué es justo, qué es...? La pregunta de Nietzsche, que es la pregunta trágica apunta por el ¿Quién? ¿Quién estableció que lo bello es esto? ¿Quién estableció que lo malo, o lo bueno, son esto o esto? ¿Quién asignó ese valor? ¿Quién designó que las cosas sean así?

Por ello la transvaloración no apunta a un cambio de valores, que por supuesto se han dado, pero en el terreno de una mera sustitución; sino fundamentalmente, a un viraje en el modo de asignación de esos valores que pasan un tiempo como establecidos. ¿Se alcanza a distinguir la diferencia?

Así, desde mi análisis podemos enunciar lo siguiente. El último hombre; aunque fuera el último hombre sobre la tierra y con él se terminara la humanidad, esa muerte

²⁹⁵ *Ibid.* pp. 238, 239.

no implica la noción de puente, de tránsito. No se daría una transvaloración. Aunque fuera el último, sigue siendo el gran nihilista, el que prefiere la nada, apagarse pasivamente, antes que la voluntad de nada. Este nihilista se apaga porque no afirma, en sus adentros solo opera la sustracción de vida de las fuerzas reactivas que le restan vida a las activas y las suman a la causa del desfallecer. Perece, se desvanece a causa de su negación reactiva. Cede la vida, se marchita, resignado, porque no hay nada que hacer. Es un resentido frente a la vida y un resignado frente a la muerte. Un espíritu nihilista que literalmente muere de inanición.

En la antípoda de esta posición aparece *el hombre que quiere perecer, el hombre que busca su fin*. Esta sería la realización dionisiaca planteada por Nietzsche. La vida, en su afirmación misma, llevada hasta su último punto posible; lo activo destruyéndose a sí mismo, por el propio impulso vital de la vida. Puntúa Deleuze, y esto no será poca cosa si pensamos en la manera en cómo concluyen sus días: “La destrucción activa significa: el punto, el momento de transmutación en la voluntad de la nada. La destrucción se hace *activa* en el momento en que, al ser rota la alianza entre las fuerzas reactivas y la voluntad de la nada, esta se convierte y pasa al lado de la *afirmación*, se refiere a un *poder de afirmar* que destruye a las fuerzas reactivas.”²⁹⁶

Después de lo anterior podemos concluir que el hombre activo y afirmativo, el hombre trágico, la realización de Dionisios, es el que lleva la afirmación de la vida,

²⁹⁶ *Ibid.* pp. 244, 245.

en un activar constante, hasta su última posibilidad, hasta su alegre destrucción. Afirma la vida activamente hasta hacerla estallar de tanta vida. Ríe y danza en su misma destrucción, pues apuesta a su transvaloración; al eterno retorno del devenir de lo diferente.

Con esta figura afirmativa y activa, en la que se condensa la esencia del pensamiento nietzscheano, del hombre que busca su fin, concluyo la revisión específica del texto de Gilles Deleuze titulado *Nietzsche y la filosofía*.

Así, saliendo del texto específico de Deleuze sobre Nietzsche, pero regresando a su contexto de producción, nos encontramos como la elaboración de este texto, el haber atravesado la obra del filósofo alemán a partir de sus cuatro categorías de lectura y la posibilidad de salida que encuentra en ella, le otorgan al filósofo Deleuze un elemento que será, una especie de identidad emblemática para su propia producción filosófica, a la vez que un arma de ataque y de distanciamiento con otras posiciones. Principalmente de ahí, retomará Gilles Deleuze y profundizará su pensamiento de la diferencia.

La diferencia será esa especie de significante que remita a la obra de Deleuze, y también será, desde su texto sobre Nietzsche, arma de ataque y de distanciamiento contra la dialéctica hegeliana y su entorno; pues Deleuze no dejará de utilizar y de profundizar en el pensamiento de la diferencia frente a lo mismo, frente a lo uno, frente a lo idéntico, frente a la síntesis, o, la dialéctica. Así, Deleuze extrae de

Nietzsche, como una perla para su pensamiento, el criterio, o la característica de lo diferencial entre los distintos términos o fuerzas.

A partir de lo anterior, podemos plantear que la presencia de uno de los maestros de la sospecha, Friedrich Nietzsche, como una marca decisiva no solo para el pensamiento de Jean Wahl, Georges Calguilhem, o Gilles Deleuze; sino que desde mi análisis me parece que adquiere el lugar de un fundamento, de la manera en cómo debe realizarse la nueva crítica a lo establecido, no sólo con anterioridad, sino en ese momento epocal, primera mitad de los años 60 en un París efervescente de inquietud intelectual.

En esos años, 1963, Michel Foucault, y otro gran filósofo que trabajaremos después, Jacques Derrida, se encuentran en plena discusión intelectual sobre el reciente libro de Foucault, *Historia de la Locura*, el cual Derrida comenta, justamente a petición de Jean Wahl, con quien trabajaba como adjunto en el Colegio de Filosofía, en su famosa conferencia titulada *Cógito e Historia de la locura*. La crítica y la discusión, son directas, sin ambigüedades. Critica, sin el mínimo miramiento por el antiguo maestro, su lectura sobre la posición de Descartes frente a la locura. Ahí se inscribe la marca, la grieta, el trazo de la ruptura entre ambos pensadores.

Así, plantea el historiador Francois Dosse sobre el contexto intelectual en donde se da esta lectura de las propuestas nietzscheanas: “De la lectura de Nietzsche surge una tarea nueva de la filosofía que ya no debe contentarse con ser el reflejo de su tiempo, sino que debe aventurarse en las vías de la radicalización de la crítica

contra su época, para que de aquí surjan las fuerzas creativas mediante el carácter intempestivo e inactual de sus interrogaciones.”²⁹⁷

A partir de lo cual podemos afirmar, que la agudeza de la crítica nietzscheana es algo que se transmite y que permea el ámbito intelectual más allá de algunos personajes. Existe ya en el ambiente, es un modo de pensamiento crítico de la época. La importancia de la impresión del pensamiento nietzscheano la podemos comprobar en un suceso que tendrá el estatuto de todo un acontecimiento. La organización del famoso Coloquio de Royaumont, a cargo justamente de Gilles Deleuze. Qué tan grande y tan profunda será la marca del pensamiento nietzscheano en Deleuze, que es después de la publicación de su libro que él mismo se da a la tarea de organizar este coloquio y convocar a los principales exponentes del pensamiento nietzscheano. En la lista de invitados figuran intelectuales como: Jean Beaufret, Michel Foucault, Jean Wahl, Martin Heidegger, Karl Löwith, Jean Delay, y Gianni Vattimo, entre otros.

Cabe destacar, que en esta época en la que podemos decir con toda certeza que los pensadores que iluminaban el ambiente intelectual, como ya se había mencionado corresponde a los que Ricoeur nombrara como los maestros de la sospecha, a saber, Nietzsche, Freud y Marx; si bien había una lectura importante de los tres, de la obra de Freud en el campo del psicoanálisis, específicamente en el espacio del seminario dictado por Jacques Lacan, en donde se volvió referencia

²⁹⁷ Francois Dosse. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Op. cit.* p. 172.

obligada, y del pensamiento de Marx, representado emblemáticamente en ese retorno al marxismo, cuyo máximo representante se encarnó en la figura de Louis Althusser; no hay registro en los textos revisados y consultados de esa época, que hablen de otro congreso o coloquio dedicado exclusivamente a ahondar, discutir y problematizar en torno a la obra de Freud o de Marx, como sí lo hay específicamente en relación a la obra de Friedrich Nietzsche.

Esto nos puede dar una idea de la importancia de la presencia del pensamiento nietzscheano en la vida intelectual de la época; y más aún, le otorga potencia al argumento principal de mi investigación, que se propone ir más allá de comentar los movimientos de circulación de la obra de Nietzsche en Francia; quién la leyó, y cómo lo hizo, a la par de sus otras lecturas de Goethe, Shakespeare, o Hegel, por ejemplo. Mi apuesta es más radical, pues se propone argumentar que más allá de la lectura de una obra, de un pensamiento como otros, las propuestas nietzscheanas fueron decisivas y fundamentales; se instituyeron como una marca única e indeleble, para la producción propia y específica de pensadores que llegaron a constituirse como cumbres y referentes intelectuales del pensamiento occidental, como lo son Michel Foucault y Gilles Deleuze, entre otros.

El análisis a partir de las nociones de valor y sentido que Deleuze extrae del pensamiento de Nietzsche serán decisivos para la época. Éste nuevo punto de mira viene a tirar por los suelos la búsqueda de la verdad, en la filosofía o en las ciencias en general, e introduce en el escenario intelectual, la presencia hasta este momento muy poco vista de la voluntad de poder, y de manera muy importante, de la

genealogía. En la época del historicismo, en la época de la hermenéutica, los nietzscheanos rescatan el método genealógico y hacen de él su arma de análisis, y la identidad de su diferencia.

También, y hay que decirlo con todas sus letras, así como en los años cincuenta, la palabra, el término estructura aparecía por todos lados; todo hacía referencia a la estructura, todo se miraba desde ahí, todo se argumentaba desde ahí, hay una genealogía que indudablemente nos lleva hasta Nietzsche de un concepto-noción que será fundamental para los pensadores y los intelectuales de esta generación, y que es *el pensamiento de la diferencia*. Dos de los grandes astros de este momento teórico, lo harán su firma. Gilles Deleuze, con el pensamiento de la diferencia, y Jacques Derrida, con su construcción; justo para diferir de Deleuze, de la *Diferancia*.

Me parece que sin las propuestas del pensamiento-Nietzsche ahí, en ese momento específico de la sociedad intelectual francesa, y su época, el pensamiento de la diferencia no hubiera sido posible. No así.

A propósito de esta marca del pensamiento-Nietzsche en Deleuze, Sánchez Meca apunta tres líneas de trabajo sobre las que el pensador francés direccionó su fuerza de pensamiento:

“Concretamente (Deleuze) tratará de delimitar: 1) Cuáles son las condiciones de la interpretación que resultan de una revisión de la concepción nietzscheana de la voluntad de poder; 2) Cómo el sentido despliega la multiplicidad de mundos incluidos en los signos y

cómo se explica la identidad a partir de la repetición de la diferencia, desde una reinterpretación de la idea nietzscheana del eterno retorno; 3) Cómo entender en nuevo pensamiento crítico como pensamiento afirmativo, tomando como base la tematización nietzscheana de lo trágico.”²⁹⁸

Al año siguiente del coloquio de Royaumont, Gilles Deleuze dedica una nueva publicación específica y exclusivamente a la obra de Friedrich Nietzsche, en el marco de una colección que se edita a la manera de introducción a la filosofía. Texto publicado en ediciones PUF en 1965, es absolutamente diferente al texto anterior. Este aparece en su construcción más, casi como una monografía, que como un texto en el que se analice a profundidad la obra del filólogo alemán.

Ese análisis meticuloso, paciente e incisivo ya lo llevó a cabo Deleuze en su texto anterior, este tiene más la forma y la estructura de una presentación, por lo cual no ahondaré en el análisis de este texto, y sólo daré cuenta de algunas particularidades, a mi parecer, importantes.

Resulta interesante la manera en como Deleuze construye el texto, pues lo divide en cuatro apartados esquemáticos y concisos. En sí, todo el texto en su conjunto, en su versión en castellano editado por la casa editorial Arena libros, consta de 93 páginas. Así, la presentación que hace Deleuze del pensamiento de Nietzsche lo hace en cuatro apartados: La vida, la filosofía, diccionario de los principales personajes de Nietzsche y extractos de su obra.

²⁹⁸ Diego Sánchez Meca. *Nietzsche en Deleuze. Op. cit.* p. 169.

Inicia Deleuze su presentación abordando la vida, que podríamos decir fue el tema central, el punto seminal y de defensa contra todo para Nietzsche. Inicia de una manera por demás sugerente:

“El primer libro de Zarathustra comienza con el relato de tres transformaciones: <<Cómo el espíritu se convierte en camello, cómo el camello se convierte en león, y cómo finalmente el león se convierte en niño>>. El camello es el animal que carga, carga con el peso de los valores establecidos..., carga con ellos hasta el desierto y allí, se transforma en león..., el león dirige la crítica de todos los valores establecidos. Por último, le corresponde al león convertirse en niño, es decir, en juego y nuevo comienzo, en creador de nuevos valores y de nuevos principios de evaluación.”²⁹⁹

De ahí, continúa con una presentación tal cual biográfica del filósofo alemán. Su encuentro con Richard Wagner, el lugar tan especial otorgado a su esposa Cósima, su joven ateísmo; sus amigos Overbeck, Paul Rée y ahí aparece como un tema que no podía faltar, pensando en la vida y la obra de Friedrich Nietzsche, el asunto de la salud y la enfermedad. A este respecto lanza Deleuze una pregunta fundamental: “¿En qué sentido la enfermedad –e incluso la locura- está presente en la obra de Nietzsche? Ella no es nunca fuente de inspiración. Nietzsche no concibió nunca que la filosofía pudiera proceder del sufrimiento, del malestar, de la angustia... Ve en la enfermedad más bien *un punto de vista* sobre la salud; y en la salud *un punto de vista* sobre la enfermedad.”³⁰⁰

²⁹⁹ Gilles Deleuze. *Nietzsche*. Ed. Arena. Madrid. 2006. p. 9.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 14.

En esta relación de fuerzas de la salud con la enfermedad encuentra un ejemplo perfecto de la valoración y el sentido asignado a éstos; así como un desplazamiento significativo de las perspectivas de análisis a partir de esta pareja de elementos, salud-enfermedad.

Llega así, en esta elaboración entre la vida y la obra, al mítico año de 1888, el año de la gran producción. *El Crepúsculo de los Ídolos, El caso Wagner, El Anticristo, Ecce Homo*. Un fulgurante rayo de luz intelectual que aparece presagiando el ocaso, el apagamiento, la oscuridad. Para de ahí, llegar al punto de la locura, tema que Deleuze no había tocado para nada en el texto anterior. Cita del propio Nietzsche lo siguiente: “Y a veces la locura misma es la máscara que oculta un saber fatal y demasiado seguro.”³⁰¹ O también nos recuerda que Nietzsche había hablado de la locura como una <<solución cómica>>, como una última bufonada.

Así, hasta la transformación de la locura, aparece la salud asociada a la producción de su obra, la salud pensada en términos de vigor y vitalidad, a la crítica demoledora de los valores establecidos, incluido, el de la misma salud. La enfermedad lo toma, lo transforma haciendo que ya no pueda continuar con su obra; aunque la locura vendría a ocupar su forma más alta, más elevada de salud.

³⁰¹ *Ibid.* p. 13.

Cuando pasa Deleuze al tema específico de la filosofía, rescata en Nietzsche su particular forma de crítica, su peculiar punto de mira y especialmente, los medios de su decir.

“Nietzsche integra en la filosofía dos medios de expresión, el aforismo y el poema... El ideal del conocimiento, el descubrimiento de la verdad, los sustituye Nietzsche por la *interpretación y la evaluación*. Una fija el <<sentido>>, siempre parcial y fragmentario, de un fenómeno; la otra determina el <<valor>> jerárquico de los sentidos y totaliza los fragmentos sin atenuar ni suprimir su pluralidad... El aforismo es el arte de interpretar y la cosa por interpretar; el poema, a la vez el arte de evaluar y la cosa por evaluar.”³⁰²

Así, el filósofo, por esta vía se convierte en intérprete y evaluador del mundo, en un artista y médico de la cultura, se transforma, en la figura filosófica cumbre para Nietzsche, en el *filósofo legislador*. Gilles Deleuze resaltarán en Nietzsche la figura del filósofo presocrático que afirma como una unidad compleja, el pensamiento y la vida, y rescata algunas de sus críticas contundentes a este ejercicio: “El filósofo deja de ser fisiólogo o médico para convertirse en metafísico; deja de ser poeta para convertirse en <<profesor público>>.”³⁰³

Y en esta presentación que va haciendo de lo que es para Nietzsche, la filosofía, no puede no pasar por tres grandes momentos de decadencia, de perversión del ejercicio filosófico. A saber: Sócrates y la muerte de la tragedia, Kant y la crítica moralizante, y Hegel y la dialéctica.

³⁰² *Ibid.* p. 19.

³⁰³ *Ibid.* p. 21.

Sabemos que en la figura de Sócrates Nietzsche funda la muerte de la Tragedia griega; aquella que el filósofo alemán resaltaré como la forma más bella de la vida pues se afirmaba la vida y la muerte, la alegría y el dolor, en la creación. Dice de Sócrates: “hace de la vida algo que debe ser juzgado, medido, limitado, y del pensamiento, una medida, un límite, que se ejerce en nombre de los valores superiores –lo Divino, lo Verdadero, lo Bello, el Bien...”³⁰⁴

Si bien Nietzsche es heredero de Kant, no se cansará de subrayar que si la apuesta filosófica kantiana consistió en ejercitar la crítica, ésta crítica que llevó a cabo no dejó de ser timorata; nunca la ejerció con una radicalidad ni con una fuerza tal que se propusiera destronar los valores establecidos, su moralidad, y los efectos de ésta, que siguen pesando en el hombre. Podríamos decir en términos nietzscheanos que la crítica de Kant no acabó con la sombra de Dios. Por ello, para superar la tibieza de la crítica kantiana es que Nietzsche se propone la *crítica a martillazos*...

“Kant denuncia las falsas pretensiones de conocimiento, pero no cuestiona el ideal del conocer; denuncia la falsa moral, pero no cuestiona las pretensiones de la moralidad, ni la naturaleza y el origen de sus valores. Nos reprocha el haber mezclado dominios, intereses; pero los dominios quedan intactos, y sagrados los intereses de la razón (el verdadero conocimiento, la verdadera moral, la verdadera religión).”³⁰⁵

Por otra parte, de Hegel, como también ya revisamos, repudia dos de sus sustentos teóricos, de los fundamentos de su fenomenología. La idea de espíritu, pues se

³⁰⁴ *Ibid.* p. 22.

³⁰⁵ *Ibid.* p. 22.

desprecia la vida tangible por una idea, y el peso que le dará a la conciencia, pues la conciencia está formada por las fuerzas reactivas; la conciencia es la conciencia del resentimiento, la mala conciencia. Se pronunciará a este respecto: “La dialéctica es el arte que nos convida a recuperar propiedades alienadas. Todo retorna al Espíritu, como motor y producto de la dialéctica; o a la conciencia de sí, o incluso al hombre como ser genérico.”³⁰⁶

Absolutamente la antípoda del pensamiento nietzscheano, para quien la conciencia, el yo y el espíritu son una mera invención que vuelven a la vida resentida contra sí misma. Como consecuencia de lo anterior, podemos enunciar que frente al despliegue de su propuesta filosófica radicalmente vitalista a través de sus elementos afirmativo-negativo, activo-reactivo, propuesta que ya revisamos a profundidad, Deleuze rescata de Nietzsche, las cuatro etapas que conforman los grandes hallazgos de la *psicología nietzscheana*; lo que el filósofo legislador, como un médico de la cultura, caracterizará como la *tipología* del hombre moderno, del triunfo del nihilismo. Gilles Deleuze otorgará una importancia crucial a la construcción de esta tipología en Nietzsche.

“1º. *El resentimiento*: Por tu culpa, por tu culpa... Acusación y recriminación proyectivas. Si soy débil e infeliz es por tu culpa.

2º. *La Mala conciencia*: Por mi culpa... Momento de la introyección.

³⁰⁶ *Ibid.* p. 22.

3º. *El ideal ascético*: Lo que finalmente quiere la vida débil o reactiva es la negación de la vida. Su voluntad de poder es voluntad de nada, como condición de su triunfo... estados cercanos a cero.

4º. *La muerte de Dios*: La idea de Nietzsche es que la muerte de Dios es un gran acontecimiento ruidoso, pero no suficiente. Porque el nihilismo continúa, apenas cambia de forma... negación de los valores superiores, reemplazo por valores humanos –demasiado humanos (la moral reemplaza la religión; la utilidad, el progreso, la historia misma reemplazan a los valores divinos).”³⁰⁷

Así, el filósofo francés, se va acercando hacia el final, justamente estableciendo y ahondando en esa diferencia fundamental frente a la existencia misma que representan *el último hombre y el hombre que quiere perecer*. El último hombre como aquel que dice: “todo es vano, ¡antes apagarse pasivamente! ¡Antes una nada de voluntad que una voluntad de nada!”³⁰⁸ Y frente a éste, su antípoda, el nihilismo destruido por sí mismo, la actividad afirmativa por excelencia; que afirma, en la destrucción de las fuerzas reactivas, hasta su propia destrucción. *El hombre que quiere perecer*.

Como revisamos en el texto anterior que Deleuze dedica a la propuesta filosófica de Nietzsche, el hombre que quiere perecer encarna la figura de Dionisios, y con él, la apuesta más grande de transvaloración de todos los valores; la del hombre como camino al suprahombre. Lo dice Zaratustra desde su propia voz, como prólogo a sus discursos en ese inigualable libro *para todos y para nadie*:

³⁰⁷ *Ibid.* pp. 27-29.

³⁰⁸ *Ibid.* p. 30.

“Yo os enseño el *superhombre*. El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?... ¿Qué es el mono para el hombre? Una irrisión o una vergüenza dolorosa. Y justo eso es lo que el hombre debe ser para el *superhombre*: una irrisión o una vergüenza dolorosa... ¡Mirad, yo os enseño el *superhombre*! El *superhombre* es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el *superhombre* el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no. Son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!”³⁰⁹

Por último, cierra esta presentación de la filosofía de Nietzsche, tocando la cuestión del Eterno Retorno. Presenta este movimiento profundamente ético como la afirmación de la necesidad del azar. No retorna *lo mismo*. Únicamente regresa la afirmación, regresa lo que puede ser afirmado, pero como diferencia; lo que en un inicio ya fue afirmado. Se afirma lo uno de lo múltiple, el ser del devenir. El rasgo distintivo de esta repetición, su diferencia es que se vuelve selectiva y liberadora.

Posteriormente Deleuze presenta su diccionario sobre los principales personajes de Nietzsche. Así como sus medios privilegiados de enunciar la verdad fueron el aforismo y el poema, así también su obra, principalmente su texto del Zarathustra, están habitados por personajes metafóricos que cumplen una función primordial y específica, pues representan un discurso, una posición, una valoración, una ejemplificación de, o una salida.

³⁰⁹ Friedrich Nietzsche. *Así Habló Zarathustra*. Ed. Alianza. Madrid. 2015. pp. 46, 47.

Retomo aquí, a manera de muestra, solo tres de los personajes que presenta Deleuze de la obra nietzscheana:

-El Águila (y la Serpiente). Son los animales de Zaratustra; la que mira desde lo más alto, y la que siente a la tierra y su superficie. La serpiente se enrolla alrededor del cuello del águila. Ambos expresan así, en esta figura, el Eterno Retorno como alianza.

-El Asno (o el Camello). Son animales del desierto, del nihilismo. La característica de ambos es cargar. Cargan con el peso de la existencia; cargan con los fardos hasta el fondo del desierto. Confunden afirmar con cargar, dos posiciones absolutamente distintas frente a la vida.

-La Sombra Viajera. Es la actividad de la cultura que ha buscado expandirse a todas partes, realizar su empresa. Es el hombre domesticado, amaestrado; el hombre de la cultura. Es la sombra misma de Zaratustra que se desvanece en las horas importantes de la transmutación; la Medianoche y el Mediodía.

Por último, presenta una división de todo el pensamiento nietzscheano en cinco categorías que se entrelazan y articulan, y en donde va dando cuenta de esa subdivisión, a partir únicamente de extractos de los textos de Nietzsche. Prácticamente es la mitad del texto de Deleuze que se compone de extractos textuales; sin comentarios, desde distintos textos, de la obra de Friedrich Nietzsche. Como una manera de poner ahí, el texto desde su primera fuente, tal

cual, sin anotaciones, sin comentarios ni justificaciones. La pura contundencia de la palabra nietzscheana.

Si bien no ahondaré en estos extractos de la obra del filósofo alemán por no resultar importantes a los fines de mi investigación, sí resulta interesante la manera en como Deleuze divide todo el corpus del pensamiento nietzscheano, en estas cinco categorías, que lo explicarían, y que nombro a continuación:

- A).- ¿Qué es un filósofo?
- B).- Dionisios Filósofo.
- C).- Fuerzas y Voluntad de Poder.
- D).- Del Nihilismo a la Transmutación.
- E).- El Eterno Retorno.

Categorización muy interesante y en la cual, dese mi lectura, se contiene y se abarca, se explicita y analiza, efectivamente toda la producción filosófica, los planteamientos específicos y particulares de Friedrich Nietzsche.

En este sentido, el análisis y estudio, la lectura profunda y minuciosa que lleva a cabo Gilles Deleuze de la obra de Nietzsche me parece completa, rigurosa y erudita; pues no sólo se limita a repetirlo, o a subrayar lo que le resulte interesante, sino que verdaderamente hace un atravesamiento de toda su obra, de todos sus textos, y propone categorías de lectura importantísimas para poder comprender y seguir el sentido de las propuestas nietzscheanas. Extrae del propio Nietzsche, claves de lectura como lo afirmativo-negativo, activo y reactivo, y pasa todas sus propuestas

de pensamiento por estas cuatro categorías, lo cual le da una articulación, una coherencia, y un sentido, que no había adquirido en las lecturas que anteriormente se habían hecho de su obra.

Así mismo, extrae también sus principales personajes que representan de manera metafórica los temas más importantes de su crítica y análisis; e igualmente los articula, los entrelaza de manera precisa, lo cual produce un efecto; si no de entendimiento de las propuestas nietzscheanas, pues ello puede resultar complejo de definir, sí un efecto de acercamiento hacia ellas; de un íntimo acercamiento, lo cual le da a la lectura de Deleuze, desde mi particular revisión de sus textos, una minuciosidad y una claridad únicas en relación a las lecturas de Jean Wahl, Georges Bataille o Michel Foucault.

IV.III.- Realización Dionisiaca

Hay un acontecimiento que le otorgará este calificativo de único a Deleuze en esta articulación casi estructural con las otras posiciones de lectura realizadas, y con lo cual finalizo mi apuesta de trabajar a Gilles Deleuze en su relación con la obra de Nietzsche; dicho en otras palabras, en este tratar de dar cuenta de la profunda marca, de la huella específica que las propuestas del filósofo de Sils-María, surcan, tallan, trazan al interior del propio pensamiento del filósofo francés. Este punto tiene que ver con el último acto, con el último vuelo, con la afirmación más radical de la vida.

Gilles Deleuze, en 1995, se encontraba enfermo, cansado, desesperado a causa del padecimiento respiratorio, de la dificultad para inhalar aire; condición en la que se encontraba como efecto de la cirugía para extirpar un pulmón a la que había sido sometido años antes. El padecimiento que esto le significó, le fue conduciendo a tomar una posición cada vez más decisiva frente a la experiencia de vida, a aquel, a quien el vitalismo en la filosofía le había tocado profundamente.

Deleuze deja ver claramente su estado en una carta enviada a su amigo Jean-Pierre Faye en 1991, cuatro años antes de la afirmación final. Le dice: “Como sabes, no estoy muy bien de salud. Tengo problemas de respiración que a menudo me impiden salir e incluso hablar. Estoy amarrado a un tubo de oxígeno como si fuera un perro. No hay duda de que la enfermedad es una abyección, aunque la mía no sea dolorosa.”³¹⁰

Al respecto de este punto específico, no se trata de buscar una especie de comparación o competencia entre quién sería más nietzscheano de entre los filósofos revisados en esta investigación, ni pretender que este acto le daría un estatuto de mayor cercanía a las propuestas nietzscheanas, mayor autoridad frente a lo planteado por Friedrich Nietzsche, o una comprensión más genuina; pero tampoco podemos pasar de largo, sin darle un lugar, a un acto de afirmación así después de haber revisado la minuciosa y paciente lectura que realizó Deleuze de la obra de Nietzsche y lo que de ella, lo marcó para siempre.

³¹⁰ Gilles Deleuze. Citado por Francois Dosse en *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Op. cit.* p. 637.

Así, el 04 de Noviembre de 1995, a los 70 años de edad, Gilles Deleuze decide un último acto de afirmación de la vida al lanzarse por la ventana de su apartamento en la Niel Avenue, en París. Comenta el historiador Francois Dosse, en relación a este acto: “El círculo de sus amigos temía este acontecimiento. *Pero el suicidio es tan poco congruente con lo que encarnaba Deleuze como potencia vital, como pensador de la vida, que algunos intentan ver en él una forma de vuelo, de último acto de vida.*”³¹¹

Francois Dosse sabe de historia; evidentemente, pero no puede dar cuenta de la lectura que hizo Deleuze de la obra de Nietzsche, no alcanza a leer en la obra de Deleuze, principalmente en su texto *Nietzsche y la Filosofía*, la profunda marca que produjeron en el filósofo francés, las propuestas nietzscheanas. Lo afirmativo-negativo, lo activo y reactivo, como prismas de lectura, no sólo de textos filosóficos, sino como categorías de análisis de un posicionamiento frente a la vida misma. Para quien haya seguido y pueda leer esa profunda marca que dejó en Deleuze la lectura de Nietzsche, no le resultará “*poco congruente*” el acto suicida.

En los dos textos revisados en el presente capítulo de esta investigación; *Nietzsche y la Filosofía*, y *Nietzsche*, Gilles Deleuze ahonda, enfatiza, subraya la suprema grandeza de esa doble afirmación de la vida que postula Nietzsche. *La afirmación activa*. La consolidación del hombre dionisiaco, el que lleva la vida; pero más aún, su afirmación, hasta su última consecuencia, *hasta el límite mismo de lo que la vida*

³¹¹ Francois Dosse. *Deleuze y Guattari. Op. cit.* p. 639. Las cursivas son más.

puede; hasta su destrucción. ¿No subrayaba Deleuze que las fuerzas reactivas se vuelven activas, exclusivamente, únicamente, por la vía de aniquilarse a sí mismas? ¿No enfatizaba la diferencia abismal entre el último hombre sobre la tierra, el que muere de hartazgo, de inanición, de pasividad, de enfermedad, porque no hay nada que hacer; de nihilismo y pesadez, el de la nada de voluntad, y el hombre trágico que *busca su propio fin*, el de la voluntad de nada, el hombre que como Dionisios afirma la vida en su potencia vital hasta su propia destrucción?

No me parece, pues, casual, ni un acto de resentimiento hacia la vida la manera en como Gilles Deleuze decide afirmarla hasta su propia destrucción. No espera la muerte de manera pasiva queriendo guardar, retener, economizar un resto de vida; afirma la vida de manera activa, la lleva hasta el límite de lo que la vida puede en el acto mismo de hacerse morir.

Convoquemos nuevamente el propio decir de Deleuze, articulado ahora con este acto de suprema afirmación, para que podamos, tan solo quizá, otorgarle otro valor, y acercarnos a su sentido más íntimo.

“En la auto-destrucción son las propias fuerzas reactivas las negadas y conducidas a la nada. Por eso se denomina a la autodestrucción una operación activa, una <<*destrucción activa*>>. Ésta, y solamente ésta, es la que expresa el devenir-activo de las fuerzas... *La negación activa, la destrucción activa es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay*

*de reactivo en ellos, sometiéndolo a la prueba del eterno retorno, y sometiéndose ellos mismos a esta prueba, sin prejuicio de querer su ocaso...*³¹²

Desde mi lectura, es esta negación activa, este lanzamiento de lo reactivo a lo activo, un acto congruente y consecuente con la profunda huella de Friedrich Nietzsche que marcó y habitó la vida, la muerte y la obra del filósofo francés Gilles Deleuze.

³¹² Gilles Deleuze. *Nietzsche y la Filosofía*. Op. cit. pp. 101, 102. El subrayado es mío.

Capítulo IV. Jacques Derrida

Nietzsche se propuso un día pensar
la noción de *ser* a partir de la *vida*
y no a la inversa.

Después de haber realizado este breve y puntual recorrido por los autores y sus obras, que a mi juicio, y desde una discriminación estrictamente arbitraria que pasa por mi decisión, son tanto los pensadores, como sus obras, en quienes podemos encontrar, leer una fuerte presencia, una profunda huella del pensamiento nietzscheano palpitando en su propio decir, arribamos, estamos a la puerta de adentrarnos al pensamiento de aquel que constituiría en estricto sentido, el límite de esta revisión, el momento de concluir que no termina, sino que abre siempre a una nueva resignificación de lo anterior; para decirlo en sus propios términos, podríamos incluso apostrofar este apartado como el *Post-Scriptum*, me refiero al filósofo argelino Jacques Derrida.

El adentrarnos en el pensamiento de Derrida, constituye el punto límite en la revisión desde los alcances impuestos a esta investigación, porque así está delimitada, porque así ha sido concebida, porque esa es la decisión de su autor. No porque ahí termine la lectura de Nietzsche por parte de los pensadores franceses, no porque su herencia llegue hasta ahí y repentinamente se diluya, o desaparezca, no porque no haya otros importantes nombres en el escenario francés como Francois Lyotard, Jacques Le Rider, o Sarah Kofman, que no hayan tratado de hacer algo, o decir algo, desde eso que podríamos llamar su nietzscheanismo; o lo que es lo mismo,

hacer algo con lo que les provocara, pues si algo va quedando claro a lo largo de esta revisión, es que quizá nadie emerja inmaculado si decide aventurarse al vértigo-abismo de nombre Friedrich Nietzsche.

Anunciar que me propongo emprender o llevar a cabo la revisión de una obra cuya firma diferencial es la de Jacques Derrida, puede parecer no sólo una desmesura, sino una auténtica locura, sí, fuera de toda posibilidad real. Derrida es quizá unos de los pensadores más complejos, prolíficos, activos, encriptado y errante que haya visto la historia del pensamiento occidental del último siglo.

El emblemático filósofo argelino, no sólo tocó, sino profundizó y estremeció puntos de análisis tan importantes, precisos y específicos como la libertad y la soberanía, la ley, los límites, la representación, la herencia, la crueldad, la escritura, el porvenir, la lengua, la hospitalidad, la animalidad, entre tantos otros temas más. Llevó, quizá como muy pocos antes que él, quizá sólo Nietzsche; y desde mi lectura, ahí también encuentro cómo lo habita Nietzsche, los objetos de su análisis, al límite mismo de la pregunta posible y su interpretación. Por ello reviste de una gran complejidad, quizá aún mayor que con los autores anteriormente trabajados, el emprender la apuesta de una revisión sobre la textualidad del pensamiento de Jacques Derrida, y por ello mismo se hace urgente precisar y delimitar a qué de su amplia obra, a qué de su vasta mirada dirigiré lo específico de mi propia lectura en el contexto de esta investigación.

Mi estrategia de lectura con el filósofo argelino, consiste en poder encontrar, ubicar, desentrañar; con toda la complejidad que esto conlleva, pues como dijera el propio Derrida “Nadie sabrá nunca a partir de qué secreto escribo y que yo lo diga no cambia nada,”³¹³ la presencia, la profunda huella del pensamiento de Friedrich Nietzsche, que desde mi particular análisis, habita en el decir propio de Jacques Derrida.

A este respecto, mi argumento se reafirma al establecer un diálogo con otros pensadores, escrupulosos estudiosos de los planteamientos y de la obra de Jacques Derrida como Mónica Cragolini y Raymundo Mier, quienes escriben justamente y a propósito de Nietzsche y Derrida. Este diálogo lo llevo a cabo, a su vez, con un texto homenaje al pensamiento de Jacques Derrida realizado en Buenos Aires, Argentina, en 2007, en la figura específica de una jornada de trabajo titulada *Por amor a Derrida*, y con la intervención de distintos trabajos que posteriormente se congregaron en una publicación. De entrada, la primera evidencia que salta a la vista es que se establece un espacio específico, estrictamente dicho, un *apartado* en el texto, que se nombra, se titula *Nietzsche y Derrida*, y en el que, como su nombre lo indica, se agrupan trabajos que versan en torno a la articulación entre estos dos modos de pensamiento.

³¹³ Jaques Derrida. *Circonfesión*. En Jacques Derrida. Ed. Cátedra. Madrid. 1994.

Podría parecer una obviedad, pero tratándose del argumento central de mi investigación, no lo es, el subrayar la conformación, desde otras lecturas, de otros autores, de otros intereses, me atrevo a decir, incluso especialistas en la obra de Jacques Derrida, el establecimiento de esta relación, filiación, herencia, derivación: Nietzsche-Derrida, o como lo nombro yo, de esta profunda huella del pensamiento de Nietzsche en la obra de Jacques Derrida. No hay intervenciones, ni mucho menos un apartado en el texto que trabaje la relación Hegel-Derrida, Heidegger-Derrida, Husserl-Derrida, Gadamer-Derrida, Freud-Derrida; etc. El vínculo de pensamiento se hace entre lo planteado particular y específicamente por Friedrich Nietzsche y Jacques Derrida, y lo que los articule.

Mi apuesta es poder discriminar y diferenciar, qué de lo propuesto por este gran pensador, le viene de esa línea de filiación del pensamiento específicamente nietzscheano. Continuando con esta apuesta de trabajo, si bien podemos enunciar que la presencia de Nietzsche es algo que podemos encontrar a lo largo, a través distintos momentos en la obra de Jacques Derrida, como en su cuestionamiento sobre el papel de la universidad, su inquietud sobre el porvenir, o en la mismísima esencia de lo que lo acompañó como su firma, la deconstrucción misma, el modelo de análisis y revisión que me planteo en este apartado es a partir de tres textos específicos del filósofo francés. Textos, que como no toda, pero gran parte de su obra fueron concebidos como escritos primeramente para ser presentados, comunicados mediante el acto que entrelaza la oralidad y el oído³¹⁴ en coloquios,

³¹⁴ Temas también de fundamental interés y objeto de análisis para Derrida.

conferencias, encuentros, lo cual no deja de impregnarlos de una constitución peculiar, y un sentido interesante; en principio, para ser escuchados.

El primero sobre el cual ahondaré en mi lectura, es un texto acerca de Nietzsche, un texto a propósito del estilo, de la verdad, de las mujeres en Nietzsche que Derrida presenta nada menos que en el importante coloquio en el Centro Cultural Internacional en Cerisy-la Salle dedicado específicamente al pensamiento del filósofo alemán y su obra, evento que llevó por título la abierta, pero nada sencilla pregunta de: *Nietzsche aujourd' hui*”? (Nietzsche hoy?) en el año 1972.

El siguiente texto es también pensado y producido para ser puesto en circulación a la manera de una conferencia concebida en el ámbito del encuentro Gadamer – Derrida, en torno al tema de la interpretación, casi diez años después, en abril de 1981 y cuyo título anuncia bastante lo que trabajara el autor; a saber: *Interpretar las firmas. Nietzsche/ Heidegger. Dos Preguntas.*

Por último dirigiré la mirada al texto, también presentado en una comunicación oral, publicado en 1984 y que lleva por nombre: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio.* En el cual, y a partir de la cuestión del nombre propio, Derrida se pregunta acerca de la enseñanza y la política desde ese nombre-Nietzsche.

Pasemos ahora al acto de inmersión en los textos.

V.I.- Con el Estilete

Como se mencionaba anteriormente, este primer texto objeto de mi análisis es la conferencia que dicta Jacques Derrida en el coloquio sobre *Nietzsche hoy?* Y que titula: *Espolones. Los Estilos de Nietzsche*. La primera cuestión que Derrida tomará como objeto de su aguda revisión, será justamente bordear en torno a la cuestión del estilo. Qué multiplicidad de voces y significantes se encuentran habitando este término, qué raíces y derivaciones le dan su sentido, desde qué arista lo toma para discurrir en torno del estilo, no propio, derridiano, sino acerca precisamente de *los estilos de Nietzsche*. Subrayo aquí la pluralidad en relación al estilo (los estilos) y a Nietzsche, (los Nietzsche) que será fundamental desde la lectura crítica que emprende Jacques Derrida de lo propuesto por el filólogo alemán.

En relación a este mismo texto que presenta Derrida, escribe Raymundo Mier: “La reflexión de Derrida sobre Nietzsche se orienta al juego de escritura filosófica... Derrida alude a la fisonomía cambiante, elusiva de la escritura de Nietzsche, y a la vez formula una referencia a su propia voz y a su propio discurso.”³¹⁵

³¹⁵ Raymundo Mier. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de Escrituras*. En *Por Amor a Derrida*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2008. p. 185.

Después de abrir su participación con una cita textual de la palabra de Nietzsche, Derrida anuncia el asunto a diseccionar. “El título propuesto para esta sesión habrá sido *la cuestión del estilo*. Sin embargo – la mujer será mi tema.”³¹⁶ Título y tema, que no son lo mismo, se entrelazan de manera íntima; punta, punzón, filo, corte, estilete, mujer, inaccesibilidad, ocultamiento, velos... Va puntuando Derrida, a propósito de este enigmático comienzo: “La cuestión del estilo es siempre el examen, la presión de un *objeto puntiagudo*. A veces únicamente de una pluma. Pero también de un *estilete*, incluso de un puñal... El estilo avanzará entonces como el espolón, el de un velero por ejemplo: el *rostrum*, ese saliente que en la parte exterior hende la superficie adversa.”³¹⁷ Si bien será imposible acceder a conocer, a saber del secreto derridiano a partir del cual escribe, también es cierto, que siempre nos va poniendo ahí, dejando ver algunas pistas, algunos rastros.

La presión de un objeto puntiagudo, *a veces únicamente de una pluma*... No hay que olvidar que estas palabras las enuncia, las articula a propósito de pensar en torno al peso del nombre Nietzsche, Friedrich Nietzsche. Ahí encontramos en la misma superficie un sentido profundo de análisis de lo que sería, lo que implicaría, para Derrida, el nombre Nietzsche, marcado con su estilete en la historia del pensamiento occidental. Me parece también, marcado en la intimidad del pensamiento del propio Jacques Derrida. Ya nos iremos encontrando con el espectro.

³¹⁶ Jacques Derrida. *Espolones. Los Estilos de Nietzsche*. Ed. Pre-Textos. Madrid. 1997. p. 25.

³¹⁷ *Ibid.* p. 27. Las cursivas son mías.

Haber tomado como arma, como daga, como puñal contra la metafísica de occidente, como lo hemos revisado anteriormente, contra todas las nociones establecidas de verdad, de ciencia, de significado, de certeza, de sentido (único); una pluma para defenderse, para desarrollar, para repeler, para atacar, para marcar, para superar; una pluma-martillo para derrumbar. La misma pluma del filólogo sentenciado a muerte por sus doctos colegas, con la cuál tendió, entretejió el hilo de sus ideas, el himen de su pensamiento, con la cual le dio vida, desde la salud y la enfermedad a su apuesta incansablemente afirmativa de ejercer sistemáticamente y a cada momento la transvaloración de *todos* los valores. La pluma misma con la cuál firmó (punzó, marcó, grabó, horadó) para la posteridad; para un tiempo siempre inactual, su firma en la historia del pensamiento mundial. Sus nombres, Nietzsche, Dionisios, hiperbóreo, espíritu libre, anticristo.

El estilo, el estilete, la pluma, como aquello fundamental con lo que marcó su pensamiento en la historia de las ideas a partir de su escritura. Fundamental para Derrida. Lo dice Nietzsche sobre sí mismo y completamente para sí, en esa auto-bio-grafía, que dirige a sí mismo, y en donde toca justamente el asunto de su escribir, “Porqué escribo yo libros tan buenos.”³¹⁸ De ahí la procedencia de su estilo, de su estilete-pluma. Dice el propio Friedrich Nietzsche, en este apartado, a propósito de su estilo, de su escritura. “Una cosa soy yo, otra cosa son mis escritos... Pero estaría en completa contradicción conmigo mismo si ya hoy esperase yo encontrar **oídos** y *manos* para *mis* verdades: que hoy no se me oiga,

³¹⁸ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 63.

que hoy no se sepa tomar nada de mí, eso no sólo es comprensible, eso me parece incluso lo justo.”³¹⁹

Regresemos al texto derridiano: *El estilo avanzará entonces como el espolón, el de un velero por ejemplo: el rostrum, ese saliente que en la parte exterior hende la superficie adversa.* El estilo que se abre paso como el espolón, como con la espada a través del mundo del pensamiento y de las ideas y que justo en ese acto de abrir, cortar, va tirando por los suelos y también diferenciando, haciendo a un lado, separando, marcando lo suyo, lo que le es propio y por otro lado, lo ajeno, lo otro. “No quiero ser confundido con otros, - para ello, tampoco yo debo confundirme a mí mismo con otros.”³²⁰

Nietzsche inaugura en esa diferenciación entre lo propio y lo otro, el sí mismo y los otros, esa crucial distinción de la diferencia. ¿No es, en esta lectura que hacen los franceses de lo propuesto por Nietzsche, justamente Derrida, junto con Gilles Deleuze, pero quizá más allá de él, quien lleva al extremo este pensamiento de la diferencia...? ¿No acuña incluso, con su propio estilete, ahora Derrida y marca la traza de eso que conocemos como la *Differance*, justamente para diferir, distinguirse de lo planteado por Deleuze?

³¹⁹ *Ibid.* p. 63. Las negritas son mías. (Podría ser tema incluso de todo un apartado la significación que tiene para Nietzsche la cuestión del oído, en resonancia con la crucial importancia que tendrá también para Derrida.)

³²⁰ *Ibid.* p. 63.

Dentro de lo que va desarrollando Derrida en su comunicación, llegará a un punto crucial de su análisis de lo que para él es, o tiene que ver con el estilo, el espolón... Dice al respecto: "Mallarmé lo relaciona con *spurn*, despreciar, repudiar, rechazar con desprecio... el *spur* inglés, el espolón, es la "misma palabra" que el *Spur* alemán: traza, estela, indicio, marca."³²¹ Esto dicho en boca de alguien que no hizo sino ahondar, problematizar, dejar rodar las palabras en torno a las marcas, sus marcas, no podemos no tomarlo como un pronunciamiento crucial. Podemos pensar a este respecto específico de la traza y la marca en su texto titulado *Circonfesión*, en "donde se entretrejen cuatro motivos principales: la reflexión en el lecho de muerte de la madre, la anamnesis autobiográfica, los fragmentos de los cuadernos acerca de la circuncisión y las citas de las Confesiones de san Agustín."³²² Aunque el texto *Circonfesión* verá la luz hasta 1990 es justo, apenas unos años antes de dictar esta conferencia, en los años de 1976 y 1977 que Derrida comienza sus apuntes, sus anotaciones en torno a la *marca* de la circuncisión. Continuando en esta línea de lo que traza el estilete, tampoco podemos olvidar ni dejar de lado toda la inquietud que genera en Derrida el pensamiento de la huella.

V.I.I.- Las Mujeres de Nietzsche

Una vez que Derrida ha insistido, fiel a su propio estilo, en el asunto de la traza, la marca, la huella, pasa ahora al tema motivo de su disertación. *La mujer será mi*

³²¹ Jacques Derrida. *Espolones. Los Estilos de Nietzsche. Op. cit.* p. 28.

³²² Benoît Peeters. *Derrida*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2013. p. 487.

tema... No de él, sino de su lectura sobre Nietzsche, con Nietzsche, de la filosofía. Me atrevo a decirlo de forma más precisa. De la vida. Lo enuncia de la siguiente manera frente a su público: “Para dejar por último traslucir cierta permeabilidad entre el estilo y la mujer de Nietzsche, he aquí algunas líneas de la *Gaya Ciencia*, en la bella traducción de Pierre Klossowski: [*Las mujeres y su operación a distancia*. ¿Tengo todavía oídos? ¿Seré yo todo oídos y nada más que oídos?] Todas las interrogaciones de Nietzsche, y las relativas a la mujer en particular, se encuentran alojadas en el laberinto de un oído.”³²³

Toda esta disertación en la que ahondará Derrida en esta intervención, y no sólo eso, sino además el tono, el estilo, las figuras del barco, del mar, del navío, del navegar, son justamente y específicamente en torno al párrafo 60 del segundo libro de *La Gaya Ciencia*, que Nietzsche titula precisamente *Las Mujeres y su efecto a distancia*. Démosle cabida a la irremplazable palabra nietzscheana para escuchar, en el oído mismo, sus resonancias.

“¿Tengo aún oídos? ¿Soy solamente oídos, y ya nada más?... Entonces, repentinamente, como nacido de la nada, aparece a la puerta de este infernal laberinto, a no más distancia que unas pocas varas *un gran barco de vela* que se desliza silencioso como *espectro*... ¿No estar muerto y sin embargo ya no estar vivo? ¿Como un ser intermedio espectral silencioso, contemplativo, que se desliza, que se cierne en el aire? ¡Pareciéndose al barco que con sus blancas velas corre como una enorme mariposa por encima del mar oscuro! ¡Sí! ¡Correr por

³²³ Jacques Derrida. *Espolones. Los Estilos de Nietzsche*. Op. cit. p. 29.

encima de la existencia! ... Cuando un varón está en medio de *su* estruendo, en medio de su oleaje de las empresas y de los proyectos, a los que se lanza, es probable que vea también pasar de largo deslizándose seres encantados y silenciosos, de cuya felicidad y retiro siente nostalgia: *son las mujeres*... La magia y el más poderoso efecto de las mujeres es, para decirlo en el lenguaje de los filósofos, un efecto a distancia, una *actio in distans*: y para ello hace falta, primero y sobre todo... ¡distancia!”³²⁴

Derrida está citando en su intervención, palabra por palabra, punto por punto de este párrafo de Nietzsche en la *Gaya Ciencia*. Además, aclara, está trabajando con la traducción hecha del alemán al francés por Pierre Klossowski, importante representante de la transmisión del pensamiento de Nietzsche en Francia, que revisamos en el apartado dedicado a Georges Bataille. Así, convoqué a esta larga cita para seguir puntualmente el trabajo de Derrida, pues entra, nada menos que la mujer a escena. Las mujeres, (esos seres encantados), la mujer y su efecto a distancia. Ese será, por decirlo de un modo, el ombligo del asunto. Derrida voltea la mirada al párrafo inmediato anterior también de la *Gaya Ciencia* que Nietzsche titula *Nosotros los artistas*, y del cual retoma el inicio “cuando amamos a una mujer...”³²⁵ Recordemos el papel trascendental, fundante que tienen el arte, los artistas para Friedrich Nietzsche.

³²⁴ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Editorial Edaf. Madrid. 2002. pp. 135,136, 137. Las cursivas son mías.

³²⁵ *Ibid.* p. 133.

El arte será la forma suprema en el decir de lo humano. El arte mismo será el medio, la vía para la transmutación de lo humano en suprahumano. El arte siempre ahí, acompañando, acompasando la afirmación de la vida. Nietzsche no se cansará de enunciar en distintos momentos de su obra el papel fundamental del arte; de la creación, de la creación de la vida como una obra de arte. Retomemos sólo algunas puntuaciones, por ejemplo, de *El Nacimiento de la Tragedia*, su primer texto en estricto sentido, y en el que plantea. “Entonces irrumpe la nueva forma de conocimiento, el conocimiento trágico, que, aún sólo para ser soportado, necesita del arte como protección y remedio.”³²⁶ Recordemos que para Nietzsche el arte viene a constituir una oposición fundamental a la ciencia; por ello lo nombra una nueva forma de conocimiento; no es distracción, ni entretenimiento, no es un *pasatiempo*; para el filósofo alemán, la grandeza de un hombre, su cumbre no se encuentra en su intelecto, en su pensamiento, en su conocimiento, sino en su capacidad de ser *creador*, por ello el filósofo nietzscheano, los filósofos del porvenir tendrían que ser más un filósofo-artista, que un especialista en, un docto, un erudito, o un gran pensador. Lo afirmará de otro modo también: “A esos *hombres serios* sírvales para enseñarles que yo estoy convencido de que el arte es la tarea suprema y la actividad propiamente metafísica de esta vida.”³²⁷

El siguiente punto sobre el cual Derrida ahonda en su análisis, es la cuestión de la mujer, pero sin olvidar que su efecto opera, se hace sentir, a distancia. Este aspecto

³²⁶ Friedrich Nietzsche. *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed Alianza. Madrid. 2001. p. 136.

³²⁷ *Ibid.* p. 40.

es fundamental; es una articulación de elementos, un modo de relación en donde uno no se entiende sin el otro. La distancia viene a asignar el sentido a la mujer, por decirlo de algún modo. Puntúa a este respecto Jacques Derrida. “La seducción de la mujer opera a distancia, la distancia es el elemento de su poder.”³²⁸ Aquí la noción de distancia la podemos pensar como ramificada en distintas connotaciones. La distancia como alejamiento, pero también como inaccesibilidad, como irrepresentabilidad, y como imposibilidad.

Esta distancia en tanto alejamiento, parecería que sostiene, a la manera de un velo, este poder, este encanto de la seducción. Para proteger, y protegerse de la fascinación, y también, en una doble vía, para experimentarla. La separación del objeto que es condición primigenia del deseo.

La distancia como inaccesibilidad implica a su vez que no es una separación calculada, aceptada para experimentar entonces el vértigo de la fascinación, sino que hay un lugar, ese lugar de la mujer el cuál es inaccesible, aún cuando se hagan todos los esfuerzos por avanzar y pretender acortar la distancia, por transgredirla, por anularla y entonces llegar a; en lo físico, en los intentos de desentrañamiento y de comprensión, de conocimiento y teorización, hasta en esos movimientos cargados de toda una buena intencionalidad que buscan ser empáticos; estar en el

³²⁸ Jacques Derrida. *Espolones. Los Estilos de Nietzsche. Op. cit.* p.33.

lugar de, con la mujer, se ven separados, por esa condición misma de inaccesibilidad.

La distancia como irrepresentabilidad implicaría la insuficiencia del significante, los límites del logos, la castración del lenguaje, elemento representante por excelencia, para poder intentar decir sobre la mujer. Representar a la mujer por medio del lenguaje. Decirla. Decir su condición, su deseo. El lenguaje, al ser una operación falocéntrica solo ha podido y sólo podrá representar, hasta donde sus límites lo permitan, lo masculino. La ciencia, los discursos, la interpretación del mundo. Si al falo correspondería el significante que representa lo masculino, cuando se trata de aquello que representaría a la mujer nos encontramos con un abismo, con una falta, con que *no hay*. El significante de lo femenino, de la mujer, sería *la falta*, no porque a la mujer le falte algo (el falo, un pene, por ejemplo) sino porque lo que falta es ese significante que pueda dar cuenta de lo que, en términos falogocéntricos, una mujer **es**. En este sentido podemos enunciar con todas sus letras que la castración habita no a la mujer, sino en estricto sentido, al lenguaje.

La distancia como imposibilidad es la conclusión exacerbada de los movimientos anteriores, viene a decir del límite infranqueable del significante, del lenguaje, del saber, del conocimiento y de la representación; es *imposible acceder a*. Imposible acceder, por entero, al lugar de la mujer, a saber de la mujer, a decir de la mujer, a la verdad o la esencia de la mujer. Hay una imposibilidad no sólo en poseer a la

mujer, sino en siquiera saber de ella. Esa empresa está marcada, habitada en lo más hondo, por la misma imposibilidad. El objeto está perdido desde el origen. La mujer, en tanto no representada, ni representable por el significante, aparecerá asociada, vinculada a la figura de la imposibilidad. Mujer-imposible.

No hay una identidad de la mujer, porque no hay esencia de la mujer, porque no hay significante que represente a la mujer, porque la mujer separa y se separa ella misma. Porque lo que la mujer pone en marcha es una operación a distancia.

Me resulta importante señalar brevemente aquí, que por supuesto no es mi intención emprender un análisis sobre alguna o distintas cuestiones del ámbito de la mujer o lo femenino. Ni desde la historia, la antropología, o sociología, ni mucho menos un discurso de género. Uno de los personajes sin duda más importantes en la historia del pensamiento del siglo XX convocado anteriormente en otros capítulos, a saber, Jacques Lacan, me parece avanzó una análisis y una crítica fundamental del lugar de la mujer y lo femenino en la representatividad falocéntrica de la cultura de occidente. Mi interés ha sido acercarme a la mujer a partir de estas cuatro distintas figuras: alejamiento, inaccesibilidad, irrepresentabilidad e imposibilidad y sin salirme de lo esencial, que es el asunto de Nietzsche, y lo que él nombra como consustancial a la mujer, su efecto a distancia.

Para poder seguir más de cerca lo que Derrida va analizando, articulando y separando en esta presentación, se hace necesario, aunque él no lo mencione, acudir a otro texto de la letra nietzscheana. Esto aparecerá como clave de lectura para toda la obra de Friedrich Nietzsche, para su decir, y también para la revisión crítica que está haciendo Jacques Derrida.

Escribe el filósofo de Sils-María, en junio de 1885, como prólogo de su obra; son, específicamente dicho, las primeras palabras que pone ahí, con las que abre su texto titulado *Más allá del bien y del mal*. “Suponiendo que la verdad sea una mujer -, ¿cómo?, ¿no está justificada la sospecha de que todos los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres?, ¿de que la estremecedora seriedad, la torpe insistencia con que hasta ahora han solido acercarse a la verdad eran medios inhábiles e ineptos para conquistar los favores precisamente de una hembra? Lo cierto es que la verdad no se ha dejado conquistar.”³²⁹ La mujer, la verdad, no se han dejado conquistar. Una vez más, mayor contundencia, imposible.

Suponiendo que la verdad sea una mujer... ¿No arroja esta frase una luz incalculable sobre lo que podríamos denominar en su conjunto los planteamientos de Friedrich Nietzsche? Tomando en consideración esta aclaración en el

³²⁹ Friedrich Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*. Ed. Alianza. Madrid. 2008. p.19.

pensamiento del filósofo alemán, podemos leer con mayor profundidad y precisión, más de cerca el análisis que va emprendiendo Jacques Derrida.

Dirá expresamente, a propósito de lo que está trabajando: “No hay verdad de la mujer porque esta separación abisal de la verdad, esta no-verdad, es la “verdad”. Mujer es un nombre de esta no-verdad de la verdad.”³³⁰ Aquí ya aparece en el estilete propio de Derrida, la mujer asociada a la verdad. No sólo la operación a distancia, la lejanía y la separación, sino ahora, entrelazado esto con el asunto de la verdad. Al articularse con ese otro significante, el de la verdad, el sentido cambia por completo. Lo que se decía sobre la mujer, lo femenino, le concierne también y absolutamente al asunto de la verdad.

En consonancia con el sentido de mi lectura, convoco también lo que plantea Mónica Cragolini a este respecto en su trabajo que presenta en el homenaje a Derrida y en donde plantea: “En esta discusión reaparece también la problemática de la mujer: cuando se le pregunta a Derrida sobre la posibilidad de hacer filosofía de manera “femenina”, señala que él ha hablado de “la mujer (de) Nietzsche”, “la mujer Nietzsche”, y que se podría decir que ha escrito “con manos de mujer”. Y agrega que a él mismo le gustaría “escribir, también, como (una) mujer”, y que lo intenta.”³³¹

³³⁰ Jacques Derrida. *Espolones. Los Estilos de Nietzsche. Op. cit.* p.34.

³³¹ Mónica Cragolini. *El Resto, entre Nietzsche y Derrida.* En *Por Amor a Derrida.* Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2008. p. 211.

A partir de lo anterior, podemos establecer un axioma de trabajo desde el pensamiento de Friedrich Nietzsche, al interior del texto de Jacques Derrida. Cuando Nietzsche enuncia ese *Nosotros los artistas... cuando amamos a una mujer*, perfectamente podemos transformarlo en una estrategia de lectura que dice: *Nosotros los filósofos cuando nos relacionamos con la verdad*. Y entonces sí puede caer aquí con todo su peso la palabra de Derrida, que perfectamente podría pasar como ponerle voz, darle su voz, al pensamiento del filósofo alemán. Escuchémosla:

“Pero por otra parte el filósofo que cree en esta verdad que es mujer, crédulo y dogmático, tanto en la verdad como en la mujer, no ha comprendido nada. No ha comprendido ni la verdad ni la mujer. Pues si la mujer es verdad, ella sabe que no hay verdad, que la verdad no tiene lugar y que no estamos en posesión de la verdad. Es mujer en tanto que no cree, ella, en la verdad, y por lo tanto en lo que ella es, en lo que se cree que es, que sin embargo no es.”³³²

La existencia de la mujer a condición de que ella misma no crea en ella, la verdad. La figura de la mujer como ese paradigma insondable, inasible, inaprehensible. ¿No es esa la apuesta de Friedrich Nietzsche en torno al desenmascaramiento de la verdad? ¿No iniciaba ya, diez años antes de la publicación de la *Gaya Ciencia*, desde 1872, una feroz crítica a la concepción establecida y aceptada de la verdad, en ese importantísimo ensayo titulado justamente *Sobre Verdad y Mentira en sentido Extramoral?*, y en el que plantea: “Las verdades son ilusiones de las que se

³³² *Ibid.* p. 35.

ha olvidado que lo son: metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.”³³³

El texto mismo de la *Gaya Ciencia*, texto que está diseccionando Derrida con su estilete, podríamos decir que lo habita y lo atraviesa todo un impulso por desmitificar el lugar de error en el que se le ha colocado a la verdad, por medio de la especialización, la conciencia y la ciencia como su formulación más alta. El lugar de seriedad en el pensamiento y de distanciamiento en la aparente objetividad que se ha impuesto frente a la vida, a la existencia, a lo vivo, justamente es uno de los elementos fundamentales que Nietzsche llamará con urgencia a una transvaloración.

Para él será fundamental, no la ciencia, sino la creación, el arte, no la distancia objetiva que se pone con la vida, sino la inmersión en ella, no la seriedad, sino la jovialidad, (La *Gaya Ciencia* es la ciencia *jovia*), no la conservación, sino el gasto, no la posesión, sino la vivencia; todas sus formas de decir en este escrito, atraviesan una cierta crítica a la noción establecida, metafísica de la verdad, y su relación con ella. Podemos dar cuenta de ello en la siguiente y filosa pregunta impulsada por

³³³ Friedrich Nietzsche. *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Versión electrónica recogida de Nietzsche en Castellano. www.nietzscheana.com.ar Tecnos. Madrid. p.10.

su estilete. “¿Hasta qué punto la verdad tolera la asimilación? Esta es la pregunta, este es el experimento.”³³⁴

Ahora bien, en el seguimiento puntual que Derrida va haciendo de esta crítica de la verdad, llegará a una conclusión que toca de lleno su interés y tiene que ver con su propio estilo. Lo enunciará en los siguientes términos: “Si el estilo era el hombre, la escritura sería la mujer.”³³⁵ Aparece en boca del filósofo argelino la mujer asociada no al velo, sino a la escritura. Tema central en el pensamiento derridiano. Quizá para Derrida la escritura vendría a ser lo que para Nietzsche la mujer. Una voluntad incansable de escribirse, de inscribirse sin que por ello se consiga *del todo*, marcada en su seno por una diferencia originaria, diferencia en el sentido de que no hay una traducción literal de lo pensado, de la idea a lo escrito, y una diferencia también en el sentido de que la escritura siempre *difiere*, en tiempo y espacio de lo que quiere decir, de su querer decir, aprehender, signar, detener en la grafía plasmada ahí de lo escrito. No hay una impresión de la presencia en el acto de escribir. Con el acto de la escritura no se está en posesión de la idea, en el atrapamiento, o traducción de la huella, sino a condición siempre de diferir, de que nunca se llegue, por así decirlo, a una escritura consumada. Se estaría, de igual manera que como con la irrepresentabilidad de la mujer por el significante, ante la tachadura de la escritura, de una escritura *total*. Valga para la escritura literaria, científica, erudita, filosófica, académica, etc. Con la escritura, al igual que con la mujer, nos encontramos ante

³³⁴Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Ed. Edaf. *Op. cit.* p. 196.

³³⁵Jacques Derrida. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. *Op. cit.* p. 38.

una compleja relación, que en Derrida no dejará de palpitar. Así, como lo plantea Raymundo Mier a propósito del texto de *Espolones*: “obra de referencia y comentario intervienen e interfieren uno en otro, en un juego de ecos quebrantado en sí mismo, errante, poblado de silencios y alusiones.”³³⁶

Dejo hasta aquí el importante apunte en cuanto a la escritura como tema de análisis central en el pensamiento y la obra de Derrida, pues sobrepasa por mucho los alcances de lo delimitado como temática a trabajar en este capítulo de la presente investigación.³³⁷

Ahora bien, regresando al texto presentado por Derrida en el coloquio, a fin de cuentas, inaprensible, sigue apareciendo la referencia a la mujer. La mujer ahora, apelando a su lugar de gestación. Enuncia Derrida: “Nietzsche es el pensador del embarazo.”³³⁸ Si el acto de la procreación concierne al encuentro de los sexos; no entremos aquí en los avances de la ciencia en cuanto a la asistencia en estos temas, el embarazo, la gestación, concierne mucho más a la mujer. En el embarazo se condensa la naturaleza productiva, creadora de la mujer, y ahí Nietzsche, la vuelve a colocar en otro lugar, un lugar privilegiado en la naturaleza con el cual se identifica. Mujer–creadora. Lo decíamos anteriormente, para Nietzsche, lo sublime no está en la sabiduría, ni en la especialización, sino en la creación. La capacidad de engendrar

³³⁶ Raymundo Mier. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de escrituras*. Op. cit. p. 187.

³³⁷ Si se quisiera ahondar sobre ello, se remite al lector principalmente a dos textos de Jacques Derrida. *De la Gramatología*. Ed. Siglo. XXI. Y, *La Escritura y la Diferencia*. Ed. Antrophos.

³³⁸ Jacques Derrida. *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Op. cit. p. 43.

y dar vida en la mujer, Nietzsche la equipara con el acto creador, con la creación artística, a la cual tenía en la más alta estima. Más de una vez dirá estar embarazado de ideas, *parir*, no sin dolor sus pensamientos.

A partir de lo anterior, podemos decir que el hombre, enceguecido por el discurso de la ciencia en su búsqueda de verdades, tendría que operar un viraje hacia una feminización; ningún travestismo de por medio, para salir de ese discurso errado y fálico del logos, y transmutar hacia la creación, la creación artística no academicista, sino la creación dionisiaca. A final de cuentas, como lo hemos revisado, la voluntad de poder en Nietzsche, no implica el codiciar, ni el tomar; su sentido trágico, artístico está en el crear, en el dar. Recordemos que Dionisios no era sólo el dios de la embriaguez, el exceso y la desmesura; era también el Dios de la abundancia de vida, de la abundancia de fertilidad y fecundidad. Aquí se condensa también otro aspecto fundamental de la afirmación. En el crear, en el dar; crear es *dar a la vida*. El crear pertenece totalmente a esta pareja dionisiaca de elementos, afirmativo-activo.

“La *mujer* se interesa tan poco en la verdad, cree tan poco en ella, que su propia verdad ni siquiera la concierne. Es el *hombre* el que cree que su discurso sobre la mujer o sobre la verdad concierne a la mujer. La circunscribe.”³³⁹

³³⁹ *Ibid.* p. 42.

Si la crítica que se va planteando desde Derrida, interpretando a Nietzsche es sobre el hombre que cree, el crédulo, en la mujer, y en la verdad; el llamado, la consigna que se va gestando en términos nietzscheanos sería, *pasar del creer, al crear*. Así, a la mujer la concierne no la verdad, sino en su operación femenina y siempre a distancia un poder de creación-afirmación. Esto tendrá consecuencias importantísimas pues la mujer aparece desde este punto de vista, no como el reverso de lo masculino, ni como su negatividad, tampoco como su complementariedad, ni como su extensión; al no inscribirse, al no creer, en la verdad de lo masculino, la mujer aparece, ella, como su propia y su misma afirmación, como la afirmación de su diferencia, deviniendo así, de mujer verdad, a mujer-creación, mujer-artista.

Lo afirma a su vez, de otro modo, pero en el mismo sentido Mónica Cragolini al enunciar: “La mujer en Nietzsche: juego de máscaras, entidad espectral, que pareciera estar en suspensión entre las oposiciones de la metafísica de la presencia.”³⁴⁰

En su avance sobre su querer decir, Derrida hace una puntuación frente a los asistentes que reviste de una importancia crucial. Convoca la cuestión de la interpretación, y lo hace para pasarla por el nombre ahora de Martin Heidegger, y justamente su lectura-interpretación de la obra de Nietzsche. Este movimiento será

³⁴⁰ Mónica Cragolini. *El Resto, entre Nietzsche y Derrida. Op. cit.* p. 209.

fundamental, pues si bien, no la única, pero sí una de las principales vetas de lectura del pensamiento nietzscheano que se leyó en Francia, pasa por la lectura y la interpretación que, el otro alemán, el creador de *Ser y Tiempo*, hiciera sobre el filósofo de Sils-María. No será éste el único momento en el que Derrida ahonde sobre esta filiación, pues otro texto que se analizará en este capítulo justamente toma por asunto el *interpretar las firmas de Nietzsche y Heidegger*.

Además de que es, con toda seguridad, el primer momento dentro de esta investigación en el que se le da cabida a esta línea genealógica Nietzsche – Heidegger – recepción Francesa. Puntuemos a este respecto algunas cuestiones.

Heidegger retomará ese diagnóstico que hace el médico de la cultura sobre la actualidad y la modernidad de su tiempo, la muerte de la tragedia imputada a Sócrates, asesinando con ella lo viviente de la vida, lo vivo de la vida, lo esencial de la existencia y dándole un lugar primordial a la razón, al pensamiento, al yo, a la ciencia; y en el cual la historia ha ocupado el lugar de un mero espectador y narrador de muertos y de sucesos congelados. Esta operación fundamentalmente cristiana de separar la vida de la existencia será lo que llame profundamente la atención de Heidegger, quien llevará su crítica a la metafísica occidental; la filosofía, el pensamiento, la ciencia, en los años treinta y quien marcará una abertura en la historia crítica del pensamiento al denunciar que la historia de la civilización y de la filosofía no han constituido otra cosa que un *olvido progresivo del ser*, en donde el

siglo XX sería el punto máximo de ese fatal olvido. Podríamos decir que la consigna en su filosofía, en su pensamiento, es la inversa de esta denuncia y a lo que urge, es a regresar a la pregunta por el Ser. A este respecto Gianni Vattimo profiere una importantísima puntuación: “Nietzsche y Heidegger pusieron las bases necesarias para la construcción de una imagen de la existencia que responda a las nuevas condiciones de no-historicidad, o mejor, de poshistoricidad.”³⁴¹

Si Nietzsche lleva a cabo una crítica feroz al nihilismo en la cultura, la falta de sentido en el vivir, al hombre enfermo de la vida que renuncia a ella en aras de una vida ideal, al hombre negativo y reactivo, que ha entendido además, equivocadamente su lugar en la naturaleza; Heidegger hará eco en la gran equivocación que habita al hombre en el pensar que es poseedor de su vida, controlador del lenguaje y de su destino. El hombre, creyendo saber sobre la vida, sobre la ciencia, ha olvidado lo importante, la pregunta se ha equivocado pues no se trata de saber sobre la vida, o saber del hombre, sino sobre el ser. Lo que en términos heideggerianos no es otra cosa que el *ser-ahí*, o *estar-ahí*, en la vida, para la muerte; resuena el eco de Nietzsche, y cuya única aproximación propuesta por Heidegger, sería por la vía del lenguaje.

Ahora bien, sabemos que de la interpretación que Heidegger hace de la obra de Nietzsche, se conoce a partir de los cursos o seminarios que dio y que se recopilaron

³⁴¹ Gianni Vattimo. *El Fin de la Modernidad*. Citado por Francois Dosse en *Historia del Estructuralismo*. Tomo I. Op. cit. p. 410.

en ese libro-texto titulado simplemente “*Nietzsche*”. Este pequeño rodeo, para introducir al espectro que convoca Derrida de la siguiente manera: “Si quiere medirse el alcance de esta cuestión, ¿cómo ahorrarse la lectura heideggeriana de Nietzsche, reconocida por fin, a pesar de los esfuerzos que se han hecho en Francia, por determinados motivos, para ocultarla, evitar o retardar la prueba?”³⁴² En este punto asistimos a la lectura de Derrida sobre Nietzsche, al análisis de sus propuestas, pero tensándolas también con la interpretación de Heidegger.

Derrida se detendrá en un asunto fundamental para ambos pensadores alemanes. La cuestión del arte, y cómo aparece ahí un punto de coincidencia en cuanto a la crítica que le espetan en tanto que el verdadero artista, ha brillado por su ausencia en la historia de la humanidad, en cómo la estética se ha conformado por un mero campo de consumidores pasivos, reactivos, y no se ha asumido la verdadera actitud del artista creador, activo, y solamente se ha situado *frente al arte*. Justamente, el hombre sólo se ha posicionado frente a él, como mero espectador, aunque se imagine como artista o autor de obras, nunca ha llegado a tocarlo desde dentro. Así, y ya que el arte es la afirmación máxima de la existencia (Nietzsche), y la culminación más elevada del ser (Heidegger), el verdadero filósofo artista no ha podido producirse en la historia de la metafísica de occidente, ese sería uno de sus grandes signos de decadencia, y aún se encuentra en la llegada, por venir.

³⁴²Jacques Derrida. *Espolones. Los estilos de Nietzsche. Op. cit.* p. 49. En cuanto a los esfuerzos por evitar o retardar la prueba en Francia, se refiere a la evidencia que vincula a Heidegger con el nazismo y toda la serie de especulaciones que a partir de ello se puede, se podría, o se podrán desprender.

El otro punto que rescata Derrida del diagnóstico Nietzsche/Heidegger es en relación a la crítica que va punzando Nietzsche con su estilete en su texto escrito en 1888 y titulado *El Crepúsculo de los Ídolos*, del cual el propio Nietzsche apuntará al final de su prólogo: “Turín, 30 de Septiembre de 1888, día en el cual el primer libro de la *Transvaloración de todos los valores* quedó terminado.”³⁴³ Lo que convocará Derrida es el apartado titulado: *Sobre cómo terminó convirtiéndose en fábula el mundo verdadero. Historia de un error*. Título más que sugerente, *Historia de un error*, mas, habría que ver que las implicaciones de ese error, no han sido ni mínimas, ni superficiales; la operación por medio de la cual el mundo verdadero se convirtió en una fábula, no ha dejado de tener consecuencias fundamentales en la vivencia de la vida, en el lugar desde el cual se asume, para los decadentes, la existencia.

Si hemos seguido de cerca hasta este lugar cuáles han sido los principales puntos de crítica desde el pensamiento de Friedrich Nietzsche en la historia de la cultura, en la historia del pensamiento; o lo que sería lo mismo, de la metafísica de occidente, perfectamente podemos ubicar el lugar al cuál dirige la afilada punza. El desprecio de la vida real y material, del cuerpo, de las pasiones, de la carne, de alegría y de dolor, de la violencia y la crueldad en la vida, de los excesos, por una sobre valoración de un mundo ideal; de las ideas, de los pensamientos, de la razón.

³⁴³ Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los Ídolos*. Ed. Alianza. Madrid. 2009. p. 32.

Ideal también, en tanto desprecio de la vida vivida, por la promesa de una vida posterior, anímica-ideal, que se encontraría en un más allá.

Esta *Historia de un error*, la divide en seis puntos, veamos solamente algunos de ellos. “El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, - él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea... Transcripción de la tesis: <<Yo, Platón, soy la verdad>>.”³⁴⁴

¿Se alcanza a percibir la operación de desprecio hacia la vida vital, quitándole el carácter de *verdadera*? ¿Y cómo esta característica se le da, se le otorga, se le asigna a la vida del pensamiento, al mundo de las ideas por intermedio de la figura del sabio? No solamente se da una inversión de los valores; uno arriba y otro abajo, lo que se implementa en este viraje, y que Heidegger no dejará de subrayar, es todo el cambio que se opera en la jerarquización de los valores. Y en donde lo importante reside en los efectos que esto tiene.

Veamos un punto más de esa historia. Dice Nietzsche: “Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero, hemos eliminado también el aparente!”³⁴⁵ No se cambian los elementos, no se sustituyen uno en el lugar del otro, se transforma la estructura

³⁴⁴ *Ibid.* p. 57.

³⁴⁵ *Ibid.* p. 58.

misma de valoración de lo jerárquico. Al eliminar el mundo verdadero lo que se opera es una negación de la vida; y entonces la apariencia, la idea, aparece como mera idealidad; es decir, inaccesibilidad. La vida negada se asume, no se afirma, se acepta, se resigna de manera reactiva. Lo resaltaba filosóficamente Gilles Deleuze en su lectura, lo que se opera es un viraje crucial en la *valoración* y el *sentido*, y eso lo cambia radical y absolutamente todo.

Por supuesto, en todo esto vuelve a aparecer, no podía faltar, la inquietante presencia de la mujer. A partir del ejercicio de lectura emprendido por Derrida de los dos filósofos alemanes, anunciará su propia propuesta de pensamiento al respecto, en tres proposiciones fundamentales:

“1.- La mujer es condenada, humillada, despreciada como figura o potencia de mentira. La categoría de la acusación se produce entonces en nombre de la verdad...

2.- La mujer es condenada, despreciada como figura o potencia de verdad... Cree todavía en la castración de la mujer y se conforma con la inversión en la instancia reactiva y negativa.

3.- La mujer es reconocida, más allá de esta doble negación, afirmada como potencia afirmativa, disimuladora, artista, dionisiaca. No es que sea afirmada por el hombre, sino que se afirma ella misma, en ella misma y en el hombre.”³⁴⁶

³⁴⁶ Jacques Derrida. *Espolones. Los Estilos de Nietzsche. Op. cit.* p. 64.

Así, plantea en consonancia con mi lectura, Raymundo Mier en torno a este crucial punto: “Derrida acoge lo femenino en Nietzsche como la referencia, no sólo de la imposibilidad de *verdad* de lo femenino, *sino de toda identidad*, de la esfera misma de lo propio.”³⁴⁷

Con esto podemos ir apuntando, perfilando hacia la conclusión de, lo que Derrida se propuso como trabajo de análisis en este texto que discurre de un cabo al otro en el filosófico análisis de la verdad; tema central para el pensamiento filosófico en general, asunto fundamental para esta disciplina específica, para la tradición filosófica de la cual forma parte el propio Jacques Derrida, pero importante para los fines de esta, mi investigación, que no lo hace desde lo enunciado por Platón, Kant, o Husserl, por mencionar algunos, sino específicamente desde lo abierto, desgarrado en el discurso de la metafísica por el estilete específico grabado a su vez, con el nombre de Friedrich Nietzsche. Pues es él, específicamente el nombre de Friedrich Nietzsche quien introduce en la historia del pensamiento la vinculación verdad-mujer, y el impulso hacia su cuestionamiento.

En el acto de convocar, frente a su público, el texto de Nietzsche para discurrir en torno al cuestionamiento de la verdad, asistimos a una profunda afirmación de Jacques Derrida, una afirmación que lo que plantea es, nuevamente, la

³⁴⁷ Raymundo Mier. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de Escrituras*. Op. cit. p. 203. Cursivas en el original.

pulverización del sentido unívoco del significante, sea este el del lenguaje, el del saber, el de la verdad, o de la mujer.

Como consecuencia de la posición que asume frente a la verdad, Derrida lanza además, una afirmación importantísima en lo que a la lectura de Nietzsche corresponde y que en tanto tema específico de esta investigación, yo no podría pasar de largo; menos aun sabiendo que este texto, mi texto, será leído-evaluado a su vez, por alguien más. Enuncia con fuerza Derrida: “No hay una mujer, una verdad en sí de la mujer en sí... Por la misma razón, tampoco hay una verdad de Nietzsche o del texto de Nietzsche.”³⁴⁸

Con esta asociación al nombre de Nietzsche, Derrida se pronuncia como un pensador no de lo único, de lo mismo; sino de lo que no termina de no inscribirse, de lo que difiere, siempre, en su intento de aprehensión misma. No se nombra a sí mismo como un nietzscheano, pues antes ya lo había hecho Foucault, y Derrida siempre se ocupó con sumo cuidado de diferir; de todos, de sus maestros y de sus contemporáneos, pero sí se inscribió en la línea genealógica que marcó el estilo de su pensamiento-cuestionamiento. Lo enunciará de una forma que no deja lugar a ambigüedades: “No hay por consiguiente una verdad en sí, sino que por añadidura, e incluso para mí, la verdad es plural.”³⁴⁹

³⁴⁸ *Ibid.* p. 67.

³⁴⁹ *Ibid.* p. 67.

De esta huella nietzscheana que habita en el pensamiento de Derrida, da cuenta no sólo mi lectura, sino que también lo atestigua la revisión historiográfica emprendida por Francois Dosse en su *Historia del Estructuralismo*, quien lo plantea de la siguiente manera:

“Vuelven a aparecer las orientaciones principales del nietzscheo-heideggerismo con el tema del fin de la filosofía, especialmente en el caso de Jacques Derrida que actúa para sacar al pensamiento de su cautividad. Preconiza la escritura de un puro trazo, un pensamiento que no quiere decir nada, una pura significación liberada del significado. En segundo lugar, vuelve a aparecer el paradigma de la genealogía, es decir, la consideración de las condiciones exteriores de producción de los discursos y ya no el contenido de éstos. En tercer lugar, la idea de verdad, que podría permitir verificar la adecuación del discurso a su contenido, pierde toda base y se disuelve al mismo tiempo que el referente.”³⁵⁰

V.II.- Firmas. Trazos Interpretativos Diferenciales

Continuando justamente con esta lectura que hace Jacques Derrida de Friedrich Nietzsche, y pasando también por la interpretación de Heidegger, es que arribamos al segundo texto, motivo de análisis en este apartado, que consiste nuevamente en un escrito concebido para ser enunciado, comunicado en voz alta a propósito del encuentro entre Derrida y uno de sus grandes amigos y maestros, Hans-George Gadamer, justamente en torno a la temática sobre la interpretación, en abril de

³⁵⁰ Francois Dosse. *Historia del Estructuralismo. Tomo 1. Op. cit.* p. 417.

1981, casi diez años después del coloquio en Cerisy - la Salle, presentación que Derrida titula: *Interpretar las Firmas (Nietzsche / Heidegger) Dos Preguntas*.

A manera de bisagra, como puente que puede tenderse entre uno y otro texto, y como punto que coincide enteramente con el sentido de mi lectura, convoco aquí, lo planteado por Mónica Cragolini en relación a la apuesta crítica de Jacques Derrida en ambos con-textos. Lo enuncia así: "Toda la lectura de Nietzsche que se realiza en *Espolones* es puesta en contraposición a la lectura heideggeriana, nudo también de la posterior polémica, en el año 1981, con Gadamer y la cuestión de la hermenéutica... Derrida distingue entre hermenéutica e interpretación, señalando para la primera la actividad de <<desciframiento>> de un sentido, y oponiéndola a la interpretación como <<actividad transformadora>>."³⁵¹

En torno a la conferencia de Derrida, se plantean ya golpe, varias cuestiones interesantes al pasar primeramente por el título, a la manera en como Derrida nombra su aproximación. *Interpretar...* Evidentemente seguimos en los terrenos de la interpretación, o de múltiples interpretaciones. Derrida continúa en su línea de pensamiento en donde la verdad *le* es plural, y también en ese eco sobre la interpretación, subrayado por Michel Foucault justamente en su texto *Nietzsche, Freud y Marx*, trabajado anteriormente. Ahora bien, lo que se interpretará no son las

³⁵¹ Mónica Cragolini. *El resto, entre Nietzsche y Derrida*. Op. cit. p. 209.

historias, los conceptos, ni los nombres, ni los discursos, son las firmas. Vayamos viendo a qué apunta esta importante diferenciación.

Todo sujeto tiene un nombre, es condición de su existencia en el mundo de lo simbólico, independientemente de su hacer, de su profesión, de su trascendencia o permanencia en la memoria, de que haya dejado un legado tras de sí o no; un nombre que lo liga a una historia, que lo enlaza con una genealogía; un nombre que además, le fue impuesto desde fuera, por otro, por alguien más que lo nombra en el mundo como Friedrich, Martín, o Jacques. Interesante la contradicción que se da en este lugar, pues el nombre que se conoce como *propio*, es impuesto por *un otro*, por alguien más. Ahora bien, quizá, el movimiento de apropiación de eso impuesto por un otro, que es mi nombre, devenga en el lugar de la firma. Si mi nombre ha sido impuesto por alguien más, la firma, mi firma es marcada, trazada por mí. Nadie puede firmar en mi nombre. La firma, mi firma, es el acto de apropiación de mi nombre, y con ella, de mi historia, de mi existencia, y de mi vida. La firma, está íntimamente vinculada con ese acto nietzscheano de afirmación de la vida. La firma *afirma*, en la firma se *afirma*; por algo Derrida se propone interpretar las firmas, no los nombres o sus historias personales, y esa interpretación se dará por la vía de dos preguntas. “La primera pregunta se refiere al *nombre* de Nietzsche; la segunda, a la noción de *totalidad*.”³⁵²

³⁵² Jacques Derrida. *Interpretar las firmas Nietzsche / Heidegger*. En Cuaderno Gris. No. 3 Diálogo y deconstrucción: Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida. Universidad Autónoma de Madrid. 1998. p. 1.

Estas son en estricto sentido las primeras palabras, la obertura, con la que Derrida inicia su comunicación. El nombre de Nietzsche y la noción de totalidad. Este par de elementos a analizar, Derrida los toma del “Nietzsche” de Heidegger. Específicamente está trabajando nuevamente con el libro de Heidegger sobre Nietzsche, y que como es sabido, lo integran una serie de cursos impartidos por Heidegger entre 1936 y 1940, y unos tratados escritos entre 1940 y 1946, en la versión traducida del alemán al francés por Pierre Klossowski.

Frente al texto, va anunciando Derrida su estrategia de trabajo, lo dice expresamente de la siguiente forma. “En todas partes, se expresa y se concreta, en grado sumo, un mismo sistema de lectura. Se trata de expresar la unidad y la unicidad del pensamiento de Nietzsche comprendido en función de la unidad que ha alcanzado o que está a punto de alcanzar la metafísica occidental... ¿En qué consiste por tanto esa *unidad*, esa doble unidad? ¿Qué relación tiene con el nombre o, mejor dicho, con la firma de Nietzsche?”³⁵³

En la enunciación de estos cuestionamientos, Derrida va poniendo ahí varias cosas de manifiesto. ¿Se puede hablar de una unidad del pensamiento nietzscheano? ¿Cómo es que esto sería posible? ¿Cómo se entrelaza con la otra supuesta unidad de lo que se conoce como el discurso de la metafísica de occidente? Hacia allá apunta la reflexión del filósofo argelino, vayamos siguiéndola con precisión. Nada

³⁵³ *Ibid.* p. 2.

parecería más contrario al pensamiento nietzscheano mismo, que poder tomarlo o pensarlo como un sistema, como una unidad; su composición misma conformada por los medios privilegiados del aforismo y el poema, sus dardos y sentencias, lo hacen parecer ajeno a la forma clásica del pensamiento unificado en un claro sistema. Ya los propios contemporáneos de Nietzsche tomaban distancia de él y sus propuestas. El ejemplo más claro sucede con la circulación de su primer libro *El Nacimiento de la Tragedia* publicado en los últimos días del año 1871, y cuya recepción pareciera presagiar la suerte que correría Nietzsche con los filólogos de su época. Nos dice Andrés Sánchez Pascual en el estudio introductorio a la obra. “Un libro con el que Nietzsche se convirtió definitivamente en un <intempestivo>, un libro que provocó un estupor tan grande, que durante largos meses la única respuesta al mismo fue un silencio de hielo.”³⁵⁴, o qué decir de su emblemático texto del Zarathustra, al cual se le llegó a calificar de poético y bello, pero falto de rigor. Y es que efectivamente, la lectura de las propuestas nietzscheanas aparece tan distinta, *difiere* de manera tan evidente de las propuestas de Platón o Hegel, que pareciera que lo habita una imposibilidad misma de constituirse en una unidad.

Ahora bien, a este respecto, lo que va a plantear Heidegger en su lectura sobre Nietzsche, es que: “el pensamiento nietzscheano posee una unidad, aunque no sea sistemática en el sentido clásico. Dicha unidad es, así mismo, su unicidad, su singularidad.”³⁵⁵

³⁵⁴ Friedrich Nietzsche. *El Nacimiento de la Tragedia*. Op. cit. p. 8.

³⁵⁵ Jacques Derrida. *Interpretar las firmas Nietzsche / Heidegger*. Op. cit. p. 02

Este enunciado es fundamental para poder entender a condición de qué es que Heidegger encuentra o lee en el pensamiento de Nietzsche una unidad. Esa unidad tiene que ver con el conjunto de la obra-Nietzsche; podemos pensarla a partir de sus intereses peculiares y específicos, la crítica diferencial que lleva a cabo a la metafísica de occidente, al mundo de las ideas, al cristianismo, al platonismo, al lugar de la ciencia, al desprecio del cuerpo en aras de la razón; su denuncia del nihilismo contemporáneo y los valores de decadencia, la crítica demoledora a la noción de verdad establecida y con ella a la de todos los valores que se encumbraron hasta su época en la operación de ese gran error en la que el mundo verdadero se convirtió en una fábula; dicho de manera sintética, en la transvaloración de todos los valores. Toda esa propuesta crítica, toda esa axiomática de trabajo en todos sus textos y obras desde 1871 hasta 1888 con la particularidad del *estilo*, del estilete nietzscheano, es a lo que Heidegger se apega para poder tomar en términos de una cierta unidad; que se diferencia y no se confunde con otras unidades de pensamiento como las de Freud, Marx, Heidegger, por mencionar algunos.

Ahora bien, esa unidad conformada por el texto-Nietzsche, se inscribió, ha tenido lugar al interior de *otra unidad*, que podemos designar como la historia de la metafísica de occidente, a la cual, la especificidad que la constituye tiene que ver con; el peso de las ideas, la creencia en la verdad, el encumbramiento más alto de la razón, los valores morales sobre la vida, la idealidad, la vida que se asume reactivamente, etc., a su vez también la diferencia de otras unidades históricas de

pensamiento como por ejemplo, la época trágica del mundo griego, o la visión del mundo presocrático.

Es específicamente en este contexto que podemos hablar de lo que Heidegger toma como la unidad del pensamiento-Nietzsche, entrelazada con la unidad discursiva de la metafísica de occidente, lo que arrojará como consecuencia que el nombre propio de un sujeto cualquiera, lo biográfico, lo autobiográfico incluso, ocupe un lugar secundario o minimizado frente al conjunto de la obra que se nombra y en ese acto mismo se diferencia.

V.II.I.- Nietzsche. El Nombre de un Acontecimiento

Ahora bien, Derrida dirige la punza al texto de Heidegger titulado “Nietzsche”, y empezará a trabajar con lo siguiente. “Leamos la primera frase de la traducción de Klossowski: *Nietzsche*, el nombre del pensador, da título aquí a la causa del pensamiento.”³⁵⁶ Enunciado fundamental. Heidegger va al lugar del nombre Nietzsche para intentar dar cuenta del pensamiento, y a su vez Derrida, en la lectura que va realizando, nos advierte no interpretar el término *causa*, como algo opuesto a efecto, sino más como una causa en el sentido latino, jurídico del término. Como un debate legal, como un proceso jurídico. Causa entendida como la finalidad

³⁵⁶ *Ibid.* p. 3.

perseguida por un sujeto, como un asunto que *le compete*. A partir de esto, podemos darle una cierta traducción a esa importante frase: Nietzsche, el nombre del pensador, da título aquí al asunto de un pensamiento. Y se va abriendo un juego interesantísimo pues dar título a, también y a su vez es nombrar, en este caso un pensamiento particular. Pero además, dar un título a, es a su vez, dar un reconocimiento a, un aval. Nietzsche, el nombre del pensador, es el que nombra y a su vez es también el aval, él mismo, de un pensamiento específico; del pensamiento-Nietzsche. Nietzsche, nombrando su modo de pensamiento; Nietzsche, aval de sí mismo.

Nietzsche nos da testimonio de esta peculiar relación consigo mismo en su emblemático texto *Ecce Homo*, texto en el que nos abismaremos más adelante, cuando al estar pensando, rememorando sobre su estado de salud en su vida, se dice: “Me puse a mí mismo en mis manos, me sané yo a mí mismo.”³⁵⁷ En el siguiente texto objeto de análisis en la obra de Derrida, se ahondará en esta figura específica y crucial en el pensamiento de Friedrich Nietzsche.

Heidegger no dice el sujeto Nietzsche, el espíritu Nietzsche, el enfermo Nietzsche, el hijo del padre muerto, el hermano de Elisabeth, etc; sino Nietzsche, el nombre del pensador... El nombre del pensador ha sido el aval del pensamiento-Nietzsche. Derrida lo va a plantear en los siguientes términos: “Se trata del nombre de un

³⁵⁷ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. Madrid. 2006. p. 28.

pensamiento, de un pensamiento unitario, cuya unidad otorga su sentido y su referencia posteriormente al nombre propio. Nietzsche sólo es el nombre de ese pensamiento... El nombre no se encuentra antes del pensamiento, es el objeto del pensamiento, es producido y determinado por él.”³⁵⁸ Podemos hablar de un pensamiento-Nietzsche, característico, perteneciente, irreductible sólo a él, y cuyo nombre propio viene a significar únicamente a posteriori. Con esta afirmación, entramos de lleno en los terrenos de la diferencia, en donde hablamos de un modo de ser particular, de un modo de pensar peculiar, de un modo de *dar el acontecimiento*; del modo, de la forma, desde el trazo-Nietzsche. Podríamos enunciarlo también de la siguiente manera. La firma Nietzsche afirma la particularidad específica y diferencial de su pensamiento y es sólo por intermedio de ese acto, del acontecimiento-Nietzsche, que se viene a re-significar el nombre propio de Friedrich.

Esta lectura específico diferencial que apunta Derrida vía Heidegger, estableciendo un pensamiento-Nietzsche, en alguna medida se corresponde o está en consonancia con lo planteado en 1964 por Michel Foucault, cuando presenta en el coloquio dedicado a Nietzsche en Royaumont, su texto titulado *Nietzsche, Freud, Marx*; y en donde, si recordamos lo que plantea, nos advierte que ligado a cada uno de estos *nombres*, hay una técnica de interpretación distinta, diferencial y específica del mundo, que los ha llevado a instaurarse, más allá del nombre propio, como creadores, legatarios de un discurso. Un discurso-Nietzsche, un discurso-Freud, un

³⁵⁸ Jacques Derrida. *Interpretar las firmas Nietzsche / Heidegger. Op. cit.* p. 5.

discurso-Marx. Plantear la especificidad de un discurso-Nietzsche, es otra forma de decir un-pensamiento-Nietzsche, un acontecimiento-Nietzsche.

Ahora bien, después de establecida la diferencia radical en cuanto al estilete del pensamiento-Nietzsche, Derrida entra a analizar la polémica en cuanto a los nombres y su inserción o supuesta salvedad en relación a esa, otra, unidad discursiva que conocemos como la metafísica de occidente y lo hace por medio de la pregunta específica que se hace Heidegger al inicio del tercer capítulo de su libro "*Nietzsche*", y que titula: "Nietzsche como pensador de la culminación de la metafísica." Esta consideración será fundamental en la concepción heideggeriana de la metafísica como unidad, entrelazada con su lectura de la obra de Nietzsche, también como una unidad, como esa unidad de pensamiento diferencial llamada Nietzsche y sobre la cual, como el título de su capítulo lo indica, sitúa a Nietzsche como el pensador de la culminación de la metafísica, el que se encuentra en la cumbre de ese modo de pensamiento, el que al encontrarse en la cima, en el extremo más alto, pero incluido en esa modalidad, podría mirar hacia ambos lados, hacia un antes y un después de ese particular discurso.

La operación que hace Heidegger para situar a Nietzsche en ese lugar cumbre reviste un carácter absolutamente importante, pues repudia de manera tajante y se aleja lo más posible de las interpretaciones que buscaban formular un saber sobre Nietzsche a partir de su biografía, o de un psicologismo salvaje. Aquí vuelve a

adquirir sentido la formulación: Nietzsche, el nombre del pensador, da título al objeto de su pensamiento. No es la historia de Nietzsche; aunque definitivamente no se pueda separar de su producción filosófica, los momentos que se han situado como parte aguas en la misma, como su encuentro con Wagner, su enamoramiento y posteriormente los numerosos rechazos de una mujer, Lou Andreas Salomé, la ruptura con Schopenhauer y con el mismo Richard Wagner, o su experiencia de la locura, lo que puede venir a responder sobre quién es Friedrich Nietzsche, no como un sujeto cualquiera que tuvo una existencia de determinado tiempo en la tierra allá en oriente de Europa, de mediados a finales del siglo XIX.

Heidegger, con este planteamiento, también está punzando, haciendo una afilada crítica a la práctica; por todos conocida, de falsificación de las propuestas nietzscheanas por parte del nazismo, incluida en esta encomienda, la propia hermana del filósofo, Elisabeth Förster- Nietzsche.

Así, planteará Heidegger, su biografía, el psicologismo que se hizo de su historia y su persona no alcanzan, no son la vía que pudiera dar cuenta frente a la pregunta sobre ¿quién es Friedrich Nietzsche?, no en tanto hombre hijo de, hermano de, amigo y enemigo de..., sino que pueda verdaderamente decir sobre el modo-del-pensamiento-Nietzsche, de eso que llegamos al punto diferencial de nombrar con Derrida, como *el modo de dar el acontecimiento Nietzsche*. Cito a Heidegger vía Jacques Derrida en su lectura de Nietzsche:

“Quién es, y sobre todo quién *será* Nietzsche lo sabremos apenas estemos en condiciones de pensar el pensamiento que acuñó con las palabras <la voluntad de poder>. Nietzsche es aquel pensador que recorrió el *curso de pensamientos* que conduce a la <voluntad de poder>. Quién es Nietzsche no lo sabremos nunca por un relato historiográfico de su vida, ni tampoco por la exposición del contenido de sus escritos. Quién es Nietzsche no queremos ni tampoco debemos saberlo mientras nos refiramos sólo a la personalidad y la figura histórica, al objeto psicológico y sus producciones.”³⁵⁹

Ahora bien, lo que Derrida rescata al emprender su propia lectura atravesando la línea genealógica de Heidegger, tiene que ver absolutamente con la ambivalencia en la posición de éste, de situar a Nietzsche en la metafísica, y a su vez en la cima; de situarle como alguien cuya historia no podría venir a responder sobre él, cuya bio-grafía, ni siquiera su peculiar auto-bio-grafía, *Ecce Homo*, podría sacarlo de esa interpretación de su pensamiento como total, unitario, esencialista. Heidegger quiere salvar a Nietzsche del equívoco de su lectura, del falseamiento en sus interpretaciones, de los extraños usos de su pensamiento que irían contra su voluntad más íntima; queda claro cuando enuncia: **“Quien no tiene ni el coraje ni la resistencia mental necesarios para sumergirse en las propias obras de Nietzsche, tampoco tiene necesidad alguna de leer nada sobre él.”**³⁶⁰ Pero también Heidegger orienta toda su lectura de Nietzsche hacia un punto en el que pareciera plantear que las propuestas de pensamiento del filósofo de Sils-María no han superado realmente la culminación de la metafísica, y sólo ha arañado esa

³⁵⁹ *Ibid.* p. 7

³⁶⁰ Martín Heidegger. *Nietzsche*. Citado por Jacques Derrida en *Interpretar las Firmas*. *Op. cit.* p. 6

superación, al colocarse en el límite más extremo, en la cumbre más alta, pero sin transgredir ni poder superar ese límite.

Este asunto de la inclusión o superación del discurso de la metafísica será fundamental, pues sabemos que esa enunciación de Heidegger, ese situar a Nietzsche en esa no superación del discurso de la metafísica de occidente no carece de ingenuidad ya que Heidegger planteará que Nietzsche, con toda la importancia que puede revestir su pensamiento, no alcanza a superar la delimitación de la forma que marca el discurso de la metafísica, pero él, que viene después, sí. Al ubicar a Nietzsche en el límite último, en el umbral, el que puede mirar a ambos lados, lo que también declara es que él, Martín Heidegger, en tanto posterior a ese límite, ya se encuentra fuera; sus planteamientos, su retorno a la pregunta por el ser han superado los límites impuestos de esa discursividad. Cuestión que Jacques Derrida, por supuesto que no dejará pasar, pues él propondrá que no, que en todo caso Heidegger se instituiría como el límite último de ese pensamiento de la metafísica sin poderse salir de él, sin poder superarla tampoco, pero toda esa discusión, se aleja ya de los motivos de trabajo y análisis planteados en el recorrido de este apartado. Quede solo el apunte ahí como esclarecedor.

Pero volvamos a la cuestión del nombre. *Nietzsche, el nombre del pensador, da título al objeto de su pensamiento.* Es a partir de su obra, de lo producido por él que podemos entonces hablar, de Nietzsche. El significante Nietzsche viene a ser lo que

nombra un modo particular de pensamiento que afirmó la vida como un medio de conocimiento. Así, Nietzsche nombra aquello que determina su pensamiento, lo que lo caracteriza, lo que lo diferencia. Lo enunciará de la siguiente manera Jacques Derrida: “Nietzsche no se nombra, nombra aquello a partir de lo cual debemos nombrarle. Es nombrado por la experiencia de su pensamiento, recibe su nombre de ella.”³⁶¹

Y una vez establecida esa diferencia del estilo que se nombra a partir de la firma Nietzsche, retomo un último giro que dará Derrida a esta cuestión, que analiza desde Heidegger, del nombre Nietzsche. Pasando por su lectura de Heidegger, pero no para repetirla, ni si quiera para apropiarse de ella, sino mucho más desde una posición absolutamente analítica, y diferencial Derrida está llevando a cabo una operación de lectura crítica de lo propuesto por Heidegger, en donde, en todo caso pone ahí y lo dice textualmente, lo que a su juicio pone en entredicho su interpretación, la de Nietzsche por Heidegger, pues en el pensamiento Nietzsche no hay una intención de hacer sistema, una búsqueda de verdad, ni de totalidad, jamás. En relación a este punto de diferenciación entre las lecturas de Nietzsche emprendidas por Heidegger y Derrida, coincide también el punto de mira de Cragolini cuando enuncia: “Heidegger desea descifrar el sentido, encontrar la verdad por debajo de la textualidad, mientras que el trabajo derridiano en torno al texto no hace sino mostrar la inanidad de esos esfuerzos. Inanidad que se patentiza

³⁶¹ Jacques Derrida. *Interpretar las firmas Nietzsche / Heidegger*. Op. cit. p. 10.

con la introducción de la problemática de la mujer y su lugar en la obra de Nietzsche.”³⁶²

La vida que se afirma hasta en su destrucción más radical para volver a afirmarse en el pensamiento del eterno retorno, no está concebida desde un pensamiento de totalidad, y Heidegger lo presentará como si esto fuera así, él si piensa en términos de totalidad y de unidad. El ente en su totalidad, la unidad entre lo viviente y lo no viviente. En Nietzsche no se encuentra esa sumatoria entre lo vivo y lo no vivo que de por resultado una unidad. Ello lo expresa literalmente así: “Guardémonos de decir que la muerte se contrapone a la vida. El ser vivo es sólo una especie del muerto, y una especie muy escasa.”³⁶³ Ninguna unidad, ninguna totalidad esencial. Y sobre el hacer sistema, incluso de sus propias propuestas, de su pensamiento, algo que Nietzsche nunca se planteó, coartada sobre la cual dirá también expresamente y sin lugar a ambigüedades: “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad.”³⁶⁴

En este sentido, el último punto por el que Derrida pasará su crítica en este texto, será justamente por la cuestión del nombre. Siguiendo la lectura de Heidegger se planteaba que había una unidad de pensamiento diferencial y específica que se incluye en el discurso de la metafísica con el nombre Nietzsche. Derrida viene a

³⁶² Mónica Cragolini. *El Resto, entre Nietzsche y Derrida*. Op. cit. p. 209.

³⁶³ Friedrich Nietzsche. *La Gaya Ciencia*. Ed. EDAF. Op. cit. p. 193.

³⁶⁴ Friedrich Nietzsche. *Crepúsculo de los Ídolos*. Ed Alianza. Madrid. 2009. p. 38.

hacer estallar esa pretendida unidad. Hemos dado cuenta de ello con anterioridad, no hay una unidad del pensamiento Nietzsche, no hay un significado adherido a un significante; la obra de Nietzsche, adherida a su nombre, y no hay en última instancia un nombre Nietzsche, *uno solo*. Toma con esto una distancia radical y absoluta, se diferencia de manera contundente de la lectura de Heidegger. Enuncia desde su propio estilete el filósofo argelino: “¿Quién ha dicho que sólo tengamos un nombre? Nietzsche precisamente no... ¿No es Nietzsche, junto con Kierkegaard, uno de los pocos que ha multiplicado sus nombres, que ha jugado con las firmas, las identidades y las máscaras y que se ha nombrado varias veces y de distintas formas?”³⁶⁵

En relación a este importantísimo asunto, plantea a su vez, en su propio análisis Raymundo Mier: “La aridez de la lectura heideggeriana deriva también de su indiferencia ante los acentos de la disposición textual en Nietzsche: lo inaudible, para Heidegger, de otras resonancias; los ritmos, las trayectorias que hilan los fragmentos, la impaciencia y el grito, el aliento y la fuga... Derrida se distancia de la lectura de Nietzsche propuesta por Heidegger tomando como punto de partida ese detalle cardinal: el estilo.”³⁶⁶

Justamente, precisamente, ¿no fue Nietzsche quien jugó con sus nombres, con sus firmas, con su autoría, con su ser? Se pronunció como Nietzsche, como el espíritu

³⁶⁵ Jacques Derrida. *Interpretar las firmas Nietzsche / Heidegger*. Op. cit. p. 10.

³⁶⁶ Raymundo Mier. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de Escrituras*. Op. cit. p. 200.

libre, como hiperbóreo, como trágico, como anticristo, como Zaratustra y como Dionisios, al menos. Todos ellos fueron sus nombres, sus lugares de enunciación, sus firmas autógrafas reconocidas. ¿No es Dionisios-Nietzsche el que estalla en mil pedazos? Y con él, su decir, sus enunciaciones, sus dardos, sus nombres, sus mujeres, sus estilos. Ya puntuaba Derrida en el texto anteriormente revisado, *los estilos de Nietzsche*. Cualquiera que tenga medianamente un acercamiento con la obra de Nietzsche sabe que éste aparecería como la antítesis por excelencia de cualquier intención de unidad, de cualquier pensamiento de sistema. Es por ello que Derrida va concluyendo su crítica afirmando que al referirnos al filósofo de Sils-María siempre será más preciso hablar de *los Nietzsche*. Una explosión de pensamientos, el estallamiento de un ejercicio crítico múltiple, la consigna incansable por la transvaloración de *todos* los valores. Imposible que quepa unificación ahí.

Me parece que es justamente desde este lugar particularísimo de Nietzsche como el que viene a romper, a dislocar el discurso de la verdad como establecida, la unidad del significado con el significante, a hacer estallar el pensamiento de lo uno, por un pensamiento de lo múltiple, de lo que difiere, de lo siempre inatrapable o inasible, y por ello justamente, por lo que se convierte en un pensador fundamental para los filósofos de esta época en Francia. Es en Nietzsche, en *los Nietzsche* en donde podemos situar perfectamente la procedencia de ese estallamiento de lo uno hacia lo múltiple, de esa forma que se abre de pensar de lo mismo hacia lo diferente,

de acuñar como bandera intelectual de una nación y un momento específico en la historia como el pensamiento de la diferencia.

Es sólo a partir de *los Nietzsche*, que se erige como condición de posibilidad para que entonces y sólo después puedan venir otros nombres, otras firmas a la manera de una sucesión testamentaria en ese pensamiento de lo múltiple, como lo fueron Foucault, Deleuze y Derrida.

Quizá, como en otros momentos de esta investigación se ha buscado hacer patente, ninguna interpretación supere, ni pueda suplir en absoluto el filo y la contundencia de lo enunciado por el propio, los propios Nietzsche. En este caso, en una carta dirigida a su amiga y esposa de Richard Wagner; Cósima Wagner, el 03 de enero de 1889.

“Es un prejuicio que yo sea un ser humano. Pero ya he vivido entre los hombres y conozco todo lo que los hombres pueden experimentar, desde lo más mínimo hasta lo más alto. Yo he sido entre los indios Buda, en Grecia Dionisos, Alejandro y César son mis encarnaciones, igual que el poeta de Shakespeare, Lord Bacon. Por último fui además Voltaire y Napoleón, quizá también Richard Wagner... Pero esta vez vengo como el triunfante Dionisos, que hará de la tierra un día festivo... No es que tenga mucho tiempo... Los cielos se alegran de que yo esté aquí... También he estado colgado en la cruz...”³⁶⁷

³⁶⁷ Friedrich Nietzsche. *Cartas*. Nietzsche en Castellano. Recuperado de: www.nietzscheana.com.ar/cartas.htm

V.III.- Nietzsche. Autos – Bios – Graphos

Con la evidencia de los distintos nombres desde los cuales, los Nietzsche, profieren sus estrepitosas verdades, demos paso ahora a la lectura crítica del último de los textos convocados para ser analizado en este apartado. Si bien, y me atrevo a enunciar que la obra de Jacques Derrida se encuentra habitada, fecundada, profundamente marcada por las propuestas del filósofo alemán Friedrich Nietzsche; aunque no siempre él mismo lo pueda decir. Trabajaremos ahora con el último de los textos en los que explícitamente, sin necesidad de secretos ni enmascaramientos, Derrida lo nombra, lo dice, lo convoca, lo conjura, y con el filo de su propio estilete surca el cuerpo-Nietzsche, lo disecciona. El texto, que nuevamente se conforma como un escrito para ser comunicado, compartido, puesto en circulación a partir de la voz y que apela a tener oídos, Derrida lo titula: *Otobiografías. La Enseñanza de Nietzsche y la Política del Nombre Propio*. La articulación de tres puntos de análisis fundamentales para cuestionar y leer el pensamiento-Nietzsche. La autobiografía, la enseñanza del filólogo y la política que se desprende a partir de los Nietzsche. En estricto sentido, algunos de estos puntos de análisis constituyen una continuidad, un prolongamiento, un más allá en relación a los cuestionamientos que el pensamiento Nietzsche le suscitó a Jacques Derrida, y que se analizaron en el texto anterior.

Abre su disertación el filósofo francés con una pregunta fundamental: ¿Qué nos enseña Nietzsche? Y al intentar ahondar en la construcción de una posible respuesta a ese punzante cuestionamiento, no puede hacerlo sin pasar nuevamente por el asunto del nombre, del nombre Nietzsche. Quizás frente a ningún otro de los pensadores que le marcaron, que le estremecieron vitalmente para producir, a su vez, su propio pensamiento, sea tan patente, tan marcada la incisión diferencial del nombre, como con Nietzsche. Nos dice: “El nombre de Nietzsche designa, actualmente, en Occidente al único que abordó la filosofía y la vida, la ciencia y la filosofía de la vida *con su nombre, en su nombre*. El único, posiblemente, que puso en juego su nombre, *sus nombres* y sus biografías... ¿Cómo no tener en cuenta ese hecho cuando leemos a Nietzsche?”³⁶⁸

V.III.I.- Nietzsche y la Vitalidad de la Vida. Desde la Viva y el Muerto

A partir de lo anterior y a propósito de Friedrich Nietzsche, se propondrá Derrida una estrategia de análisis que no puede no partir del fundamento de la vida y de la muerte, de lo vivo y lo muerto, del vivo y el muerto. ¿No es acaso sobre ello, fundamentalmente, sobre lo que discurrió el pensamiento Nietzsche? Desde el asunto del nombre, ¿no es el nombre en su existencia lo que le sobrevive al hombre? El nombre, será entonces, el nombre del muerto. El nombre vivo, en la

³⁶⁸ Jacques Derrida. *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. En la filosofía como Institución. Barcelona. 1984. Recuperado de www.jacquesderrida.com.ar/textos/nietzsche.htm p. 1 Cursivas en el original.

lengua viva del sujeto en algún momento muerto. Si *hoy*, en cualquier momento inactual que se pronuncie ese vocablo, en el tiempo de Derrida, en el presente o el porvenir, podemos conjurar el nombre Nietzsche, es porque el nombre vive, subsiste, se ha constituido como un superviviente a la finitud del hombre. “Por lo que el nombre, que no es el portador, es siempre y a priori, un nombre de muerto. Aquello que se le atribuye al nombre no es atribuido jamás a algo vivo, éste queda excluido de toda atribución.”³⁶⁹

De ese pensamiento peculiar y diferencial que se nombra Nietzsche, anuncia Derrida que dirigirá la mirada específicamente a la escena de *Ecce Homo*. Cuestión que no es sin importancia. De todo lo que podemos incluir en la obra de Nietzsche, todo lo que se puede agrupar bajo la firma de ese modo de pensamiento, más de 26 textos *afirmados* con el estilete de la marca Nietzsche, Derrida escoge uno en particular, y no deja de tener relación con este asunto crucial de la vida y la muerte. El texto titulado, nombrado justamente por Nietzsche de esta forma: *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. *Ecce Homo*; expresión que Nietzsche recoge de la historia cristiana, pues es la frase que le profieren a Poncio Pilatos, cuando le entregan a Jesús, para ser juzgado y devenir entonces en cristo. Le dicen *ecce homo*, he ahí el hombre para su juicio...

³⁶⁹ *Ibid.* p. 2.

Nietzsche lo retoma desde su decir, para sí. Cómo se llega a ser lo que se es, he ahí el hombre, júzguenlo ustedes mismos. En esta basculación fundante entre la vida y la muerte, qué tendría que pasar por el pensamiento del filólogo alemán para que tuviera que volverse importante el detenerse a escribir, a decir, sobre *su* vida. Si podemos decir con toda certeza, que en los textos anteriores de Nietzsche hay un esfuerzo incansable por revertir y desencumbrar esos valores fundamentalmente platónico-cristianos que habían hecho de la vida una pesadez decadente, por devolverle a la experiencia vital de la vida; con la violencia, la crueldad y la destrucción incluidas en ella, el lugar más alto en la existencia, más sublime, más bello, el de la vida como obra de arte, en este texto en particular asistimos no a una apuesta de revaloración de la vida o lo vivo, sino a una puesta en acto; en el acto de la escritura misma, no de lo vivo, ni de la vida, sino de *su vida*, de la vida de Friedrich Nietzsche. Las primeras palabras del texto nietzscheano inician así: “Como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le haya hecho, me parece indispensable decir *quién soy yo*. En el fondo sería lícito saberlo ya: pues no he dejado de <<dar testimonio>> de mí... Yo vivo de mi propio crédito; ¿acaso es un mero prejuicio que yo vivo?”³⁷⁰

¿Quién soy yo, que vivo de mi propio crédito y que además, no he dejado de dar testimonio de mí? Por supuesto que Derrida no podrá voltear la mirada frente a la contundencia de semejante declaración. Frente a este querer dar cuenta de quién

³⁷⁰ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Ed. Alianza. *Op. cit.* p. 17.

soy yo, no se juega otra cosa que un asunto de identidad, de una identidad que pasa por los demás, para, en el caso de Nietzsche, dar la vuelta hacia un sí mismo. Él tiene la prueba, frente a sus doctos contemporáneos de ser un desconocido, de ser inactual, intempestivo: *es por eso que yo vivo de mi propio crédito, y que quizá sea sólo un prejuicio que yo vivo...* No hay un reconocimiento por parte de los otros. Hay un endeudamiento consigo mismo, pero en el que a su vez, necesariamente nos ha implicado al dejarnos los textos con su firma, en el legado del pensamiento-Nietzsche, del nombre del acontecimiento-Nietzsche. Apunta Jacques Derrida a este respecto: “Forzándose a sí mismo, a su vez se compromete a responder a un crédito, en nombre del nombre, en su nombre y en el nombre del otro.³⁷¹” Y sabemos ya lo que sucede cuando pensamos a Nietzsche en relación con el nombre, los nombres, sus nombres; y por ello mismo, no deja de ser significativo que se ocupe en decir *quién soy yo*. Más en este punto crucial y específico que tiene que ver con el dar cuenta de *quién soy yo*, Nietzsche determinará el modo de un acontecimiento específico al deletrear y delimitar al destinatario de su inquietud, de la intención de su texto. Una vez más, el filo de la letra nietzscheana abriéndose paso con su estilete:

“... acaba de posarse sobre mi vida un rayo de sol: he mirado hacia atrás, he mirado hacia adelante, y nunca había visto de una sola vez tantas y tan buenas cosas. No en vano he dado hoy sepultura a mi cuadragésimo año, me era *lícito* darle sepultura, - lo que en él era vida está salvado, es inmortal. *La Transvaloración de todos los valores, los Ditirambos de*

³⁷¹ Jacques Derrida. *Otobiografías. La Enseñanza de Nietzsche...* Op. cit. p. 4.

Dioniso, y, como recreación, *el Crepúsculo de los ídolos* - ¡todo, regalos de este año, incluso de su último trimestre! *¿Cómo no había yo de estar agradecido a mi vida entera? Y así me cuento mi vida a mí mismo.*³⁷²

Hablando de su vida y de su muerte, específicamente de su cuadragésimo cuarto año, 15 de octubre de 1888, pero de que a su vez le ha dado sepultura, le era lícito hacerlo; y además lo subraya, esa licitud, esa legitimidad en darle muerte tiene que ver con lo que en ese cuadragésimo cuarto año de vida, Nietzsche gestó y parió. Obras incluso del último trimestre... Vida y muerte, vivo y muerto, lo que le subsiste; las obras paridas, en relación con el año, el año de su propia vida que a su vez se decide a enterrar. Y agradeciendo a su vida entera, se decide a contarse su vida a sí mismo. No a los otros que no le han dado crédito, que no le han reconocido ni le han otorgado un lugar en del desfile de los nombres de la inteligencia de su época; no *les dice*, no *les explica*, no *les argumenta*, no *les solicita*, no *les reclama* a los otros su falta de oído para su filosofía; no, se cuenta su vida a sí mismo, no porque no la conozca, me parece, sino porque se la cuenta más para su oído a manera de una *reafirmación*. Además, en este ejercicio hay una elección por demás peculiar, en lo que Nietzsche decide contarse de su propia vida, pues no hace un recuento histórico de los sucesos importantes en la vida de Friedrich como su nacimiento, su lugar de estudios, sus amigos, sus amores o desamores, sus viajes, etc., como sería la estructura de una biografía, digamos, convencional. Lo que Nietzsche ha decidido contarse para su oído es, (los apartados de su texto): Porqué

³⁷² Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. *Op. cit.* p. 23. Cursivas en el original. Las negritas son mías.

soy yo tan sabio, porqué soy yo tan inteligente, porqué escribo yo libros tan buenos, ahí sí, una especie de genealogía de sus textos desde *El Nacimiento de la Tragedia*, hasta el *Caso Wagner*, para culminar su revisión con el filo de la argumentación en, porqué soy yo un destino.

En este juego de los nombres, del nombre del sujeto vivo que contaría sus cuitas, su épica, sus experiencias en una biografía, el filólogo alemán se decide no por contar la historia de Friedrich, sino por contarse la historia, el argumento, el porqué del pensamiento-Nietzsche. Movimiento fundamental.

Además, Derrida realizará una incisiva marca al plantear que lo que verdaderamente constituye a este texto como una auto-bio-grafía, no es el hecho de que alguien hable sobre su propia vida, como quizás muchos otros antes lo habían, o lo han hecho; sino por el acto de que esa vida se la cuenta a *sí mismo*. Esa es una auténtica auto-bio-grafía. Puntúa Derrida a este respecto: “No es autobiográfico por el hecho de que el firmante cuente su vida: el retorno de su vida ya pasada en tanto que vida y no en tanto que muerte, lo es porque esta vida se la cuenta a sí mismo.”³⁷³ No es Friedrich, no es Nietzsche, es el siempre intempestivo, la afirmación activa del eterno retorno la que firma su texto.

³⁷³ Jacques Derrida. *Otobiografías. La Enseñanza de Nietzsche...* Op. cit. p.6.

Además, acto peculiar de contarse su vida que culmina con la emblemática pregunta sobre la cual en otro momento de esta investigación hemos regresado. “¿Se me ha comprendido? – Dioniso contra el Crucificado...”³⁷⁴ Es el enunciado último, la frase final, la pregunta no solamente con la que Nietzsche decide concluir ese acto de contarse su vida para sí, sino con la que podría firmar, a manera de punto final toda su obra, toda su enunciación, todo lo dicho por él. Enunciación frente a la cual Derrida aventura su lectura diferencial y que desde mi propio análisis retomará para sí, Derrida. La pregunta que lanza a la posteridad no aparece bajo la firma de Nietzsche, ni de Friedrich Nietzsche, ni de Dionisios, ni del Anticristo, sino de la articulación Dioniso *contra* el crucificado. No es un nombre el que firma, es una posición, un pensamiento; nuevamente, el modo específico de dar el acontecimiento-Nietzsche desde la particular figura del *contra*. Veamos cómo lo dice el filósofo argelino: “Dioniso contra el crucificado... (contra él), Nietzsche, Ecce Homo, el Cristo no siendo el Cristo, ni siquiera Dionisio, sino más bien el nombre del contra, el contra-nombre, el combate que sostienen los dos nombres.”³⁷⁵

Nietzsche firmando toda su obra no desde el nombre Friedrich, ni desde el apellido paterno Nietzsche, sino desde su posición de vida. Desde el lugar de la batalla incansable, de la lucha y la tensión, más allá de los múltiples nombres. Contra la metafísica, contra el nihilismo, contra la decadencia, contra el espíritu de la pesadez, contra las ideas, contra Sócrates, contra el cristianismo, contra la academia, contra

³⁷⁴ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 145.

³⁷⁵ Jacques Derrida. *Otobiografías. La Enseñanza de Nietzsche... Op. cit.* p.4.

los doctos, contra la cultura, contra la razón, contra la verdad, contra los débiles, contra todos los valores, contra todo lo que se pretenda erigir como establecido, hasta lo dicho por él.

Todo eso que se cuenta a sí mismo, lo firma como algo que va contra él mismo. Desde sí, para nadie más que para sí, pero contra sí mismo. Movimiento de un autocrédito, de un nombre que se avala a sí mismo, que se sustenta desde una autoafirmación, para culminar en una autoaniquilación. ¿Quién puede pensar y más aún, atreverse a enunciar que desde Nietzsche, desde los Nietzsche se pueda pensar en una totalidad, en hacer un sistema? Ahí, la lectura y la intención de Heidegger aparecen como algo absolutamente insostenible.

¿No es Jacques Derrida?; no Bataille, no Foucault, no Deleuze, justamente el filósofo argelino Jacques Derrida quien titula, la que será en estricto sentido, la última entrevista que se conociera de su voz y en la que va navegando en torno a la vida, a la pregunta por la vida, por si se puede aprender o enseñar a vivir, cualquier cosa que esto sea, quien nombra la entrevista con el siguiente título: Estoy en guerra *contra mí mismo*. Veamos el contexto de este suceso. “El 19 de agosto de 2004, Le Monde publicaba una entrevista a Jacques Derrida... En esta escena Derrida había decidido avanzar, más que nunca como un superviviente. Es decir,

como un <<espectro ineducable que nunca habría aprendido a vivir>> y, a la vez, como un hombre que no quiere dejar de decir <<sí>> a la vida.”³⁷⁶

Me parece, volvemos a encontrar aquí, en este punto, al final ahora de la vida de Jacques Derrida la impronta del pensamiento de Friedrich Nietzsche. Un hombre que no quiere dejar de decir <<sí>> a la vida. Sigo afirmando que la huella del pensamiento-Nietzsche en Jacques Derrida es mucho más onda, mucho más profunda y palpitante de lo que explícitamente él se atrevió, o quiso dar cuenta. De otra forma, pero en el mismo sentido de mi lectura lo enuncia Raymundo Mier en su trabajo: “Derrida asume en la estela de Nietzsche la genealogía del pensamiento filosófico como el testimonio trágico, metafórico de una creciente distancia de toda figuración de sí, como una invención impersonal de la mirada, como una apertura que suspende la verdad de sí en la intimidad de la muerte.”³⁷⁷

Continúa Derrida hilvanando su profundo análisis de este modo único de dar el acontecimiento-Nietzsche, retornando al asunto de la vida y la muerte, extrayendo esta vez desde el propio Nietzsche, lo que dice de sí; su felicidad y su fatalidad. Justo en este punto en donde Nietzsche se ubica en los dos extremos, como el águila que sobrevuela lo más alto y la serpiente que se arrastra por la tierra, personajes centrales en su Zarathustra, enteramente afirmando la vida, pero al

³⁷⁶ Jean Birnbaum. Prólogo a la entrevista. *Aprender por fin a vivir. Jacques Derrida*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2007. p.9.

³⁷⁷ Raymundo Mier. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de Escrituras*. Op. cit. p. 195.

mismo tiempo, con un pie fuera de ella, superándola todo el tiempo. Nietzsche como lo bajo y lo alto, lo superficial y lo profundo, lo ascendente y lo caduco, en un mismo movimiento. Mas ahora veamos a partir de dónde es que se puede proferir esto. Lo dice Nietzsche mismo a la letra: “La felicidad de mi existencia, tal vez su carácter único, se debe a su fatalidad: yo, para expresarme en forma enigmática, como mi padre ya he muerto, y como mi madre vivo todavía.”³⁷⁸

Esta contradicción de la existencia, la vida y la muerte, la viva y el muerto, la madre viva y el padre muerto, es su fatalidad, pero también y al mismo tiempo, la felicidad de su existencia, la marca misma, la huella específica de la firma Nietzsche. ¿No tendríamos que tomar en cuenta, todo el tiempo, cada vez que asistimos a un enunciado vinculado al nombre Nietzsche, que ahí hablan la vida y la muerte, lo vivo y lo muerto, la viva y el muerto, al mismo tiempo? Recordemos que es Nietzsche mismo, dando cuenta de su propia vida, quien lo plantea así; todo lo que ha salvado y que ya es inmortal (eternamente vivo), habitado también por el muerto, por ese que estaba destinado tan solo a pasar de largo y que dejara una profunda marca de hundimiento, el padre muerto palpitando en la vida que lo habita. Planteará Derrida a este respecto:

“Esto es lo que soy, tal y tal. Y no podrán escuchar mi nombre más que si lo hacen en este sentido, en el sentido del muerto y de la vida, el nombre doble y dividido del padre muerto y de la viva, de la madre que sobrevive, que sobrevivirá de hecho hasta enterrarme.

³⁷⁸Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 25.

Superviviente es la madre, supervivencia es el nombre de la madre. Tal supervivencia es mi vida que a la vez desborda: y el nombre de mi muerte, de mi vida muerta: he aquí el nombre de mi padre, el patronímico.³⁷⁹

¿No es el nombre Nietzsche, patronímico, apellido paterno, el que le viene del muerto y la madre, su madre, la que vive, la que subsiste al nombre del muerto, al Nietzsche, a los años enterrados, la mujer-vida que incluso cuidará de él en el momento del derrumbamiento psíquico? En este sentido ¿no les sucede a Nietzsche, el anticristo, y también al cristo mismo, que sus madres, quienes les dieron la vida, les sobreviven...? El cuerpo de cristo es entregado a su madre al bajarle de la cruz, el cuerpo de Nietzsche es confiado a los cuidados de su madre y su hermana Elisabeth una vez que ha llegado la locura.

Así, constituirá una marca fundante en el pensamiento-Nietzsche, más allá de la enseñanza de cualquier maestro, más allá de la filiación a cualquier corriente crítica o filosófica, este reconocimiento y afirmación de la presencia de la vida y la muerte en la existencia que se afirma hasta su destrucción misma. Con Nietzsche, en Nietzsche, en los Nietzsche no asistimos a un pensamiento que busca superar la muerte, negarla, o transgredirla, por ser en esencia un *vitalista*; en el pensamiento Nietzsche asistimos a una afirmación activa de la muerte y la vida, de la muerte *en*

³⁷⁹Jacques Derrida. *Otobiografías. La Enseñanza de Nietzsche...* Op. cit. p.8.

la vida que sobrevive, de la muerte como anillo que se cierra sobre la vida para volver a abrirse como vida superviviente sobre la muerte.

De aquí, Derrida le dará una última vuelta a la vida y lo muerto, la viva y el muerto en Nietzsche, pasándolo ahora en su reflexión por otro texto; dado a conocer expresamente a petición de Nietzsche, justamente hasta después de su muerte. Se trata de la serie de conferencias impartidas a principios de 1872 en Basilea, en torno a un tema central, para ambos filósofos, Nietzsche y Derrida, que tiene que ver con la enseñanza, con la formación, con la educación, pero en el contexto específico de la universidad, y agrupadas bajo el título: *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*, y sobre las cuales el propio Nietzsche dijo: “Estas conferencias tienen para mí el valor de exhortación: se refieren a un deber o a una tarea que me incumbe precisamente.”³⁸⁰

¿No fue, precisamente Jacques Derrida, un filósofo, un agudo pensador que se interesó, no solamente por la filosofía, la pregunta por el saber, o el análisis crítico, sino también y fundamentalmente por la transmisión de ese saber? ¿No trascurrió prácticamente toda su vida en el mundo académico, en la École Normale Supérieure, en la EHESS³⁸¹, impartiendo una infinidad de conferencias en universidades también de los Estados Unidos de Norteamérica, Europa y otras latitudes del mundo? ¿No fue el espacio académico de la universidad, un territorio,

³⁸⁰ Citado por Jacques Derrida. *Ibid.* p. 13.

³⁸¹ Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París.

un topos privilegiado para el desarrollo, la fecundación, la puesta en circulación y la transmisión de las propuestas críticas de Jacques Derrida, hasta las que tienen que ver también con la propia universidad? Me parece que innegablemente sí.

Eso que dice Nietzsche a propósito de este tema sobre sí; *algo que me incumbe precisamente*, ¿no aplica también para Jacques Derrida? Dice a su vez Derrida, en esta conferencia, en el momento que habla sobre las conferencias de Nietzsche: “Se trata en estas conferencias que da un universitario a universitarios y a estudiantes respecto a los estudios en la Universidad y en el Liceo, de una infracción teatral a las leyes del género y del academicismo.”³⁸² ¿No fue esta a su vez una actividad fundamental en las intenciones de Jacques Derrida?

El asunto central tiene que ver, para Nietzsche, y me parece, en una clara herencia asumida por Derrida, con la cuestión de la lengua; más específicamente, y aquí vuelve a aparecer el tema de la vida, la lengua materna. A este respecto no podemos olvidar la vinculación de lo materno con lo vivo, con la vida. La lengua materna tiene que ver con la lengua que sobrevive, que subsiste, y el contexto es el de la enseñanza universitaria. Plantea el filósofo alemán en 1872 algo que perfectamente podemos suscribir hasta nuestros días y que valdría para cualquier lengua:

³⁸² *Ibid.* p. 13.

“Hoy todos hablan y escriben naturalmente la lengua alemana con la ineptitud y la vulgaridad propias de una época que aprende el alemán de los periódicos. Por eso, al adolescente que está creciendo, y está dotado más generosamente, habría que colocarlo por la fuerza, bajo la campana de vidrio del buen gusto, y de una rígida disciplina lingüística... En lugar de esta instrucción puramente práctica, con la que el profesor debería habituar a sus escolares a educarse severamente en lo relativo a la lengua, vemos por doquier la tendencia a tratar de modo histórico-erudito la lengua materna. En otras palabras, se la trata como si fuera una lengua muerta.”³⁸³

Me parece que lo que Nietzsche está poniendo ahí, incluso a manera de denuncia, no es solamente en el sentido estricto, o aislado de la lengua, en este caso, alemana, materna; su punza va más allá, y es que hay un movimiento que se infringe contra la lengua, contra la vida, contra lo vivo, semejante a la axiomática ideológica del cristianismo; similar al acto de desprecio del cuerpo por la idea, cuando se opera una profanación, una vulgarización, una desfiguración de la lengua materna, del *cuerpo* de esta lengua. Ahí Nietzsche ubica una acción que se dirige contra la vida y continúa el desarrollo de esta articulación entre la viva y el muerto, y cómo algo como por ejemplo la ley, es un acto simbólico, un acto violento que se inscribe sobre la lengua materna, sobre el cuerpo de la madre. No es un acuerdo, una conciliación, un pacto; es un acto de inscripción de una letra del lado de lo muerto sobre el cuerpo de la viva, la lengua. Lo mismo pasará, a partir de esta reflexión nietzscheana, con el discurso de la verdad y las ciencias. El discurso de la ciencia es el discurso del padre, del padre muerto, de la verdad fría, que como en

³⁸³ Friedrich Nietzsche. *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas*. Segunda Conferencia. Citado por Jacques Derrida. *Ibid.* p. 11.

el discurso de la historia, trata con sucesos muertos, con personajes muertos, con un tiempo congelado, como muerto, y en el que tendría, en esa articulación pretendida con la lengua materna, con la lengua viva, con lo vital, con la vida, que encontrar su subsistencia entre la vida y la muerte, la vida y lo muerto, la lengua y la ciencia, más, como ya lo anunciaba Nietzsche, la voluntad de conocimiento no busca una articulación, un entrelazamiento del discurso del padre muerto de la ciencia con la vitalidad de la lengua materna; busca, una vez más, mediante su dominio, su aniquilación, su subyugación, su sometimiento. En la violentación a la lengua materna, lo que se agrede cuando se castra, se corta, se mutila, se silencia es el cuerpo, el cuerpo vivo de esa lengua femenina y materna. Y lo que Nietzsche espetaba en su momento a los periódicos, esa vulgarización de la lengua y los efectos que ello conlleva, Derrida comenzó a apuntarlo en su época, desde su época, hacia los *mass media*. Plantea Derrida una vez más en esa importantísima entrevista en donde habla de sí... “Y hoy en día la responsabilidad es urgente: nos convoca a una guerra inflexible contra la *doxa*, contra los ahora llamados <<intelectuales mediáticos>>, contra ese discurso general formateado por los poderes de los medios, ellos mismos en manos de *lobbies* político-económicos, muchas veces editoriales y también académicos.”³⁸⁴

A su vez, me parece que este cuidado por la lengua materna y vital, esta defensa del cuerpo vivo, femenino, maternal de la lengua, forma parte también de una herencia nietzscheana que Derrida tomó para sí, no para repetir lo enunciado por Nietzsche,

³⁸⁴ Jacques Derrida. *Aprender por fin a vivir. Op. cit.* p. 26.

sino, como se hace con una herencia, para llevar en su vida y hasta su muerte, para afirmar y decir, para hacer con, desde sí, sobre este tema. La lengua, el cuerpo vivo de esta lengua materna fue un asunto fundamental, palpitante en el pensamiento y en la vida de Jacques Derrida. Convoco aquí, sólo algo de lo que planteara a este respecto. Dice el filósofo francés: “La experiencia de la lengua, claro está, es vital. Y por tanto mortal, no hay nada original en ello... Y así como amo la vida, y mi vida, amo lo que me ha constituido, cuyo elemento mismo es la lengua, esta lengua francesa que es la única que me enseñaron a cultivar... No se hace cualquier cosa con la lengua; la lengua nos preexiste, nos sobrevive”³⁸⁵

Si Nietzsche denunciaba el discurso de la ciencia como el lenguaje del padre muerto violentando el cuerpo vivo de la lengua materna, Derrida no dejará de denunciar la violencia del *falocentrismo* de occidente ejercido sobre la vida, en femenino y desde lo femenino, la lengua. Para Derrida no será el discurso del padre muerto sobre la madre viva, sino el imperio del falo-razón-logos, violento, mortal, mortecino, necrológico, aniquilante, ejercido violentamente, más aún, desde una sofisticada crueldad, sobre el cuerpo vivo de la vida (mujer-madre-lengua).

Así, puntuará Derrida sobre estas conferencias, el *Porvenir de nuestras instituciones educativas* lo situó: “Selectivamente en un punto de condensación muy denso: la cuestión de la institución pedagógica y las cuestiones de la vida y la muerte.”³⁸⁶ La

³⁸⁵ *Ibid.* pp. 32, 34.

³⁸⁶ Jacques Derrida. *Otobiografías. La Enseñanza de Nietzsche...* *Op. cit.* p.12

enseñanza y el aprendizaje, la vida y la muerte. Dos pares de elementos, cuatro significantes nietzscheanos fundamentales que nuevamente nos remiten al texto de Jacques Derrida y en el cual se atraviesa específicamente por la reflexión de si es posible enseñar a vivir, aprender a vivir, o su contraparte, enseñar a morir y aprender a morir. Veamos como resuena el eco del espectro dionisiaco, de *El porvenir de nuestras instituciones educativas*, en *Aprender por fin a vivir*. “¿Se puede *aprender* a vivir? ¿Se puede *enseñar*? ¿Se puede aprender, mediante la disciplina o la instrucción a través de la experiencia o la experimentación, a *aceptar* o, mejor, a *afirmar* la vida?...No, nunca *aprendí-a-vivir*. Aprender a vivir debería significar aprender a morir, a tomar en cuenta, para aceptarla, la mortalidad absoluta... No aprendí a aceptar la muerte. Todos somos supervivientes con la sentencia en suspenso.”³⁸⁷

Me parece que esta reflexión, que por supuesto no tiene nada de superficial, se desprende directamente del texto nietzscheano *Sobre el porvenir de nuestras instituciones educativas* en donde lo central se funda en este cuaternario *enseñar-aprender, vivir-morir*. Preguntas que acompañaron a Jacques Derrida, a la manera de una marca, de una muesca hecha por el estilete nietzscheano, hasta el final de sus días.

³⁸⁷ Jacques Derrida. *Aprender por fin a vivir*. *Op. cit.* pp. 21, 22. Cursivas en el original.

V.III.II.- La Política Nietzscheana

Pasemos ahora, para ir concluyendo, a uno de los puntos o ángulos menos abordados cuando se habla de Friedrich Nietzsche, o el pensamiento Nietzsche, o los Nietzsche, y a propósito del cual Derrida anunció su interés, desde la manera en como decidió nombrar a su escrito. La enseñanza de Nietzsche y las *políticas* del nombre propio. Lo que Derrida comenzará a desarrollar es en torno a la política nietzscheana. ¿Qué podemos tomar o entender como la política nietzscheana? ¿Cuál sería en términos específicos y diferenciales esta política que se desprende de los planteamientos de los Nietzsche? En todo caso, ¿hay una política a la que se le pueda dar ese apellido de nietzscheana?

Este movimiento que hace Derrida es fundamental y me parece, y hay que decirlo con todas sus letras, quizá no había aparecido antes, en la revisión de los otros autores trabajados, pues con esta asociación de Nietzsche a lo político, con este cuestionamiento sobre la política en Nietzsche, se le saca por completo del lugar destinado justamente a las aulas, a las bibliotecas, a las instituciones educativas, y se le coloca; *Derrida lo coloca*, por encima, fuera de, más allá de círculos de estudio, de recintos para conferencias, auditorios para jornadas en torno a las distintas lecturas e interpretaciones de su obra, debates académicos, o escritos a partir de su, o en relación a, o provocados por su pensamiento, el de Nietzsche. Sacarlo de las instituciones educativas para convocarlo, aunque sea con la pregunta, que no

es poca cosa, en el lugar de la política es llevar el significante Nietzsche, los Nietzsche más allá de una cierta erudición o especialización de sus lecturas, o textos o temas y articularlo con la pertinente pregunta ¿Nietzsche... para qué? Quizá nunca antes planteada con tanta frialdad.

Llevar a Nietzsche a los terrenos de la política, o preguntarse por lo que sería la política nietzscheana es como preguntarse por Nietzsche *en-la-vida*, habiendo reventado los esquemas de los Nietzsche en un ensayo, en una conferencia, en un libro o una tesis.

Pensar en torno a la política nietzscheana es pensar sobre qué hacer, fundamentalmente qué hacer en la vida, con todo aquello sobre lo cual Nietzsche dijo, propuso, sentenció, intentó dar cuenta. Una vez más, entre lo muerto y la vida, qué hacer con lo propuesto por Nietzsche, con lo vivo de la lengua materna, por ejemplo, con la enseñanza y el aprendizaje, con la transvaloración de los valores morales, con la valoración y el sentido, más allá de que la sombra del muerto lo sepulte, de que el discurso erudito del logos-padre muerto lo aniquile, de que sólo se acumulen volúmenes en torno a la obra, o a partir de lo dicho por él en estantes, anaqueles o discos de computadoras. ¿Cómo se lleva a la vida, aquello planteado con su vida misma, por aquel que jamás dejó de afirmar la vida? Friedrich Nietzsche. Esa es la pregunta incisiva por la política Nietzscheana. ¿Alguien se lo había planteado? ¿Alguna vez se ha hecho un movimiento semejante que convoque al

espectro de los textos y lo llame hacia la vida? ¿Qué de lo planteado por Nietzsche se ha llevado a la sociedad, a ese espacio de la polis, del *entre* los hombres?

Y las preguntas siguen flotando ahí, angustiosamente y pareciera sin respuesta alguna. Y entonces aparece en la historia de la humanidad, ahí, entre las sombras, un movimiento ideológico y político que explícitamente tomó a Friedrich Nietzsche y algunas de sus propuestas, por supuesto tergiversadas, interpretadas a modo, absolutamente sacadas de contexto y puestas ahí, de manera extremadamente forzada y a conveniencia de justificación de una ideología, de una voluntad de dominación, de exterminio y de guerra, el nazismo. Es por todos sabido, que el movimiento del nazismo en Alemania en el contexto de la segunda guerra mundial, encontró en algunas propuestas de Nietzsche la justificación para el actuar de una ideología que además de justificarse buscaba expandirse. Se sabe incluso de la gran manipulación y falsificación que sufrió la obra de Nietzsche para estos fines, incluso a manos de la propia hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche, quien además, se enlazara en matrimonio con un antisemita y alto oficial del nazismo alemán, Bernard Förster. Y que el asunto ya no está en qué de la obra que conocemos de Friedrich Nietzsche es auténtica y qué no, pues los estudiosos de ésta que han dedicado prácticamente su vida a realizar esta especie de limpieza, lo han dejado ya bastante claro; aquí se vuelve imprescindible convocar los nombres de Giorgio Colli yazzino Montinari a quienes debemos este trabajo y que pudieron verdaderamente revertir las modificaciones de los textos y rescatar los documentos originales, para establecer las ediciones, digámoslo así, sin esta tendencia. El

asunto, lo que llama la atención, es que hasta hoy, únicamente una ideología en todo el mundo, una política en toda la historia de la humanidad se asumió como nietzscheana, y esa fue el nazismo.

Plantea Derrida a este respecto:

“No hay nada contingente en el hecho de que la única política que lo haya realmente enarbolado como emblema oficial haya sido la nazi. Por ello no digo que esta política “nietzscheana” sea la única posible, ni que corresponda a la mejor lectura de la herencia, ni incluso que aquellos que no se han referido a ella hayan leído mejor. No. El futuro del texto-Nietzsche no está cerrado. Pero sí, en los contornos todavía abiertos de una época, la única política que se dice, digamos nietzscheana es la nazi, estos es necesariamente significativo y debe ser tomado en toda su importancia.”³⁸⁸

Este punto es central en el análisis de Derrida sobre la obra de Nietzsche y sus efectos, pero también, sin lugar a dudas interpela a todos o a cualquiera, que se diga o se asuma como lector, estudioso, especialista, o algo, en relación a la obra de Friedrich Nietzsche. El hecho de que el único ejercicio de una política que se vinculó abiertamente con el nombre de Nietzsche haya sido el nazismo, no deja de ser a todas luces, significativo y de llamar la atención.

³⁸⁸ *Ibid.* p. 16.

Derrida se pregunta y nos deja también la pregunta suspendida ahí hasta nuestros días: “¿La gran política nietzscheana ha sido ya realizada, o más bien, está todavía por llegar después de un seísmo del cuál en nacional sindicalismo o el fascismo no fueron sino episodios?”³⁸⁹

La pregunta sobre cómo llevar las propuestas nietzscheanas a la vida sigue ahí, no sin una fuerte carga de complejidad, incluso de imposibilidad. Pareciera que a esta pregunta sobre la política nietzscheana, le aconteciera algo muy parecido a lo que ocurría frente a la pregunta que planteaba Michel Foucault en el contexto de su conferencia sobre *Nietzsche, Freud, Marx*, en 1964 y en torno a ¿qué es ser nietzscheano? Y en la que se resolvía que había una inherente imposibilidad habitando este *modo de ser nietzscheano*. Ser nietzscheano tendría que ver con la superación, con la transvaloración de *todos* los valores; ¿es eso humanamente posible? Con la afirmación más radical de la vida, hasta en su rostro más violento y cruel, jamás haber querido que nada fuera distinto, ¿ser nietzscheano es llevar el ejercicio agudo de la filosofía crítica hasta el límite último de la razón, o sea, a la locura?

Frente a la pregunta por ¿qué es ser nietzscheano?, la única posibilidad de respuesta que se perfila, es que seguramente el único que fue, es y seguirá siendo nietzscheano es Friedrich Nietzsche.

³⁸⁹ *Ibid.* p. 17.

Así, si pensamos ¿cuál sería la gran política nietzscheana?, ¿con qué tendría que ver esta política nietzscheana?, ¿qué de lo dicho por él se establecería en las sociedades, entre los hombres?, ¿qué se haría ley? aparece una sensación de imposibilidad misma, pues Nietzsche llamó a cuestionar y superar hasta lo dicho por él. Si decíamos anteriormente que plantear una unidad del discurso Nietzsche o establecer un sistema del pensamiento Nietzsche parece como un acto que va en contra justamente de todo pensamiento nietzscheano, establecer una política nietzscheana ¿no aparecería justamente como el gran antinietzscheanismo?

Y entonces... ¿se desecha todo?, ¿sigue siendo únicamente un mero pretexto de tomos y tomos de escritura, de volúmenes y volúmenes de espacios ocupados en los anaqueles de una biblioteca, en los discos de un dispositivo electrónico, de los nuevos modos de archivación? ¿Y la vida? ¿Y el Nietzsche muerto y el legado vivo?, ¿y la escritura desde un logos filosófico padre muerto y la vitalidad de la vida?

Quizá la pregunta se tenga que modificar y llevarla a los terrenos de si se puede hacer una política nietzscheana, pero veamos qué dice él, el propio Nietzsche, sobre la política, sobre su política:

“Transvaloración de todos los valores: ésta es mi fórmula para designar un acto de suprema autognosis de la humanidad, acto que en mí se ha hecho carne y genio... Yo contradigo como jamás se ha contradicho y soy, a pesar de ello, la antítesis de un espíritu que dice no.

Yo soy un *alegre mensajero* como no ha habido ningún otro... solo a partir de mí existen de nuevo esperanzas. A pesar de todo esto, yo soy también, necesariamente, el hombre de la fatalidad. Pues cuando la verdad entable lucha con la mentira de milenios tendremos conmociones, un espasmo de terremotos, un desplazamiento de montañas y valles como nunca se había soñado. El concepto de política queda entonces totalmente absorbido en una guerra de los espíritus, todas las formaciones de poder de la vieja sociedad saltan por el aire – todas ellas se basan en la mentira: habrá guerras como jamás las ha habido en la Tierra. Sólo a partir de mí existe en la Tierra la *gran política*.”³⁹⁰

Parece ser entonces que sí, la política nietzscheana tiene que ver con la aniquilación de todos los valores establecidos hasta este momento, todo aquello que la humanidad conoce y ha erigido como tal, como humano, está llamado a quebrantarse, a aniquilarse, a superarse. La transvaloración de todos los valores. La gran política nietzscheana jamás podrá ser una política de lo establecido, un decreto, una acción que se lleve a cabo, una forma que se legisle o se concrete en relación a algo: las instituciones educativas, la enseñanza, la valoración de lo bueno o lo malo, algún asunto con la lengua, con la crueldad o la violencia, la animalidad, etc. Por el contrario, la gran política nietzscheana, me parece tendría más que ver con ese ejercicio infatigable, interminable, que tendría que acompañar hasta el último palpitar de la vida, de cuestionar, aniquilar y trans-valorar todo lo que a su vez se va estableciendo. Todo aquello a lo que se le ha asignado una valoración y un sentido. Por ello, me parece, esta gran política nietzscheana, pensada como un acto consumado o consumable aparece como un acto imposible y sólo tiene

³⁹⁰ Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo. Op. cit.* p. 136.

posibilidad de existencia en el ejercicio interminable, renovado desde siempre, del derrumbamiento constante de todo lo establecido. En ese sentido, la gran política nietzscheana nunca será de facto y siempre estará en la llegada, por venir, quizá.

En relación a este punto diferencial y específico de lo que denominamos como la política nietzscheana, me parece que encontramos también una clara herencia, una profunda huella en Jacques Derrida, específicamente en esa conceptualización que se vinculó de manera inseparable a su nombre propio y que a partir de ahí, ya no podrá ser jamás de otro modo; me refiero al tan usado término de *deconstrucción*. ¿No es la deconstrucción, otro modo de ese incansable cuestionamiento de lo establecido, acotado por Derrida, en la metafísica de occidente? ¿Otra apuesta nunca consumable de facto, sino posibilitada justamente por su misma imposibilidad de consumarse de una vez? ¿No dice Derrida mismo sobre la deconstrucción, que jamás debe ser pensada como un conjunto disponible de procedimientos regulados y prácticas metódicas, caminos establecidos, pasos a seguir para un incisivo análisis, sino fundamentalmente como una cierta experiencia de lo imposible? ¿No es la deconstrucción para Derrida, nunca un método de análisis, sino fundamentalmente un *acto político*? En otras palabras, ¿la gran política nietzscheana, esa imposible de la transvaloración de todos los valores, esa de la aniquilación de todo lo establecido, no se vincula con la otra política, ahora la derridiana, con la imposible también, deconstrucción? Me parece que sí, y de manera muy profunda y evidente. Me atrevo a tomar incluso la deconstrucción derridiana como una declinación de esa gran política nietzscheana.

Retomo en este punto, muy a la manera de Nietzsche y lo que él se dice a sí mismo, lo que Derrida dice de sí mismo y sus planteamientos en esta entrevista-texto a la cual me he referido, y que me parece muy importante por dos cuestiones fundamentales. La primera, porque no es la interpretación que uno, cualquiera, erudito o no, pueda tener de lo que Derrida dijo o quiso decir o buscó dar a entender o intentó hacer pensar, sino que es en estricto sentido lo que Jacques Derrida dice de sí mismo y de sus propuestas y su pensamiento y sus planteamientos; Derrida explicando, lo que él ha querido decir. La segunda cuestión fundamental por la que retomo este texto en particular, es porque son las últimas palabras que el filósofo argelino Jacques Derrida le concede a alguien en la figura de una entrevista, es el pensador Derrida hablando de sí y sus planteamientos a sus 74 años de edad. Después de ello no tuvo tiempo de modificar un ápice sus propuestas. Vemos qué dice ahí sobre su política, la deconstrucción. Plantea:

“No quisiera dar crédito a la interpretación de que la supervivencia está más del lado de la muerte, del pasado, que de la vida y el futuro. No, la deconstrucción está siempre del lado del sí, de la afirmación de la vida. Todo lo que digo acerca de la supervivencia como complicación de la oposición vida/muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida. La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida, y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere el vivir, y por tanto el sobrevivir, a la muerte, pues la supervivencia no es sólo lo que queda: es la vida más intensa posible.”³⁹¹

³⁹¹ Jacques Derrida. *Aprender por fin a vivir*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2007. p. 50

Recordando lo que hemos planteado, ¿hubo otro filósofo además de Nietzsche, que propusiera con tanta vehemencia y claridad, con tal contundencia esta afirmación de la vida? Me parece que no. Derrida diciendo de la deconstrucción como un profundo ejercicio de afirmación, de *afirmación de la vida*. A este respecto, sobre la deconstrucción se ha dicho que Derrida la propone a partir de la figura heideggeriana de la *destruktion*, pero que puesto que no se plantea destruir tal cual lo erigido o establecido, se busca más des-construirlo. Aceptando incluso que tenga esta veta heideggeriana, esta destrucción planteada por el filósofo alemán, Heidegger, no estará influenciada, a su vez, en su profunda lectura que hizo de la obra de Friedrich Nietzsche, justo por esta idea de aniquilación nietzscheana. “Conozco el placer de *aniquilar* en un grado que corresponde a mi *fuerza* para aniquilar,- en ambos casos obedezco a mi naturaleza dionisiaca, la cual no sabe separar el hacer no del decir sí. Yo soy el primer *inmoralista*: por ello soy el *aniquilador par excellence*.”³⁹²

La aniquilación, la destrucción y el decir sí, la más radical afirmación de la vida, me parece que la deconstrucción derridiana se encuentra profundamente marcada por el pensamiento nietzscheano.

Si lo anteriormente expuesto y argumentado en este sentido específico de la profunda huella del modo de pensamiento Nietzsche que habita al interior del

³⁹² Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo*. Op. cit. p.137.

discurso derridiano no fuera suficiente, contundente; suficientemente contundente, convoco la lectura, una vez más, de esa no nietzscheana, sino gran lectora de Derrida, y cuyo análisis coincide en el sentido de lo que he venido planteando, en lo que ella nombra la *derivación derridiana de Nietzsche*, en términos o problematizaciones que se alejan de las que yo me propuse abordar en esta investigación, pero en torno a las cuales su análisis sí se avoca, como son: la noción del resto, y de la animalidad; entre otras, desarrollando en torno a ellas es que plantea a la letra: “Como observa Hartman, la deconstrucción se sitúa entre un pasado que apunta a Hegel, y un porvenir que señala a Nietzsche, sobre todo releído en el ámbito francés, crítico de la interpretación heideggeriana del pensador del eterno retorno.”³⁹³

En este punto me parece fundamental establecer la aclaración, que al hacer estos planteamientos de que algo en el pensamiento de Jacques Derrida se encuentra marcado por la huella de las propuestas de Nietzsche, o cuando en Derrida hablo de una impronta del modo de pensamiento Nietzsche, o de una herencia nietzscheana asumida por el filósofo francés, no me refiero meramente a una repetición, a una reproducción en Derrida de lo enunciado o propuesto por el filósofo de Sils-María, me refiero mucho más al establecimiento de una cierta continuidad de lo planteado por, al establecimiento de un diálogo entre lo propuesto por Nietzsche y lo pensado en su momento por Derrida, y que en ningún momento busca un asunto de validación-invalidación, o de superioridad-inferioridad, sino

³⁹³ Mónica Cragolini. *El resto, entre Nietzsche y Derrida. Op. cit.* pp. 213-214.

establecer que el pensamiento de Jacques Derrida, como el de los filósofos y pensadores trabajados en los capítulos anteriores, se encuentra fuertemente habitado y profundamente marcado a fuego por la huella de las propuestas del pensamiento de Friedrich Nietzsche; o dicho de otra forma, que Nietzsche, el pensamiento Nietzsche fue determinante en la configuración específica de lo que podríamos llamar, ahora, como el pensamiento Derrida. Por ejemplo, el texto establecido como documento-libro de Jacques Derrida, a partir de una charla que da en torno a ciertos temas que conciernen a la enseñanza, al aprendizaje, al papel de la universidad, al lugar del profesor, del que profesa, de lo que se profesa y que se tituló *La Universidad sin condición*³⁹⁴, no es una calca o una reproducción, pero incuestionablemente, sí constituye un diálogo íntimo, profundo y serio exactamente con los mismos temas por los que se pregunta Friedrich Nietzsche en *El porvenir de nuestras instituciones educativas*. Así, esta relación de diálogo, me parece se encuentra presente en varios de los planteamientos de Jacques Derrida en relación con lo que denominamos el pensamiento Nietzsche.

De otra forma, pero en el mismo sentido volvemos a encontrar las consonancias con mi punto de análisis, y las convoco para escuchar atentamente también lo que a este respecto se dice desde ese lugar irrepresentable, inaccesible, imposible, el de una *mujer*, Cragolini, al proponer:

³⁹⁴ Jacques Derrida. *La Universidad sin condición*. Ed. Trotta. Madrid. 2002.

“En la deriva Nietzsche-Derrida y sobre la importancia de tal deriva, hoy, aquí y ahora, para nosotros. Nietzsche y Derrida piensan la filosofía casi como un modo de ser en el mundo, y no como una disputa verbal en la que se contabiliza quién gana y quién pierde en el punteo de las argumentaciones. Modos de ser en el mundo son estilos de vida en el mundo, por ello la pregunta acerca de cómo se filosofa, involucra, sin lugar a dudas, la pregunta acerca de cómo se vive...”³⁹⁵

Para concluir, quisiera cerrar este capítulo regresando ahora, en una especie de elipsis, a la pregunta fundamental con la que justamente Jacques Derrida abre, inicia su disertación en esta presentación en torno a Nietzsche y las políticas del nombre propio. Pregunta con un peso casi insoportable y regreso a ella no para tratar de responderla, pues se encontrará de inmediato su dificultad, sino quizá, tan solo porque Nietzsche convoca a, en torno a ella, algo decir. La pregunta específica que formula Derrida es ¿qué nos enseña Nietzsche...?

Frente al peso de este cuestionamiento, quizá cabe convocar lo que enuncia Raymundo Mier en su disertación: “Para Derrida, Nietzsche inscribe un rasgo indeclinable en la palabra filosófica, la carga con una afección y un sentido indefectibles y opacos, imposibles de parafrasear y reticentes a toda exégesis. De ahí la distancia irrenunciable que se establece como condición de la lectura de Nietzsche y la confrontación con sus exigencias de sentido.”³⁹⁶

³⁹⁵ Mónica Cragolini. *El resto, entre Nietzsche y Derrida. Op. cit.* p. 221.

³⁹⁶ Raymundo Mier. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de Escrituras. Op. cit.* p. 205.

Frente a esta pregunta sobre la enseñanza de Nietzsche, quizá solamente podemos enunciar que lo que nos enseña ahí con el filo de su estilete, en lo insoportable de su escritura, en sus punzantes aforismos, en sus agudas metáforas, en su incansable análisis, en su combatividad incesante, en su nula condescendencia, es que quien se aventura en la experiencia vital de la vida, en el ejercicio no de asumir o soportar la vida, sino de afirmar una vida que no sólo se experimente o se consume, sino de una vida que se analiza para afirmarla, que se cuestiona para superarla, engrandecerla, que se critica de cabo a cabo por su valoración y sentido, que dice no en busca de una afirmación superior, y que se aventura además, a ese acto radical de escribir sobre ello, quizás tendría que hacerlo no en su nombre, ni por su nombre, sino tendría que hacerlo fundamentalmente con su sangre, como el propio Nietzsche, con su vida misma de por medio, con toda su existencia puesta en juego y llevándola hasta el límite mismo de su posibilidad, hasta que la vida misma y la razón, estallen como la cabeza del acéphalo; como Dionisios, en mil pedazos, y ahí, firmarla, y volverla a afirmar.

CONCLUSIONES

Una vez habiendo atravesado la experiencia de este recorrido de trabajo por lo que hemos denominado en otro momento como la profunda huella del pensamiento-Nietzsche en la producción específica y diferencial de otros, distintos autores, sin duda aún quedan cosas por decir, por puntuar, por signar.

El profundo estremecimiento que conlleva, que va de la mano con lo que hemos denominado como el modo-de-pensamiento-Nietzsche, su propuesta radical de criticar y fundamentalmente derribar los valores establecidos; esos valores que además de ser valores de decadencia, fueron curiosamente implantándose, nada menos que por la vía del poder, como los que rigen paradójicamente la vida, y ocupo el término paradójico, pues estos valores de decadencia, justo lo que han significado para la experiencia de la vida desde el pensamiento de Friedrich Nietzsche, es su enfermedad, su negación, su desprecio.

A partir de los ideales establecidos y encumbrados primeramente por lo que inaugura el logos en occidente, el imperio de las ideas, el encumbramiento de la razón, por aquellos a quienes Nietzsche sitúa y denuncia como los responsables de la muerte de la Tragedia y en consecuencia, del aniquilamiento de la vida, Sócrates y Platón, prácticamente hasta nuestros días, la historia de la humanidad, en esencia podría reducirse a la construcción, edificación y establecimiento de ideales y valores que rigen la vida, pero fundamentalmente desde una posición que

la va enfermando, debilitando, que la convierte enteramente en un padecimiento del que nada se quiere saber y se reniega, en una experiencia de frustración continua y de la cual, al cabo del tiempo se termina hastiado.

La aguda crítica nietzscheana que sin miramientos dirige el martillo ahí, a donde los débiles y los resentidos, solamente como consecuencia de una posición de poder, han erigido ideales que rigen la vida, han establecido valoraciones que marcan y dominan la existencia como la superioridad de las ideas en desprecio de lo material del cuerpo, el imperio de la razón entrelazado con la medida y la bondad, y en detrimento de algo, en otro momento tan valorado y tan activamente vital como la pasión, la operación fundamental que consistió en una mutilación, en una auténtica castración de lo vital en sus vertientes de diversidad, para dirigir, limitar, y concentrar todo en una unidad, una unicidad, en un valor, en una figura, en un ideal, en una respuesta, en una verdad, el uno-Dios.

Pero además, no podemos olvidar que el otro gran componente del incisivo análisis que significa el pensamiento-Nietzsche en esa crítica al establecimiento de la metafísica de occidente, tiene que ver con el sentido. Si los valores que se fueron estableciendo desde el resentimiento hacia la vida, el cuerpo, lo diverso, lo violento, la sangre, el disfrute y el exceso fueron primeramente el de la castración de lo múltiple hacia lo uno, y con ello el de la instauración de la verdad, el de la razón, el del conocimiento, la ciencia, lo bueno, lo medido, la compasión, la piedad; el sentido que eso fue adquiriendo, los efectos de sentido de esos valores rigiendo la vida han significado una desvalorización fundamental de la experiencia vital de la

vida. El establecimiento de esos valores, en su relación con la existencia, le han significado la producción de un sentido, primeramente de un profundo malestar por esa castración de lo múltiple hacia lo uno, pero también la han alimentado de una intensa, incesante afección de desprecio, pues esta vida no es la que vale, esta vida no importa, esta vida en este cuerpo no significan nada, pues se estableció el valor ideal de un más allá; pero además, esos efectos de sentido han inundado a la vida de una pesada carga de resentimiento, pues la vida no se valora ni se afirma en su carácter de lo que sí es, y se desprecia toda ella, por aquello que no tiene. Todo esto en su conjunto ha hecho de la vida una vida esencialmente enferma y reactiva y ahí es a donde apunta toda la propuesta filosófica de Friedrich Nietzsche, todo lo que podríamos denominar como el pensamiento-Nietzsche, el modo específico de dar-el-acontecimiento-Nietzsche. No a cambiar esos valores establecidos por otros, como la tolerancia, la inclusión, el diálogo, el respeto, la apertura, etc., sino a transvalorar todos los valores, a romper la estructura, la forma en la que los valores, los que sean, se van instaurando como valores para lo humano, pues en esencia lo que no tienen en cuenta estos valores, es la vitalidad de la vida, en la experiencia de la vida.

Ahora bien, en ese sentido, desde luego que la propuesta del pensamiento Nietzsche, me parece no se asemeja a la de ningún otro pensador, ni antes de él, ni después y le coloca en el lugar de un pensamiento único y en donde sí, después de lo revisado, queda una sensación de profunda imposibilidad habitando lo más íntimo de lo que podríamos denominar como un ser nietzscheano, aunque no por esa sensación de imposibilidad deje de convocarnos.

Así, la decisión de abismarse a *pensar con Nietzsche*, me parece pasa primero por el estremecimiento. Es el encuentro con un rayo, y del que, sólo después se podrá intentar dar cuenta, decir algo, producir a partir de la marca humeante que ese encuentro dejó.

Esta figura anterior es, en estricto sentido, la que he pretendido dibujar a lo largo del recorrido planteado en este trabajo. Primeramente, es evidente que hay una honda marca-Nietzsche, una inscripción de su pensamiento que me ha tocado a mí, a quien firma la escritura de lo propuesto en esta investigación, que tiene que ver conmigo y desde ahí se enlaza con mis lecturas, mis cuestionamientos, mi recorrido por los senderos intelectuales, pero también, con mi relación con la vida, con mi vida.

De ahí, porque no puede no pasar por este lugar de lo que hace una marca, incide, determina, esa propia huella del pensamiento-Nietzsche en mí, que dentro de las distintas lecturas e interpretaciones que se han hecho de lo planteado por el filósofo de Sils-María, desde sus contemporáneos filólogos y pensadores, hasta nuestros días, y que podría ubicar en cuatro grandes modalidades de interpretación siendo: la alemana, la italiana, la francesa, y otras, me haya decidido directamente y sin ambigüedades por la lectura que realizan los franceses de lo propuesto por el filólogo alemán, pero más específicamente, por la marca del pensamiento-Nietzsche, ahí, en aquello único que produjeron, y que no es posible sin relación con ese encuentro.

Mi decisión de atravesar por estas cuatro modalidades de lectura que comparten espacio y que se inscriben en la marca trazada en Francia por el espectro dionisiaco, no es por supuesto, sin que la impresión misma de la huella-Nietzsche, y aquí es momento de decirlo, ni de estas cuatro modalidades diferenciales y específicas de pensamiento, marcaron a su vez en mí. Dicho de otra forma, mi elección de abismarme en las propuestas de trabajo de Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida, en busca del espectro dionisiaco, no es, no podría serlo, sin que eso hablara a su vez de la huella en mí, de cada una de estas propuestas de pensamiento, pulsando. No sólo es porque encuentro la herencia de Nietzsche habitando en ellos, su huella palpitando en su decir, por lo que me decidí a emprender este recorrido de lectura. Si fuera solamente Nietzsche, el pensamiento-Nietzsche lo que me interesa, lo que me convoca, hubiera bastado solo con sus textos.

Quizá en este momento de concluir, voy dando cuenta que la producción escritural arriba desplegada, es posible por el estallido de lenguaje que propician, por un lado, la marca del pensamiento-Nietzsche, y por otro, la profunda inscripción de un modo específico de decir *con Nietzsche*, y más allá de él, de cuatro grandes personajes del siglo XX, que comparten territorio y lengua francesa, y con quienes, a su vez me une, esta pasión por Nietzsche, que son Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida.

En mi relación específica con estos cuatro nombres, con estos modos de pensamiento, ocurrió algo muy peculiar desde tiempos anteriores al proyecto de

esta investigación. Cada recorrido por sus propuestas, cada momento de intimidad con su pensamiento era motivo de inquietud, de pasión, de interés, de estremecimiento, de admiración. Con el paso del tiempo, y como a mí me habitaba desde antes, fui encontrando resonancias, ecos, pulsaciones, momentos de aparición del espectro dionisiaco y ahí se enlazó esta doble marca en mí; la del pensamiento–Nietzsche y su profunda huella en el pensamiento francés, dirigiéndose hacia un mismo lugar. Tratar de vislumbrar los movimientos del espectro.

Constituiría, a todas luces, un reduccionismo grosero, pretender que pensadores como Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze o Jacques Derrida, pensaron lo mismo, les interesó lo mismo, dijeron lo mismo, produjeron lo mismo. Incluso, si yo mismo aventuré entre ellos y en el contexto de este ejercicio de escritura, un hilo conductor que sería la huella de Friedrich Nietzsche en su pensamiento, esta profunda inscripción no les llega, digámoslo así, de una forma igual, no es solamente una reproducción, y lo más importante, los efectos de esa inscripción, lo que les hace producir, lo que les detona a pensar, lo que se gesta en ese encuentro íntimamente único entre la huella del pensamiento-Nietzsche y la subjetividad singular de Bataille, Foucault, Deleuze y Derrida es absolutamente específico y claramente diferencial. Una vez más, el estallamiento de lo uno hacia lo múltiple, de lo mismo hacia la diferencia.

En Georges Bataille, me parece que la huella del pensamiento-Nietzsche se encuentra con la sensibilidad única de un hombre tocado por el lenguaje, conmovido

por la literatura, afectado por la poesía; con un espíritu igualmente irreverente profundamente atraído por la cuestión de lo sagrado/Dios, pero desde el reverso de lo que implica su transgresión. Un pensamiento que lejos de la academia se propone aventurarse en todo tipo de espacios y asociaciones. Grupos, colectivos, revistas, pasquines, que tenían que conservar, como el propio pulso vital, ese halo de misticismo y clandestinidad, y en donde propuestas tales como el rescate que hace Nietzsche de la filosofía en la época trágica de los griegos, que no es otra cosa que la forma en cómo era la vida, el acto de profunda transgresión que implica anunciar y asumir la muerte de Dios, y la radical afrenta misma que significa encumbrar la sinrazón, el valor de la locura, encontrarán en esta peculiar sensibilidad el elemento perfecto para hacer estallar, a la manera de una reacción química, el propio pensamiento del místico escritor; eso que sin duda podemos denominar, como el modo específico del pensamiento-Bataille.

En lo que respecta al caso peculiar de Michel Foucault. Desde una profesión, y en un contexto absolutamente distinto a aquellos por los que atravesó Bataille, tenemos la figura de lo que se constituiría como la aguda visión crítica de su época en el filósofo Foucault. Aquí, la marca específica del pensamiento nietzscheano, su radicalidad de transvaloración total, se encuentran con un agudo pensamiento que desde el lugar de la filosofía fue no sólo crítico, sino también con el incansable espíritu de un combatiente que se movilizó por las causas sociales como en el 68, que combatió desde su bastión intelectual formas de análisis y clasificación del mundo que le precedían en los siglos XVIII y XIX, y de los restos de estas entre sus contemporáneos. Además, interesado de otro modo por el discurso médico y sus

dispositivos. Si Nietzsche fue el médico de la cultura, Foucault aparece como el agudo cirujano que irá diseccionando los síntomas de eso que tiene enferma a la vida en su tiempo. Pero además, haciendo estallar la frontera filosófica para conmover y atravesar otros espacios de pensamiento y disciplinas. Así, la vitalidad del espectro dionisiaco, en este encuentro con la agudeza de análisis de una mentalidad profundamente incisiva, engendrarán un pensamiento absolutamente crítico en donde las propuestas de la muerte no sólo de Dios, sino del hombre, el lugar de la locura y lo excluido; lo no pensado, el estallamiento del sentido único en una multiplicidad de interpretaciones y el lugar príncipes del poder, entre otros, se constituyen como aquello que con Friedrich Nietzsche, pero más allá de él, se ha constituido como referente en nuestra actualidad, de lo que podemos con toda justicia nombrar, como el pensamiento-Foucault.

Si bien contemporáneo del momento epocal de Michel Foucault, pero quizá más identificado con la figura, con la concepción del filósofo clásico, aparece el personaje de Gilles Deleuze. Por su contexto y formación misma, habitado también de un espíritu de combate que le hacía resistirse a los últimos suspiros del humanismo, que buscaba tratar de superar el existencialismo, y profundamente cansado y hostil contra la forma de resolver el conflicto propuesta por el pensamiento dialéctico, en una síntesis, en un diálogo continuo y profundamente crítico con el psicoanálisis; todo ello constituirá las condiciones de posibilidad para que la radical crítica nietzscheana, su propuesta de transvaloración de todos los valores, su denuncia de envenenamiento de la vida a través de los valores establecidos y su sentido depreciativo de la vitalidad de la vida, encuentren la potencia de un pensamiento

como del de Deleuze y se produzca de ello verdaderamente un estallamiento afirmativo y activo, todo el tiempo, hacia lo múltiple. En Deleuze, la inscripción nietzscheana tomará la forma y el nombre del estallamiento de lo uno hacia lo múltiple, del modo de pensamiento de la diferencia, que hoy nos parece un término cotidiano, pero que en el contexto específico de ese momento, adquiere también la fuerza de un martillazo, de un relámpago que fulmina el modo de proceder dialéctico. Así, no sólo los conceptos o valores, sino, la experiencia vital de la vida, adquieren un sentido distinto en la explosión Nietzsche/Deleuze, pues este último, marcó para siempre con la huella de su nombre a lo afirmativo-activo; o lo que es lo mismo, que lo hizo marca, del modo de pensamiento-Deleuze.

Por último, nos encontramos con la emblemática figura que representa el filósofo argelino Jacques Derrida. En Derrida se produce una peculiar configuración en donde bien podríamos aventurar que se conjugan la sensibilidad y estremecimiento ante la lengua, la literatura, la poesía que habitaban a Bataille, y la agudeza crítica de un pensamiento como el de Foucault. Profundamente tocado desde su infancia y su historia personal por cuestiones como la lengua, la lengua materna, lo vital y lo femenino, lo vital y lo maternal, el logos masculino aniquilador de la vida-mujer. Inscrito en la disciplina filosófica, apasionado absoluto de un ejercicio, de un rigor en el pensamiento crítico incansable, llevado al plano de una apuesta interminable, las propuestas de crítica a los fundamentos establecidos, la denuncia de desprecio de la vida, de resentimiento ante la vida encontrarán un sensible eco, un dispuesto cuerpo y la potencia de una inteligencia subversiva y explosiva que conformará, como resultado de ese entrelazamiento íntimo, un pensamiento sensible, agudo y

radicalmente crítico, como quizá no hay otro en su época. Así, con Jacques Derrida, desde su propuesta específica de deconstrucción de la metafísica de occidente, que no es otra cosa que ese ejercicio interminable, inacabado siempre de tender a la transvaloración de todos los valores, desde esa pregunta insistente, incisiva por la política en una relación directa con la *forma* de la política para Nietzsche que primeramente tiene que ver con temblor, derrumbamiento y destrucción, desde otra de sus firmas que será también este estallamiento de lo uno hacia lo múltiple, la diferencia, La *Differance*, encontramos desde luego la profunda incisión del pensamiento de Friedrich Nietzsche, pero también, hay una producción específica que a su vez se diferencia, y va más allá de Nietzsche y es eso a lo que, como un acto de amor, debemos poder nombrar como el modo específico del pensamiento-Derrida.

Así, si bien esta apuesta de trabajo se ha fundado en llevar a cabo un atravesamiento por algunos puntos estructurales en la obra de cuatro distintas prácticas discursivas, cuatro historias, cuatro nombres, cuatro producciones únicas francesas, cuatro marcas específicas de pensamiento en la historia del siglo XX, Georges Bataille, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Jacques Derrida, es a condición de ese quinto, que enlaza y organiza, que comanda y que sostiene, que nombra esta apuesta; el espectro Dionisiaco, Friedrich Nietzsche, y hasta lo pensado y producido, por lo que en este juego de articulaciones se conformará como un sexto elemento, también, enlazado por el espectro, que constituye lo que hace a mi propia escritura aquí jugada, a mi propio decir.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Bataille, Georges y otros. *Acéphale*. Ed. Caja Negra. Buenos Aires 2001.
- Bataille, Georges. *La Literatura y el mal*. Ed. Taurus. 1977.
- Sobre Nietzsche. Voluntad de Suerte*. Ed. Taurus. Madrid. 1979.
- Castilla, Antonio. *Filosofía y Diferencia: la recepción de Nietzsche en Francia*. En *El Otro Nietzsche. Interpretaciones recientes de su pensamiento en el mundo occidental desde 1970*. Ed. CONACULTA. México. 2015.
- Cragolini, Mónica. *El Resto, entre Nietzsche y Derrida*. En *Por Amor a Derrida*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2008.
- Cortázar, Julio. *Rayuela*. Ed. Alfaguara. México. 2003.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones: 1972 – 1990*. Ed. Pre-Textos. Madrid. 2006.
- Diferencia y Repetición*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2006.
- Foucault*. Ed. Paidós. 1987.
- La Lógica del Sentido*. Ed. Paidós. Barcelona. 1989.
- Nietzsche*. Ed. Arena. Madrid. 2006.
- Nietzsche y la filosofía*. Ed Anagrama. Barcelona. 2012.
- Derrida, Jacques. *Aprender por fin a vivir*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires. 2007.
- Circonfesión. En Jacques Derrida*. Ed. Cátedra. Madrid. 1994.
- La Escritura y la Diferencia*. Ed. Antrophos. Barcelona. 1989.
- Espolones. Los Estilos de Nietzsche*. Ed. Pretextos. Valencia. 1997.
- De la Gramatología*. Ed. Siglo. XXI. México. 2000.
- Interpretar las firmas Nietzsche / Heidegger*. En *Cuaderno Gris. No. 3 Diálogo y deconstrucción: Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Universidad Autónoma de Madrid. 1998.

-----*Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio.* En *la filosofía como Institución.* Barcelona. 1984.

----- *¡Palabra! Instantáneas Filosóficas.* Ed. Trotta. Madrid. 2001.

-----*La Universidad sin condición.* Ed. Trotta. Madrid. 2002.

Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa.* Ed. Cátedra. Madrid. 1988.

Dosse, Francois. *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada.* Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2009.

-----*Historia del Estructuralismo. Tomo I.* Ed. Akal. Madrid. 2004.

-----*Historia del Estructuralismo. Tomo II.* Ed. Akal. Madrid. 2004.

Eribon, Didier. *Michel Foucault.* Ed. Anagrama. Barcelona. 1992

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La Voluntad de Saber.* Ed. Siglo XXI. Buenos Aires. 2002.

-----*Nietzsche, Freud, Marx.* Ed. El Cielo por Asalto. Buenos Aires. 1970.

-----*Nietzsche, la genealogía, la historia.* Ed. Pretextos. Valencia. 2000.

-----*Las palabras y las cosas.* Ed. Siglo XXI. México. 2007.

----- *¿Qué es un Autor?* Universidad Autónoma de Tlaxcala. Colección Textos Mínimos. México. 1987.

Frey, Herbert. *En el Nombre de Diónysos. Nietzsche el Nihilista Antinihilista.* Ed. Siglo XXI. México. 2013.

-----*Un panorama de cien años de interpretación filosófica de Nietzsche.* En *La muerte de Dios y el fin de la metafísica.* Ed. FFyL. UNAM. México. 1997.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu.* Ed. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.

- Jaspers, Karl. *Nietzsche*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1963.
- Lacan, Jacques. *La Cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en Psicoanálisis*. En *Escritos 1*. Ed Siglo XXI. Buenos Aires. 2002.
-*El Seminario Libro 1. Los Escritos Técnicos de Freud*. Ed. Paidós. Buenos Aires. 1981.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Ed. Península. Barcelona. 1975.
- Mier, Raymundo. *Derrida y Nietzsche: Vertientes de Escrituras*. En *Por Amor a Derrida*. Ed. La Cebra. Buenos Aires. 2008.
- Nietzsche, Friedrich. *Así Habló Zaratustra*. Ed. Alianza. Madrid. 2015.
- Aurora. Ed. Edimat. Madrid. 1998.
- El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Ed. Alianza. Madrid. 2009
- Cartas*. Nietzsche en Castellano. Recuperado de: www.nietzscheana.com.ar/cartas.htm
- *Consideraciones Intempestivas 1*. Ed. Alianza. Madrid. 2009.
- Crepúsculo de los Ídolos*. Ed. Alianza. Madrid. 2009.
- Ecce Homo*. Ed Alianza. Madrid. 2006.
- La Gaya Ciencia*. Ed. EDAF. Madrid. 2002.
- Más allá del Bien y del Mal*. Ed. Alianza. Madrid. 2008
- El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza. Madrid. 2001.
- Nietzsche*. Ed. Gredos. Madrid. 2009.
- Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral*. Versión electrónica recogida de. Nietzsche en Castellano. www.nietzscheana.com.ar Tecnos. Madrid.

-----*La Visión Dionisiaca del mundo*. En *El Nacimiento de la Tragedia*. Ed. Alianza. Madrid. 2001.

-----*La Voluntad de Poder*. Ed. Edaf. Madrid. 2014.

Pardo, José Luis. *Deleuze: Violentar el pensamiento*. Ed. Cincel. Madrid. 1990.

Peeters, Benoît. *Derrida*. Ed. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2013.

Sigg, Pablo. *Georges Bataille: Meditaciones Nietzscheanas*. UNAM. México. 2001.

Schreber, Daniel Paul. *Memorias de un enfermo de nervios*. Ed. Sexto Piso. España. 2012.

ARTÍCULOS

Alzola, Aitor. *Pensar con Nietzsche. La relación de Michel Foucault con la filosofía de Nietzsche*. En *Eikasia*. Revista de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Enero 2017.

Chaverry, Ramón. *Nietzsche en la Obra de Michel Foucault*. Reflexiones Marginales. Revista de Filosofía. Año 3. No. 23. Recuperado de <http://reflexionesmarginales.com/3.0/>

Le Rider, Jacques. *Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia*. En *Enrahonar*. No.35. Paris 2002.

Matilla, Miguel. *Amor Fati y Voluntad de Suerte. Una nota sobre Nietzsche y Bataille*. En *A Parte Rei*. No. 71. Septiembre 2010.

Pinto, Louis. *Los sobrinos de Zaratustra: vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo*. En *Sociología Histórica*. No. 2. Paris. 2013.

Sánchez Meca, Diego. *Nietzsche en Deleuze: Hacia una genealogía del pensamiento crítico*. En *ÉNDOXA: Series Filosóficas*, nº 12. Madrid. 2000.